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

Actas del Quinto Simposio de Filosofía Moderna

Rosario, 2019

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

Actas del Quinto Simposio de Filosofía Moderna : Rosario, 2019
Martín Arias-Albisu... [et al.] ; editado por Martín Arias-Albisu...
[et al.]. - 1a ed. - Rosario : UNR Editora, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-702-485-2

1. Filosofía Moderna. I. Arias-Albisu, Martín, ed.
CDD 199.82

ISBN 978-987-702-485-2

Índice

I. Sesiones plenarias

ILEANA P. BEADE 9
Justicia distributiva y justicia redistributiva en la teoría kantiana del derecho

DANIEL BRAUER 20
Estado de naturaleza y lucha por el reconocimiento. Una re-visión crítica de la dialéctica del amo y el esclavo en el pensamiento de Hegel

MARÍA ELENA CANDIOTI 32
Kant: Los horizontes del conocimiento y el ejercicio del pensar. Consideraciones desde una perspectiva pragmática.

ALBERTO MARIO DAMIANI 45
La dimensión política de la intersubjetividad en Erhard y Fichte

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA 58
De la naturaleza a la libertad: la búsqueda de un fundamento de unidad en la tercera Crítica de Kant

JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ 70
Arbitrio y facticidad. La libertad en la Lógica del ser de Hegel

SUSANA MAIDANA 78
Luces y sombras de la filosofía política de Tomás Moro

II. Ponencias

MIGUEL ALBERTI 88
Novalis ante lo indecible: el tránsito de la filosofía al discurso literario en el *Monólogo*

LUCAS ALBORNOZ 98
Preguntas y reflexiones en torno al Dios de Descartes

LUCAS G. ALDONATI 104
El concepto de genio: la influencia de Wagner en el joven Nietzsche

CARLOS VÍCTOR ALFARO 111
Observaciones a la crítica de Hegel a la filosofía de Jakob Fries en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*

MARTÍN ARIAS ALBISU 117
¿Por qué, según Kant, no pueden ponerse a prueba las candidatas a leyes de la psicología empírica?

EDUARDO ASSALONE 124
El idealismo de la soberanía del príncipe en Hegel. Una conexión entre la Filosofía del Derecho y la Filosofía de la Naturaleza

ESTÉFANO BAGGIARINI 137
Entre la *espada de la justicia* y el *escudo de la fe*: crítica a la noción de *sustancia inmaterial* en el *Leviathan* de Thomas Hobbes

CARLOS BALZI 149
La artesanía y la potencia divina, en Hobbes y antes de Hobbes

ILEANA P. BEADE 156
Beccaria y Kant frente a la cuestión de la pena de muerte

RODRIGO MIGUEL BENVENUTO 167
La deducción ontológica de la causalidad inmanente en Spinoza. Una lectura en torno a la proposición 16 del *de deo*

MATÍAS BIRCHER 173
El comienzo de la ciencia según Hegel: ¿Un inicio pre-categórico?

SOFÍA CALVENTE 178
La crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental

RICARDO CATTANEO 187
La economización de esfuerzos en la labor filosófica según Kant

GABRIELA DOMECQ 193
El acuerdo amable de la justicia y la felicidad: génesis de la conciencia moral en Rousseau

LEONARDO FILIPPI TOME 200
La Conciencia como mediación entre Naturaleza y Espíritu. De la fenomenología de la conciencia a la fenomenología del espíritu

ANTONIETA GARCÍA RUZO 208
Lecturas en clave gnoseológica: Spinoza y la Carta sobre el Infinito

MARÍA MERCEDES GODOY 215
El lenguaje de la controversia en Leibniz: diálogo, pluralismo y Característica Universal

MATÍAS GUIRADO 224
¿Qué tipo de experiencia sensorial puede tener una mente (cartesiana) descorporizada?

ROCIO HERRERA 232
La tragedia y la oratoria en la filosofía de David Hume

VALENTÍN EDUARDO IBARRA 239
Modernidad, capitalismo y especialización de la violencia

LEILA JABASE 245
Individuación y *conatus* en Spinoza y Leibniz

CAROLINA JÜRGENS 252
La recepción del spinozismo en las Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana de F. W. J. Schelling

CLAUDIA LAVIÉ 261
El tema de la Fortuna en *El Mundo resplandeciente* de Margaret Cavendish (1666)

CECILIA MC DONNELL 269
Thomas Hobbes y la conjura de los necios

CECILIA LUCIANA MERÁS 278
De la igualdad de oportunidades dentro del sistema democrático en Tocqueville

ANTONIO G. MICHOU 285
Del arte y la vida: una comparación entre los periodos de Jena en Schelling y Hegel

MARIO A. NARVÁEZ 292
La definición genética y los límites del conocimiento en Leibniz y Tschirnhaus

PABLO OLMEDO 300

La educación del filósofo historiador: Nietzsche, Burckhardt y el problema de la cultura

JUAN PABLO ORTEGA 308
Hume y el anti-contractualismo

CELESTE FLORENCIA RAMIREZ 314
La facultad de imaginar en Baruch Spinoza

LAURA RODRÍGUEZ 322
Corolarios políticos de la razón pura en su empeño teórico-especulativo como en su desenvolvimiento histórico de ilustración en el pensamiento kantiano

NATALIA SABATER 331
La presencia de Spinoza en las *Cartas Eruditas* de Feijoo

HERNÁN SERRATI 340
La relevancia del concepto de Amor en la transición del concepto de Positividad al de Destino en los escritos juveniles de Hegel sobre el cristianismo

EZEQUIEL SZPILARD 349
Sobre los argumentos a favor de la tolerancia religiosa en Hobbes

PEDRO IGNACIO URTUBEY 359
Revisitando la noción de *voluntarismo teológico* a la luz de la "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental": el *voluntarismo* de Pedro Damián como rechazo de la razón y del conocimiento

NORBERTO MIGUEL VELAZQUEZ 368
Hegel, Lacan, Hegel

Sesiones Plenarias

Justicia distributiva y justicia redistributiva en la teoría kantiana del derecho

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

Introducción

En el capítulo tercero de la primera parte de la *Doctrina del derecho privado* (*La metafísica de las costumbres*), Kant se refiere al tránsito del estado de *derecho privado* al estado de *derecho público,* caracterizado este último como aquel estado en el que puede darse, en sentido estricto, una *justicia pública* [*öffentliche Gerechtigkeit*].[1] En el estado civil, los seres humanos se relacionan e interactúan de manera tal que cada uno pueda ejercer libremente sus derechos. A las condiciones que hacen posible el ejercicio de los derechos civiles está vinculado el concepto de *justicia pública,* de manera tal que el *derecho* y la *justicia* son entendidos, en este contexto, como conceptos correlativos.

Refiriéndose al derecho de propiedad, el filósofo señala, que según se atienda a la *posibilidad,* la *realidad,* o la *necesidad* de la posesión de objetos, cabe establecer una distinción entre distintos tipos de *justicia*, a saber: la *justicia protectora,* la *justicia conmutativa* y la *justicia distributiva.* La justicia protectora concierne a la ley en cuanto ésta establece lo que es *justo según la forma*; la conmutativa se refiere a la ley en relación con su *materia*, esto es, está vinculada con lo exteriormente legal. La justicia distributiva, que es la que interesa examinar aquí, supone la existencia de un *tribunal* [*Gerichtshof*] autorizado para pronunciarse acerca de *lo que es de derecho* en cada caso –es decir, acerca de lo que es *justo-,* y del correcto funcionamiento de un tribunal semejante depende –sostiene Kant- la existencia de la justicia misma (MS, Ak. VI, 306).[2]

---

[1] El concepto de *derecho privado* alude, en este contexto, a los *derechos naturales* del ser humano, derechos que, en una instancia previa a la institución de la sociedad civil, no gozan de garantías legales. El *derecho privado* no constituye un derecho en sentido estricto, pues en el *estado de naturaleza* no puede ser garantizado derecho alguno, dada la inexistencia de leyes públicas (*cf.* MS, Ak. VI, 312).

[2] La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (vol. I-IX), Berlin, Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902ss. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura Ak, seguida del número de tomo, indicado en números romanos. Citamos la traducción española: Kant, Immanuel (1994)

En la primera sección de este trabajo, se examinará el modo en que Kant concibe la *justicia distributiva*. En la segunda sección, se analizarán las observaciones del filósofo acerca de esta cuestión, y se presentarán diversas interpretaciones recientes acerca de las mismas. A través de este recorrido, se intentará evaluar la posición asumida por Kant con respecto al problema de la distribución de la riqueza en la sociedad civil.

1. La justicia pública como *justicia distributiva* en *Los principios metafísicos del derecho*

Si bien el concepto de justicia no recibe un tratamiento pormenorizado en *La metafísica de las costumbres* –ni en otros escritos jurídicos y políticos kantianos–, se trata, sin embargo, de un concepto fundamental, en la medida en que se superpone, en cierto sentido, con el concepto mismo de *derecho*; en efecto, desde la perspectiva asumida por Kant, puede considerase *justo* aquello que es *conforme al derecho.*[3] En cuanto a la *justicia distributiva*, se ha indicado que ella está vinculada a la existencia de instancias legítimamente autorizadas para expedirse sobre aquello que es *de derecho*. Tales instancias hacen posible la *sentencia,* entendida como acto fundamental en la impartición de justicia, acto en virtud del cual un caso particular es subsumido bajo una ley general dada –en tal sentido señala Kant que, de la existencia de un *tribunal,* depende la existencia de la justicia misma, y que se trata aquí de la "más importante de las cuestiones jurídicas"–.[4]

En primer lugar, quisiera observar que la existencia de una *justicia distributiva* es aquello que distingue al *estado civil* del *estado natural*: mientras que en este último rige el *derecho privado*, pues no se han establecido aún leyes públicas ni han sido instituidos

---

La metafísica de las costumbres [*Die Metaphysik der Sitten,* 1797] (MS), Madrid, Tecnos, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho.

[3] Algunos intérpretes señalan que Kant desatiende la cuestión de la justicia en sentido social (Pinzani & Sánchez Madrid, 2017, 25-48). Sin embargo, observaremos que el concepto de justicia cobra una importancia fundamental en los *Principios metafísicos del derecho*: el estado jurídico es, precisamente, un estado en el que rige la *justicia distributiva.* En tal sentido, coincidimos con Brandt cuando observa que "el Estado *es* la justicia, es decir, la jurisdicción publica en la que conforme a una ley cada uno puede ver reconocido y garantizado lo suyo en cuanto tal" (Brandt, 1993, 19). Si bien Kant no se ocupa de examinar en detalle las condiciones sociales bajo las cuales podría ser garantizado el ejercicio efectivo de los derechos naturales, reivindica la *justicia pública* como uno de los componentes fundamentales de toda asociación civil.

[4] Como señalan Byrd y Hrushka, es la sentencia judicial aquello que valida un derecho individual, constituyéndolo como un derecho perentorio (Byrd & Hruschka, 2010, 68).

poderes autorizados para una resolución legal de los conflictos, en el estado civil, como estado de *derecho púbico* [*öffentlichen Recht*], existen leyes comunes y se ha constituido un poder coactivo capaz de garantizar su cumplimiento. El *estado de derecho público* es definido, precisamente, como "el conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico" (MS, Ak. VI, 311). El *derecho público* es un sistema de leyes que rigen para un conjunto de individuos que, hallándose bajo relaciones de influencia mutua, necesitan sujetarse a una *voluntad común* que los represente y que sea capaz de garantizar las condiciones mínimas necesarias para el ejercicio de sus derechos. Esta sujeción de las voluntades particulares a una *voluntad pública* es lo que da origen a una comunidad política, *i.e.* al *Estado,* definido como "el conjunto de estos individuos en cuanto unidos por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico" (MS, Ak. VI, 311).

Kant sostiene que, si bien en el *estado natural* rige el *derecho privado,* no se da en él el *derecho* en sentido estricto; esta imposibilidad es aquello que exige abandonarlo e ingresar en un estado en el que sea posible una *justicia distributiva,* mediante la institución de leyes comunes y de un poder público autorizado para garantizar su observancia a través de medios coactivos: "Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva". En la metafísica jurídica kantiana, las condiciones que hacen posible el derecho público son, pues, las mismas que hacen posible la *justicia*.

La unión civil es una asociación en virtud de la cual un conjunto de individuos se subordinan a un poder representante, delegando en éste la soberanía, cuyo ejercicio permitirá al poder representante garantizar el cumplimiento de la ley y, con ello, el ejercicio pleno de los derechos. Esa asociación da lugar a la *sociedad civil,* en la que no existe subordinación alguna, sino una relación de coordinación entre iguales, esto es: entre individuos igualmente sometidos a las leyes establecidas por el poder legislativo, poder *soberano* (MS, Ak. VI, 306s.). Ahora bien, la exigencia de obedecer a la autoridad pública será legítima solo en en la medida en que *todos* acepten subordinarse a dicha autoridad. La justicia exige, así pues, ante todo, *reciprocidad* (reciprocidad en el derecho y las obligaciones correlativas a él) y el concepto de *equidad,* usualmente vinculado con el de *justicia*, puede entenderse en este contexto en términos de reciprocidad: es justo, es *equitativo,* que todos se sometan por igual a las leyes públicas

vigentes.

Puede observarse, a partir de lo expuesto, que el carácter *distributivo* de la *justicia distributiva* no hace referencia, en este contexto, a una repartición equitativa de recursos –materiales o simbólicos–, sino que alude a las condiciones jurídicas que hacen posible la administración de la ley pública en cuanto ley que obliga recíprocamente a todos los miembros de la comunidad civil. Una constitución en la que los ciudadanos no fueran juzgados por las mismas leyes no podría ser considerada *justa* ni *equitativa*. La subordinación general de las voluntades particulares a una *voluntad común* soberana y a las leyes que ella dicta es, en síntesis, la condición elemental de la justicia pública en cuanto *justicia distributiva*. Sin una justicia tal no hay *derecho público* ni hay *estado de derecho* –en pocas palabras: sin *justicia distributiva* no hay *Estado*–.[5]

En el §45 de la *Doctrina del derecho público,* Kant hace referencia a los tres poderes del Estado (legislativo, ejecutivo y judicial), e indica que el poder judicial debe administrar a cada uno lo suyo según la ley. A través del *fallo judicial,* se determina lo que es *de derecho* en cada caso [*was im vorkommenden Falle Rechtens ist*], y es a través de ese acto jurídico fundamental que el Estado *imparte justicia* (MS, Ak. VI, 313). Más adelante, observa que, así como el poder legislativo debe ser considerado irreprochable, y el ejecutivo irresistible, el fallo judicial es inapelable. Ni el soberano del Estado (*i.e*. el poder legislativo) ni el gobernante (el poder ejecutivo) pueden *juzgar,* sino que su jurisdicción se limita únicamente a la facultad de investir jueces en carácter de magistrados:

> El pueblo se juzga a sí mismo a través de aquellos de sus conciudadanos que, mediante libre elección, son reconocidos como sus representantes especialmente para ello, o sea, para cada acto. Porque el fallo judicial (la sentencia) es un acto particular de la justicia pública (*iustitiae distributivae*), referido al súbdito y realizado por un administrador del Estado (un juez o un tribunal) […] el poder judicial ha de conceder a cada uno lo suyo por medio del poder ejecutivo. Por consiguiente, solo el pueblo –aunque solo mediatamente– puede juzgar a alguien en su seno por medio de sus representantes, delegados por él mismo (el jurado) (MS, Ak. VI, 317).

A través de sus representantes –ya se trate de un representante unipersonal (el

[5] Luego de definir al Estado como "la unión de un conjunto de hombres bajo leyes públicas" (MS, Ak. VI, 313), Kant introduce la figura del *Estado en la idea* [*der Staat in der Idee*], esto es: el Estado "tal como debe ser según los principios jurídicos puros". Estos principios establecen ciertos fines cuya realización es representada, por la razón, como un *deber*. La figura del *Estado en la idea* revela el carácter esencialmente normativo de la teoría jurídica kantiana, delimitando el objeto de análisis propio de una *metafísica jurídica.* Esta última no podría consistir en la mera descripción del Estado o de los mecanismos jurídicos propios de la asociación civil, sino que debe establecer los principios racionales que deben servir de *modelo,* de *norma,* para toda constitución política en general (Williams, 2011, 215ss.).

juez) o de un jurado–, *el pueblo dicta sentencia sobre sí mismo*, y así resulta protegido de toda autoridad arbitraria. La existencia de tres poderes independientes, y a la vez coordinados, hace posible, afirma Kant, la *salud del Estado,* que no consiste en el bienestar o la felicidad del pueblo, sino en la mayor concordancia posible entre una determinada forma de organización política y los principios jurídicos y mecanismos institucionales que la regulan.

Hasta aquí, se ha analizado brevemente el concepto de *justicia distributiva* esbozado en *Los principios metafísicos del derecho,* con el propósito de señalar que la *justicia distributiva* no aparece vinculada, en este marco, a la exigencia de una distribución equitativa de bienes o de recursos, sino que aquélla hace referencia a la existencia de mecanismos legales que posibilitan la administración del *derecho*. No parece posible establecer, así pues, un vínculo entre la noción de *justicia distributiva* y el principio económico de *redistribución.* Sin embargo, este último concepto no se halla completamente ausente en la teoría jurídica kantiana. En una *Observación general* referida a los *efectos jurídicos* que se derivan de la naturaleza de la unión civil, Kant reflexiona acerca de cuestiones vinculadas con el derecho impositivo, y establece el derecho del Estado de implementar medidas redistributivas con el fin de asistir a aquellos que no puedan procurarse los medios necesarios para asegurar su propia subsistencia. Esta cuestión será examinada en la sección siguiente, con el propósito de considerar si acaso es posible hallar, en la doctrina jurídica kantiana, una noción de *justicia* vinculada con la exigencia de una distribución equitativa de los recursos materiales entre los miembros de la sociedad civil.

2. El problema de la justicia redistributiva

En el apartado C de la *Observación general,* Kant observa que:

> Al jefe supremo incumbe *indirectamente,* es decir, como responsable del deber del pueblo, el derecho de gravar a éste con impuestos para su propia conservación (del pueblo), tales como los impuestos en interés de los *pobres,* las *inclusas* y la *iglesia,* instituciones llamadas en otro caso de caridad o piadosas. La voluntad universal del pueblo se ha unido para configurar una sociedad que ha de conservarse perpetuamente y se ha sometido al poder estatal interno con el fin de conservar a los miembros de tal sociedad incapaces de mantenerse a sí mismos. Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad, que les es necesaria para existir, y a la que

> se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos (MS, Ak. VI, 326s.).

Se hace referencia aquí al problema de la redistribución y al rol que al Estado le atañe en este aspecto. Algunos intérpretes concluyen, a partir de este pasaje, que la *justicia pública* exige, para Kant, un mínimo de equidad material, como condición bajo la cual sería posible garantizar el ejercicio efectivo del derecho innato a la libertad. Tal es el caso de Varden, quien indica que, desde la perspectiva kantiana, el Estado debe asegurar ciertas condiciones necesarias para que ninguno de los miembros de la comunidad civil deba someterse, en razón de su dependencia económica, al arbitrio constrictivo de otros (Varden, 2017, 93ss.). El Estado no podría garantizar una interacción justa entre los ciudadanos sin intervenir en la esfera económica, y en esta capacidad de intervención se incluye el derecho de implementar políticas redistributivas, entendidas como uno de los mecanismos a través de los cuales el Estado *imparte justicia*–. En el tratamiento de este tópico, concluye la autora, Kant se distanciaría de ciertas premisas de la tradición liberal, aproximándose al modelo del Estado de bienestar.

Otros comentaristas interpretan la "cláusula redistributiva" establecida en el pasaje citado en relación con la noción de *contrato.* Mulholland señala, en tal sentido, que la asociación contractual tiene por finalidad garantizar el pleno ejercicio de los derechos naturales. Si una distribución marcadamente desigual de los recursos materiales atentara contra el derecho de algunos de ejercer su libertad innata, el Estado debería intervenir a fin de reasegurar ciertos niveles de equidad material –aquellos que permitiesen a cada uno el ejercicio efectivo de sus derechos–. La autora coincide con Varden al indicar que, a partir de una consideración de las condiciones necesarias requeridas para el ejercicio de los derechos innatos, sería posible hallar, en la doctrina jurídica kantiana, una justificación teórica de lo que más tarde se denominará *Estado de bienestar.* Sin embargo, Mulholland reconoce que Kant determina límites precisos al alcance de la intervención estatal. En *Teoría y práctica,* el filósofo sostiene que la igualdad de los miembros de un Estado

> [...] resulta […] perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general […] según el derecho [...] todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública (Mulholland, 1990, 317s.).

La igualdad en sentido jurídico es compatible, para Kant, con la desigualdad económica; por tal motivo, concluye Mulholland, el principio de *igualdad* invocado por el filósofo sería de carácter puramente formal.[6]

Ahora bien, si no es función del Estado garantizar el bienestar ni la felicidad del pueblo, tampoco debería asumir la obligación de sostener a ciertos individuos, reteniendo a otros bienes que son resultado de su talento, su capacidad o su esfuerzo. No obstante, en el pasaje de *La metafísica de las costumbres* que aquí examinamos, Kant establece claramente el derecho del Estado de intervenir en la esfera económica, a fin de asistir a quienes no puedan sostenerse por sí mismos; de allí que la interpretación de esta «cláusula redistributiva» resulte particularmente problemática.

Por mi parte, considero que, si bien Kant sostiene de manera explícita que el bienestar social no es competencia del gobierno, entiende, sin embargo, que garantizar la justicia, requiere que el Estado intervenga a fin de evitar niveles extremos de desigualdad material. El Estado debe procurar que aquellos que se encuentren en una situación de dependencia respecto de otros puedan superar tal situación y alcanzar la independencia material requerida para el ejercicio efectivo de sus derechos. La intervención estatal tiene, sin embargo, un límite preciso: las desigualdades que deben ser equiparadas son aquellas que tengan como consecuencia la dependencia material en niveles en los que se vea efectivamente comprometido el ejercicio del derecho innato a la libertad. Como señala Pogge, el Estado tiene derecho a intervenir en la vida económica hasta allí donde resulte necesario para garantizar el ejercicio de nuestro derecho a la libertad, entendida como independencia del arbitrio con respecto al arbitrio constrictivo de otros (Pogge, 1988, 421s.).[7]

Ripstein se inscribe dentro de la línea de la interpretación desarrollada por los autores mencionados, al indicar que el compromiso del Estado, en lo que atañe a la

---

[6] Kant señala de manera explícita que las desigualdades económicas no implican una falta de *equidad,* siempre y cuando no se produzcan como consecuencia de prerrogativas nobiliarias. Por tal motivo, el Estado no debe interferir en la condición económica o social de los individuos, en la medida en que esa condición dependa de la actividad desarrollada por cada uno, en el ámbito privado. No es tarea propia del Estado procurar la felicidad del pueblo, sino únicamente velar por el derecho de todos los ciudadanos mediante leyes de la voluntad común, dejando a cada uno la libertad necesaria para procurar su bienestar del modo que considere más adecuado (TP, Ak. VIII, 291).

[7] Más allá de las dificultades obviamente implicadas en la formulación de un criterio que permita decidir hasta qué punto y en qué medida la desigualdad obstaculiza o no el ejercicio de ciertos derechos específicos, se presentan además otras dificultades, vinculadas al tipo de mecanismos legales a los que debería recurrirse a fin de implementar medidas redistributivas (en este sentido, los textos kantianos no ofrecen precisiones que permitan dar solución a dificultades de esta índole).

redistribución de la riqueza, es de carácter estrictamente jurídico, esto es: se funda en la obligación de garantizar derechos, y no en la exigencia de asegurar el bienestar del pueblo, ni implica, por consiguiente, ningún tipo de obligación de carácter moral (Ripstein, 2009, 272ss.).[8] El argumento esbozado por Kant a fin de justificar el derecho del Estado de implementar medidas redistributivas es reconstruido por Ripstein del siguiente modo: la sociedad civil, resultado del *contrato*, es un fin en sí, y como tal debe ser preservada, para lo cual resulta necesario evitar la desigualdad extrema. En la idea de un *contrato originario* se halla implícita la voluntad común de ingresar en un estado en el que cada uno pueda ver garantizado el ejercicio de sus derechos, y siendo la equidad material necesaria para preservar la continuidad y estabilidad del estado civil, quienes han celebrado el *contrato* consentirían, de manera unánime, la implementación de medidas redistributivas, esto es, prestarían consentimiento a las políticas necesarias para la preservación del orden social.[9]

Puede concluirse, a partir de lo expuesto, que la justificación teórica de la cláusula redistributiva introducida por Kant en el pasaje que examinamos, se funda, en última instancia, en los principios fundamental de su teoría contractualista. En el marco de dicha teoría, el poder coercitivo del Estado es resultado de un *contrato* en el que participarían, idealmente, la totalidad de los miembros de la sociedad civil. Todos los contratantes poseen igual derecho a recibir los beneficios que otorga la asociación civil, esto es: el derecho de exigir que sean garantizadas las condiciones necesarias para el ejercicio de su libertad innata, su igualdad, y su independencia, y el Estado incumpliría compromisos básicos si negara a algunos de sus miembros la posibilidad de ejercer plenamente tales derechos. La equidad (jurídica y económica), entendida como condición elemental para el ejercicio de la libertad, es una de las condiciones requeridas

[8] O´Neill señala que la caridad o la beneficencia, en cuanto deberes de virtud, constituyen deberes de *obligación amplia* u *obligación imperfecta,* es decir, obligaciones cuyo modo de cumplimiento queda a criterio del agente individual. El pasaje redistributivo que aquí examinamos no invoca deberes éticos, sino que establece el deber del Estado de asistir a los necesitados con el fin de preservar la sociedad como un todo, y establece asimismo, como consecuencia de ello, el deber jurídico de los ciudadanos de consentir políticas redistributivas (O'Neill, 1989). Para un análisis del tratamiento kantiano del deber de benevolencia en cuanto deber de virtud, *cif.* Seidler, 2009, 44ss.

[9] "Kant argues that provision for the poor follows directly from the very idea of a united will. He remarks that the idea of a united lawgiving will requires that citizens regard the state as existing in perpetuity (Ripstein, 2009, 272). Cabe señalar, sin embargo, que el pasaje redistributivo ha recibido asimismo interpretaciones fundadas en premisas liberales. En esta línea se inscribe la lectura propuesta por Pavão y Faggion, quienes consideran que en las observaciones kantianas referidas a la redistribución no se halla implícita una exigencia de equidad material, ni tampoco una concepción de la redistribución económica como condición de la justicia, sino únicamente la exigencia de la preservación del estado de derecho, i.e. la mera subsistencia de la comunidad jurídica (Pavão & Faggion, 2017, 49ss.). *Cif.* asimismo: Rivera, 2006, 36ss.

para la legitimación de la capacidad coercitiva del Estado.[10]

3. Consideraciones finales

Como ha sido señalado a lo largo de estas páginas, Kant considera *justo* lo que es acorde con el *derecho.* Sería posible reconstruir, en sus escritos, la formulación de un *criterio de justicia,* que debería establecerse a partir de los principios fundamentales de la asociación civil. El fin último de dicha asociación es, según se ha indicado, garantizar derechos fundamentales. Por consiguiente, será *justa* aquella constitución política en la que se respeten y garanticen esos derechos. En consonancia con estas observaciones, cabría definir *la justicia* como la realización efectiva del derecho.[11] Ahora bien, si la justicia requiere que se garantice el ejercicio de los derechos naturales, para ello resulta necesario asegurar ciertas condiciones de equidad en sentido material: en efecto, es preciso que cada uno tenga lo necesario para poder ejercer sus derechos innatos y a parir de ello puede justificarse el derecho del Estado de intervenir en el ámbito económico, a fin de instrumentar mecanismos necesarios para una redistribución equitativa de los recursos, materiales y simbólicos. Esta capacidad de intervención se halla sujeta, sin embargo, a límites precisos: las medidas orientadas a la redistribución de la riqueza deberán implementarse atendiendo al principio del *contrato,* esto es, deberán –o deberían– poder ser consentidas por *la voluntad unida de todo el pueblo*.

Si bien la teoría político-jurídica kantiana no ofrece indicaciones precisas referidas al modo de evaluar este posible consentimiento, nos provee al menos un principio teórico, el principio contractualista, que establece la exigencia de un consentimiento público como base de toda legitimidad en el ámbito político. Es cierto que Kant declara que este principio puede ser invocado exclusivamente por el legislador, en el proceso de promulgación de las leyes (esto es: puede –y debe- – ser aplicado por este poder representante a fin de evaluar la legitimidad de las leyes que serán promulgadas). Este uso y alcance del principio contractualista parece ser insuficiente en vistas de las problemáticas y necesidades propias de los sistemas

[10] Como señala Varden, el monopolio estatal del uso de la coacción solo resulta legítimo en la medida en que garantiza la existencia de un sistema jurídico, y la estabilidad y continuidad de este sistema requiere asistir a quienes no se encuentren el posición de sostenerse por sí mismos. El Estado tiene el derecho –y el deber– de implementar medidas redistributivas (Varden, 2014, 232ss.).

[11] Como señala Williams, la cuestión de la justicia se halla esencialmente ligada, para Kant, con la cuestión de las condiciones necesarias para la vida en común, esto es, para la coexistencia de arbitrios múltiples en el marco de una comunidad civil (Williams, 1983, 73).

democráticos actuales, que parecen requerir instrumentos que permitan dar mayor eficacia a la idea de *consentimiento público*. En este sentido, considero que una reformulación contemporánea del principio contractualista supone importantes desafíos en un escenario atravesado por la crisis de la idea de representación política, el multiculturalismo, y la ampliación exponencial de situaciones de marginalidad y exclusión social. Esto no invalida, sin embargo, el alcance de los aportes modernos para el desarrollo de dicho principio, y de las reflexiones modernas acerca de las condiciones exigidas para la garantía de la justicia.

Bibliografía

Brandt, Reinhard (1993) "La justicia en Kant", *Daimon,* 7, pp. 19-33.

Byrd, Sharon & Hruschka, Joachim (2010) *Kant's Doctrine of Right. A Commentary,* New York, Cambridge University Press.

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

_____ (1993) *Teoría y práctica* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis*, 1793] (TP), Madrid, Tecnos, trad. J. M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo.

_____ (1994) *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten,* 1797] (MS), Madrid, Tecnos, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho.

Mulholland, Leslie (1990) *Kant's System of Rights.* New York, Columbia University Press.

O'Neill, Onora (1989) *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy,* New York, Cambridge University Press.

Pavão, Aguinaldo & Faggion, Andrea (2017) "Kant for and Against Human Rights", en Faggion, Andrea, Pinzani, Alessandro & Sánchez Madrid, Nuria (eds.), *Kant and Social Policies,* Reino Unido: Palgrave Macmillan, pp. 49-64.

Pinkard, Terry (1999) "Kant, Citizenship and Freedom", en Höffe, Otfried (ed.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre,* Berlin, Akademie Verlag, pp. 155-172.

Pinzani, Alessandro & Sánchez Madrid, Nuria (2017) "The State Looks Down: Some Reassessments of Kant's Appraisal of Citizenship", en Faggion, Andrea, Pinzani,

Alessandro & Sánchez Madrid, Nuria (eds.), *Kant and Social Policies,* Reino Unido, Palgrave Macmillan, pp. 25-48.

Pogge, Thomas (1988) "Kant´s Theory of Justice", *Kant-Studien,* 79, pp. 407-433.

Ripstein, Arthur (2009) *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy,* Cambridge, Harvard University Press, 2009.

Rivera, Fabiola (2006) *Virtud y justicia en Kant,* México, Fontamara.

Seidler, Victor (2009) *Kant, Respect and Injustice. The Limits of Liberal Moral Theory,* New York, Routledge.

Varden, Helga (2014) "Immanuel Kant. Justice as Freedom", en Fløistad, Guttorm (ed.), *Philosophy of Justice*, Germany, Springer, pp. 213-223.

_____ (2017) "Rawls Vs. Nozick Vs. Kant on Domestic Economic Justice", en Faggion, Andrea, Pinzani, Alessandro & Sánchez Madrid, Nuria (eds.), *Kant and Social Policies,* Reino Unido, Palgrave Macmillan, pp. 93-124.

Williams, Howard (1983) *Kant's Political Philosophy,* Oxford, Basil Blackwell.

_____ (2011) "Metaphysical and not just Political", en Baiaus, Sorin, Pihlström, Sami y Williams, Howard (eds.), *Politics and Metaphysics in Kant,* Cardiff, University of Wales Press, pp. 215-234.

Estado de naturaleza y lucha por el reconocimiento
Una re-visión crítica de la dialéctica del amo y el esclavo en el pensamiento de Hegel

Daniel Brauer (UBA – CONICET)
danielbrauer@fibertel.com.ar

El breve capítulo A de la sección IV de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel que tiene por título "Autonomía y dependencia de la Autoconciencia; dominación y servidumbre" es sin duda a pesar de su complejidad y las dificultades de lectura que ofrece, uno de los textos más conocidos de su sistema filosófico y que mayor influencia ha tenido no sólo para la comprensión de la obra en que se encuentra y de su filosofía en general, sino también por la serie de ideas que ha inspirado a lo largo de su múltiple recepción entre sus críticos, comentaristas y partidarios.

La brevedad del texto contrasta con la inmensa bibliografía secundaria que ha generado y que va desde la propuesta de una nueva exégesis hasta los diversos intentos de su actualización e instrumentación en el debate político contemporáneo. Basta mencionar las variaciones de motivos del capítulo mencionado en la obra de autores como Karl Marx, Alexander Kojève, Jean Paul Sartre, Franz Fanon, Charles Taylor, Ludwig Siep, Axel Honneth, Judith Butler y Paul Ricoeur (Ricoeur, 2004). Como en muchos otros casos, este texto debe su fertilidad no sólo por lo que se comprende de la exposición, sino también porque contiene una serie de aspectos oscuros que invitan a la reflexión, pero que han generado también una serie de malentendidos.

En lo que sigue me limitaré a comentar algunos aspectos del concepto de reconocimiento tal como opera en la sección "Autoconciencia" de la *Fenomenología del Espíritu* [en adelante: PhG] (Hegel, 1972, 145-155).

El concepto de autoconciencia ha estado en los últimos años en el centro de una serie de debates, particularmente en el ámbito de la filosofía analítica y continúa siendo objeto de controversias[1] acerca de las cuales no podemos ocuparnos aquí (Smith, Joel

[1] La interpretación hipercrítica de la noción de autoconciencia en Hegel por parte de Ernst Tugendhat (Tugendhat, 1979, 293-357) de la que en todo caso puede decirse que contribuye poco a la comprensión

2020). Pero difícilmente encontremos allí un concepto que dé cuenta del uso que Hegel hace de la noción de autoconciencia en el capítulo que analizaremos,[2] si bien ella tiene antecedentes en Fichte [(Frank, 1991), (Arrese, 2019, 116ss), (Damiani, 2018, 47ss)]

En el tratamiento hegeliano del concepto resulta particularmente original la ruptura con una perspectiva puramente introspectiva que sitúa a la autoconciencia como una modalidad más amplia del sujeto viviente. Así, cuando sentimos un dolor o una pasión, no podemos dejar de ser conscientes de modo inmediato de que somos nosotros los que las sentimos, sin necesidad de una toma de conciencia ulterior. Lo mismo sucede cuando actuamos.

A ello debe añadirse una forma de conciencia indirecta, que resulta central en los parágrafos del capítulo, que tampoco es el resultado de algo así como una meta-conciencia, sino que surge como el efecto de la comprensión retrospectiva de los resultados a que conducen las propias acciones. Es en ellos que tomamos conciencia tanto de lo que realmente hemos hecho, como de ser los sujetos que generaron esas acciones. Lo que solemos denominar autoconciencia ya está presente en lo que Hegel llama "conciencia", puesto que esta diferencia "algo *de sí* con lo que al mismo tiempo se relaciona" [(Brauer, 2014, 85-95), el subrayado es mío]. La conciencia tal como Hegel la presenta en la PhG existe de modo procesual como un constante examinarse a sí misma, de modo que desde el comienzo es en ese sentido consciente de sí.

Mientras que la noción de autoconciencia en el capítulo aquí en cuestión, empieza por una indagación del yo=yo en alusión a su tratamiento en la filosofía de Fichte, en los parágrafos siguientes pasa a analizar conceptos tales como el de "apetencia" (*Begierde*) y como veremos, entre otros "lucha" (*Kampf*), reconocimiento (*Anerkennung*), etc., es decir nociones que tienen que ver con el campo de la acción y de la intersubjetividad. Podemos sostener entonces que la transición de la sección "conciencia" a la de la "autoconciencia" es una transición de lo que en la tradición filosófica se llama filosofía teórica a la filosofía práctica. Hegel establece de esta manera una concepción original de la noción de autoconciencia.[3]

---

del texto aquí en cuestión, contrasta completamente – para mantenernos en el marco de la tradición analítica- con las más recientes de Robert Brandom (Brandom, 2007) y la de R. Pippin (Pippin, 2011).

[2] Para las versiones anteriores a la PHG de la noción de reconocimiento véase Rendón (2007).

[3] Acerca del uso idiosincrático de la noción de autoconciencia en Hegel me ha llamado la atención hace muchos años una conferencia de Walter Schultz en el marco de un congreso Hegel de Stuttgart de fines de los 70 a cuya publicación no tengo acceso en este momento.

Cuando actuamos no podemos dejar de percibir de alguna manera más o menos clara y por cierto difícil de definir, que somos nosotros mismos los que ejercemos la acción y esto es lo que hace, dicho sea de paso, que desde un punto de vista jurídico seamos sujetos imputables.

A diferencia del sujeto cartesiano nos enfrentamos a un sujeto biológico, que tiene un cuerpo y necesidades, y que por lo tanto interactúa con la naturaleza. Tanto externa como propia y además, por supuesto, frente a la presencia de otros, de modo que el "yo" es tematizado no solamente como sujeto del conocimiento sino también como un "poder" (*Macht*). Se trata de una capacidad de modificar o de transformar el entorno que aparece en estos textos bajo el nombre genérico de "negación" (*Negation*).

El enraizamiento del individuo en su cuerpo y entorno biológico puede percibirse ya en la temática que Hegel denomina con la palabra alemana "*Begierde*" que Kojève y muchas traducciones vierten por "deseo", aunque prefiero en adelante el término utilizado por la versión en español de W. Roces "apetencia" (Hegel, 1966, 108).[4]

Es que la apetencia no se da sin una forma de conciencia, nuevamente tanto de su posible objeto como del hecho ineludible de que somos nosotros mismos el sujeto de lo que nos urge conseguir.

En la contemplación somos pasivos frente al mundo exterior pero frente a nuestras necesidades debemos hacer algo. El carácter "negativo" de la actitud práctica tal como la concibe Hegel puede documentarse en numerosos textos anteriores y posteriores (Riedel, 1965, 90-120).

En la conciencia de la "apetencia" el sujeto descubre además que no es un ser completo, que necesita algo que está fuera de él en el mundo. El deseo está asociado aquí a dos formas de experiencia íntimamente relacionadas, tanto al "goce" (*Genuß*) como a la menesterosidad y al carácter no autosuficiente de la existencia.

Recordemos que es la noción de "experiencia" (*Erfahrung*) la que constituye el hilo conductor principal de toda la obra. Precisamente esta compleja noción de

[4] El término "deseo" a mi juicio resulta inadecuado, ya que esta palabra tanto en español como en francés forma parte de una constelación semántica diferente a la que tiene en alemán la palabra "*Begierde*". "Deseo" tiene en nuestro idioma un matiz de arbitrariedad (por ej. alguien desea comprar un modelo determinado de teléfono celular), mientras que la palabra alemana alude a algo más compulsivo e instintivo. La vieja traducción de W. Roces utiliza el vocablo "apetencia" que resulta a mi juicio más adecuada a falta de un término mejor.

experiencia, que presupone la revolución copernicana en filosofía operada por Kant, presenta una serie de rasgos originales entre los que se cuentan el constituir algo así como un viaje de descubrimiento y por lo tanto un elemento sorpresa.

La idea es que en su propia acción el individuo descubre rasgos de sí mismo que no conocía y que no podía conocer previo a ella. No es mediante la mera introspección, sino en la reflexión acerca del curso y los resultados de su acción en el mundo que la conciencia se explora a sí misma. En este camino de descubrimiento la conciencia no consiste en la mera constatación de un modo de ser, sino en un proceso de aprendizaje en el que se modifica secuencialmente la comprensión que tiene de sí misma.

Nos limitaremos en lo que sigue a comentar los rasgos principales del apartado A que tiene por título "Autonomía y dependencia de la autoconciencia; señorío y servidumbre".[5] Se trata de alrededor de unas diez páginas acerca de las cuales contamos hoy con más comentarios, críticas y exégesis que de ningún otro capítulo de la obra y seguramente es el que mayor repercusión ha tenido particularmente en el siglo XX a partir principalmente de la interpretación de Kojève que lo ha tomado como la "figura" (*Gestalt*) central que preside la argumentación del libro (Kojève, 1947, 11ss).

En este capítulo de la sección Autoconciencia Hegel aborda un tema clave de la tradición de la filosofía política de la Modernidad. Me refiero al llamado pasaje del "estado de naturaleza" al "estado social". El planteo está relacionado estrechamente con una lectura de la obra de Hobbes, que sabemos Hegel conocía al menos desde comienzos de su época de Jena. El trabajo de Ludwig Siep acerca de la recepción y confrontación de Hegel con Hobbes en esos años resulta imprescindible para la reconstrucción histórico-filosófica del texto (Siep, 2011, 31ss).

La versión que Hegel ofrece en este capítulo acerca de la "lucha" por "el reconocimiento" es muy diferente a la que aparece en esbozos y obras anteriores. Su tema central gira en torno a conceptos precisamente como "lucha" (*Kampf*), "temor" (*Furcht*) ante la muerte violenta por parte de otro, además del contexto materialista del planteo de un sujeto que tiene un cuerpo y por lo tanto apetencias (*Begierde*), etc. Todo

[5] Una aclaración terminológica: la palabra alemana "Knechtschaft" remite etimológicamente a la noción de siervo y servidumbre, con lo cual da la impresión que Hegel se estaría refiriendo más al siervo de la gleba que al esclavo antiguo o a la esclavitud colonial moderna. Sin embargo, su uso aquí es más bien genérico y se refiere a la esclavitud, de modo que la usual traducción de la dialéctica del "amo y el esclavo" resulta correcta. Se debe tener en cuenta que en la época la palabra "Knecht" era entendida como sinónimo de "Sklave" y así aparece también en Kant. Así por ej. la traducción alemana de la *Política* de Aristóteles de la época, me refiero a la versión de Christian Garve (1799), traduce el apartado 3 del libro I (1254 a) acerca del "amo y esclavo" por "Herr und Knecht", p. 14.

parece indicar que nos enfrentamos a una nueva apropiación de los textos hobbesianos desde la perspectiva esta vez de una reelaboración de la noción fichteana de "reconocimiento" (*Anerkennung*). Si bien es cierto que Hegel lleva a cabo en el capítulo una crítica implícita a la concepción de Hobbes de la transición del "estado de naturaleza" al "estado social", también lo es, que aquí el escenario es totalmente hobbessiano y que Hegel está más cercano a Hobbes de lo que su crítica al contractualismo del último parece suponer y esto, tanto por el planteo – que comparte con Kant – de una natural hostilidad en el estado de naturaleza, como por el hecho de que – si bien no aparece aquí el modelo del contrato –hay sin embargo *un pacto o acuerdo* que asigna a cada uno su papel.

Desde el comienzo del texto hace su aparición la noción de reconocimiento que ha cobrado una amplia y renovada repercusión más allá de las mencionadas lecciones de Kojève, a partir principalmente de las interpretaciones de Siep (Siep, 1979, 36-131) y de su actualización por parte de Honneth (Honneth, 1994, 20-109).[6] "La autoconciencia es *en* y *para si* en la medida y por el hecho de que es en sí y para sí para otro; es decir, sólo como algo reconocido" (PhG, 145).[7]

La palabra castellana "reconocer" puede significar en efecto: (1) identificar algo como algo (p. ej. reconozco un amigo en una multitud), revistiendo un sentido cognitivo y descriptivo. Con esa acepción puede traducirse también la palabra alemana "*Erkennen*", pero "*Anerkennen*" además tiene (2) un sentido normativo (por ej. reconozco que Ana ha logrado sus objetivos o reconozco que Pedro es un gran médico), en este caso la palabra no solamente se refiere a algo y a alguien, sino que lo califica de acuerdo a ciertos valores. Es con esta acepción que puede traducirse la palabra alemana "*Anerkennen*". Este segundo sentido presupone al primero, puesto que para re-conocer es previamente necesario haber conocido y haber identificado aquello a que se atribuye un valor.

Reconocer, en el primer sentido, remite a objetos en el mundo. En el segundo sentido está dirigido a otros sujetos. La sección de la PhG llamada conciencia trata principalmente de la relación sujeto-mundo y contiene ya un saber introspectivo o reflexivo que comúnmente asociamos a una forma de autoconciencia (Brauer, 2014, 88-

[6] En este último caso la exégesis de la concepción del reconocimiento en Hegel ha inspirado al autor para el desarrollo de una teoría social emancipatoria alternativa a el marxismo clásico, tal como se muestra en sus numerosas publicaciones y el debate que han suscitado, pero a las que no me referiré en este contexto.
[7] La traducción de las citas de los textos de Hegel es del autor (D. B.).

90). Por el contrario, la sección llamada por Hegel autoconciencia concierne a formas de interacción con el mundo circundante y en el capítulo que nos ocupa principalmente a relaciones intersubjetivas.

Ahora bien, ¿de qué tipo de acción se trata cuando hablamos de "reconocimiento" en el segundo sentido? Aquí a su vez podemos distinguir dos modalidades. La primera (2a) implica un "reconocimiento" simétrico y recíproco, por ej. saludar. La segunda (2b) una relación asimétrica pero que implica cierta reciprocidad, como en la relación alumno-profesor o médico-paciente. Esa reciprocidad está vinculada a la expectativa de realización de determinadas acciones. Cuando esto no tiene lugar, la relación de reconocimiento se ve amenazada. El espectro de acciones de este tipo es muy amplio, desde por ej. preguntar, invitar, desafiar, etc. Ellas implican siempre cierto riesgo. Son acciones sociales cuyo desenlace no depende sólo de la conducta individual sino también de la reacción del otro o de los otros.

Otro de los sentidos (3) presupuesto en la noción de reconocimiento es cierta sensación de co-pertenencia a un ámbito común y por lo tanto la explícita o implícita exclusión de otras personas. Cabe preguntarse entonces hasta qué punto el reconocimiento *per se* implica normas universales, dado que también el capo de la mafia quiere ser reconocido como tal y esto tanto por sus subordinados, por otros mafiosos como en cierto modo también por los demás (aunque no por cierto por la policía).

En el marco de formas de Estado organizadas las acciones sociales están regladas. Así por ej. asistir a un espectáculo, comprar o vender, pasar un control aduanero son acciones que se ejercen contando con expectativas codificadas socialmente acerca de la respuesta por parte de quienes participan en ellas. Esto se ve claramente en el caso de las transgresiones cuando las reglas en cuestión están establecidas por la ley vigente y el no atenerse a ellas genera sanciones o el considerar a la acción-respuesta como "anormal" o "perturbada". Otras incluso en el marco de la vida social suponen respuestas abiertas e incertidumbre, un ejemplo paradigmático es el amor o la amistad y en la medida en que su consumación implica al menos una pretensión de reciprocidad – y de hecho Hegel ha tomado en otros escritos anteriores y posteriores a relaciones libidinales como formas de reconocimiento.

Pero en la PhG se parte precisamente de un reconocimiento asimétrico.

Ante todo, también una "lucha" es paradójicamente una forma de acción social que implica cierta reciprocidad ya que el otro u otra puede desistir de la misma.

Hegel comparte con Hobbes la idea de que lo que puede caracterizarse como "estado de naturaleza" no corresponde a una fase histórica real, sino a una ficción que puede inferirse de la situación del individuo aislado, cuando los lazos sociales no están presentes, se encuentran deteriorados o destruidos y queda librado o expuesto a su propia suerte.

A lo largo del capítulo Hegel habla de "la" autoconciencia y también de "las" autoconciencias. A lo que asistimos es a una puesta en escena de dos instancias de la vida psíquica que para Hegel – como ha mostrado ya en los 60 Georg Amstrong Kelly – definen a la "persona" repartidas entre dos personajes que sólo desempeñan en sus papeles en forma parcial los rasgos constitutivos de una conciencia de sí plena (Kelly, 1973, 193ss).[8]

Ante todo, debemos preguntarnos cuál es el detonante del conflicto que se presenta como una experiencia que transforma el modo en que la propia conciencia se entiende a sí misma. Kojève habla aquí de una lucha por puro "prestigio", una noción cercana a la del "honor" que también aparece como uno de los motivos de la lucha en Hobbes, pero tanto la noción de prestigio como la de honor presuponen un contexto social o cultural en el cual aquellas acciones consideradas dignas de admiración o que puedan lesionar la consideración de las personas están codificadas en forma menos o más explícita. Lo que otorga prestigio u honor no son los mismos actos en todas las culturas y además presuponen un tercero o terceros que califican de meritoria o reprobable la acción. Si seguimos ese criterio, quién luego aparecerá en el papel de amo no buscaría tanto ser reconocido por el esclavo, sino por sus pares ante los cuales ser poseedor de esclavos puede otorgarle mayor "prestigio". La lectura por parte de Kojève no es, por lo tanto, suficientemente "antropogénica" ya que la noción de prestigio presupone reglas sociales.

Pero en el texto no aparece ningún motivo desencadenante de la confrontación a muerte, ni una ofensa, ni una lesión, o una defensa preventiva. La sola presencia del otro se vuelve un desafío a un modo de existencia de un sujeto que ve amenazado y limitado su poder que se presenta como avasallador.

[8] Esta línea de interpretación que ve en el capítulo la escenificación de dos instancias internas a la autoconciencia entre el imperativo de las normas y el sujeto de las inclinaciones puede reconocerse también en McDowell (McDowel, 2006, 33ss)

El motivo no tiene importancia y es arbitrario (por ej. me puede molestar simplemente el modo en que alguien me mira). Lo que está en cuestión es la *experiencia de arriesgar la vida*. El hombre es presentado como el único ser biológico capaz de suicidarse. Lo cual probaría que la vida no es el horizonte último para la acción humana. Más aún asumir el riesgo de perder la vida es para Hegel una condición necesaria (aunque no suficiente) de la autonomía. En efecto, quien está dispuesto a morir no puede ser forzado o sometido. Aquí resuena la *parole* de la cercana y reciente Revolución en Francia que se ha convertido en consigna universal: "libertad o muerte".

No se tiene en cuenta en el planteo ninguna consideración casuística, por llamarla de alguna manera, en el sentido que midiendo las circunstancias del combate y las fuerzas en juego uno de los contrincantes pueda renunciar a su independencia de modo provisorio hasta encontrar una oportunidad más conveniente. El planteo es aquí a todo o nada.

A pesar de la crítica de Hegel al contractualismo en sus diferentes versiones como pacto fundacional del Estado soberano nos encontramos en estos parágrafos con cierta forma de servidumbre voluntaria que recuerda al planteo de La Boétie (La Boétie, 2014),[9] por paradójico que resulte. Como es sabido, para Hegel los teóricos del Derecho Natural se habrían servido ilegítimamente de la figura del contrato para pensar la transición hacia el estado social, puesto que este es un instrumento propio de la sociedad civil o burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), de acuerdo a su terminología posterior, que presupone una autoridad para hacer cumplir lo estipulado y además instituciones constituidas. Sin embargo, uno de ambos contendientes decide preferir la vida incluso ante la perspectiva del sometimiento y esto es presentado como una decisión "libre".

En todo caso, se trata de un acto voluntario puesto que la alternativa de aceptar la muerte posible queda abierta. Esta determinación puede deberse aparentemente a distintas razones. Por un lado, la cobardía ante la posibilidad de perder la vida, pero también la toma de conciencia de que – tal como se expresa Hegel en el texto: "la vida se presenta como la posición (*Position*) *natural* de la conciencia" (Hegel, 1972, 149). El argumento parece ser que la vida es otra de las condiciones necesarias (aunque no suficientes) de la libertad o de la conciencia en general. Una tercera razón, que no aparece en estos parágrafos, pero sobre la que cabría especular en concordancia con el

[9] El original es de 1574. Si bien Hegel no lo cita es muy probable que lo haya conocido ya que había traducciones alemanas de la época.

espíritu del capítulo, tiene que ver con lo que podríamos llamar cierta secreta sabiduría del esclavo que se vuelve por cierto en su contra, a saber, que matar al otro es matar una parte sí mismo o algo que le es consustancial, su propio ser para el otro. Esto resulta por cierto algo extraño en este contexto, pero se ve más claro en las formas de reconocimiento que he llamado libidinales de otras versiones.

Detengámonos aquí nuevamente en la noción misma de reconocimiento que Kojève traduce con su célebre y provocativa fórmula "el deseo del deseo", que le permite a su vez a su autor pensar la transición del reino animal (del deseo) a lo propiamente humano. Cabe señalar aquí que esta caracterización resulta muy poco apropiada para caracterizar la lucha entre individuos enfrentados a muerte en "estado de naturaleza". Ni el amo desea ser deseado por quien devendrá su siervo (alguien a quien en el fondo desprecia) ni éste desea que el amo lo desee, salvo en el sentido quizás de que "reconozca" las bondades de su desempeño. Lo que está en juego en este texto no es el "deseo del deseo", sino la superación del mismo, aunque no por cierto renunciando por completo a él, como aparecerá provisionalmente en el capítulo siguiente desde una perspectiva estoica. En todo caso, la noción de autonomía que empieza a esbozarse aquí supone un espacio social en el que el individuo pueda ir más allá de su dependencia natural.

Con todo, lo que Hegel establece aquí como experiencia no es la lucha en sí, sino algo implícito en ella, es decir el poner la vida en riesgo. No la idea sino la práctica del riesgo mortal, como en el juego de la ruleta rusa implica una "experiencia" por la que el individuo desafía a otro y a la vez a sí mismo.

Por razones de espacio no puedo analizar aquí los otros dos conceptos centrales que presiden la dinámica del capítulo, me refiero a la noción de "trabajo" y a la de "disciplina" (*Zucht*), que reservo para un artículo posterior. Me limitaré a señalar con respecto al primero, que evidentemente Hegel está pensando en un tipo de trabajo que poco tiene que ver con el que se ejerce en condiciones de esclavitud. En este último caso su contribución como experiencia contribuye menos a la "formación" (*Bildung)* de la conciencia que a su embotamiento. Aquí falta dar cuenta de otras dos formas de experiencia acerca de las cuales el capítulo no dice nada. Me refiero a la experiencia de la injusticia, por un lado, y a la del sufrimiento, por el otro, a las que cabe añadir la de la indignación.

Por otra parte, con respecto a la "disciplina" – un factor que Hegel utiliza también para describir la transición del "mundo oriental" al "mundo greco-romano"– el argumento según el cual el dominio despótico contribuiría a la superación del arbitrio natural, la experiencia histórica parece mostrar más bien que las diversas formas de imposición dictatorial en pocos casos conducen a una reacción, sino que predisponen en muchos casos más bien aún luego de que haya tenido lugar a la aceptación de nuevas formas de dominación.

Pero más allá de la "relativa"[10] legitimación de una dependencia transitoria, la clave del capítulo consiste en el proceso de inversión de la dependencia de tal modo que el *amo pasa a ser un instrumento del esclavo para dominar su propia naturaleza y convertirse paulatinamente en amo de sí mismo.*

La tensión dialéctica presente en la noción de reconocimiento se muestra en que por un lado, (1) implica al menos normativamente cierta reciprocidad (*Gegenseitigkeit*) entre quienes se reconocen, pero por el otro, (2) también puede indicar una jerarquía que subraya el mérito que corresponde a ciertas acciones como por ej. su carácter heroico o ejemplar que coloca a ciertos individuos en un plano diferente a quienes los reconocen. Pero esta jerarquía (3) también puede caracterizar a un grupo que se reconoce por alguna forma de privilegio.

Como sucede en el caso del saludo, en que el reconocimiento está dirigido a un grupo acotado de interlocutores cercanos, se excluye a otros, no sólo por desconocimiento sino también porque en muchos casos no se los considera dignos del mismo. La pregunta que surge entonces es, hasta qué punto el concepto formal de reconocimiento puede considerarse el punto de partida de principios morales o si, por el contrario, presupone la vigencia de los mismos en un marco institucional establecido.

Resulta paradójico que Hegel haga uso de la categoría de reconocimiento para introducir en este capítulo de la PHG una relación de dominación. Es que, como lo muestra el tratamiento de esta noción en obras posteriores, de lo que se trata no es tanto de reconocer al otro en su singularidad sino "en" el otro a la humanidad y a la aceptación de formas de realizar la libertad que sólo puede darse en el marco de instituciones sociales y políticas legitimadas por la razón que Hegel llama la "autoconciencia general" (*das allgemeine Selbsbewußtsein*) (Hegel, 1970b, 226).

[10] Hegel, 1968, 223-225.

Bibliografía

Arrese, Héctor (2019) "El reconocimiento del otro como una libertad real en el pensamiento filosófico de Fichte", *Éndoxa*, 43, pp. 115-133.

Brauer, Daniel (2014) "La conciencia como ‚microcosmos'. Acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento", *Cuadernos de Filosofía*, 63, pp. 83-95.

Damiani, Alberto (2018) "Reconocimiento intersubjetivo y derecho de resistencia en Fichte", en Assalone, Eduardo y Paolicchi, Leandro (eds.), *La cuestión del Reconocimiento. Perspectivas históricas y contemporáneas. Actas de las XVII Jornadas Agora Philosophica*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, pp. 47-54.

De La Boétie, Etienne (2014) *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, La Plata, Terramar, trad. A. A. González.

Frank, Manfred (1991) *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Francfort del Meno, Suhrkamp.

Garve, Christian (1799) *Die Politik des Aristoteles*, Breslau, W.G. Korn.

Kojève, Alexandre (1947) *Introduction à la lectura de Hegel*, Paris, Gallimard

Hegel, G. W. F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces

_____ (1968) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart, Holzboog.

_____ (1970a) *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, en *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 4, Francfort del Meno, Suhrkamp.

_____ (1970b) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 7, Francfort del Meno, Suhrkamp.

_____ (1970c) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, en *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 10, Francfort del Meno, Suhrkamp.

_____ (1972) *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), tomo 3, Francfort del Meno, Suhrkamp.

Honneth, Axel (1994) *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfort del Meno, Suhrkamp.

Kelly, Georg Amstrong (1973) “Bemerkungen zu Hegels Herrschaft und Knechtschaft”, en Fulda, Hans Friedrich y Henrich, Dieter (eds.), *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Francfurt del Meno, Suhrkamp, pp. 189- 216.

McDowell, John (2006) “The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of „Lordship and Bondage’ in Hegel’s *Phenomenology*”, en Deligiorgi , Katerina (ed.) *Hegel: New Directions*, Chesham, Acumen, pp. 33-48

Pippin, Robert B. (2011) *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton y Oxford, Princeton University Press.

Rendón, Carlos (2007) “La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta”, *Ideas y Valores*, 156, 33, pp. 95-112.

Ricoeur, Paul (2004) *Parcours de la reconnaisssance. Trois études*, Paris, Stock.

Riedel, Manfred (1965) *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, Kohlhammer.

Siep, Ludwig (1979) *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo-Munich, Alber.

_____ (2011) “La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena”, *Estudios de filosofía*, 43, pp. 31-84, trad. Damián Rosanovich.

Smith, Joel (2020) *Self-Consciousness*, en https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness/

Kant: Los horizontes del conocimiento y el ejercicio del pensar. Consideraciones desde una perspectiva pragmática

María Elena Candioti (UNL – UNER)
candiotimariaelena@gmail.com

Nos proponemos en este trabajo analizar en la filosofía kantiana la idea de "horizonte del conocimiento", en cuanto a lo que el hombre *puede* conocer, lo que *tiene permitido* y lo que *debe* saber. Lo que queremos mostrar es que la cuestión del alcance del conocimiento humano y sus pretensiones de verdad concierne no sólo al plano epistémico sino que se vincula a decisiones y prácticas atinentes a lo que el hombre "hace" de sí mismo; se dirime así entre la crítica y la perspectiva pragmática encuadrándose en un modo de filosofar que Kant ha llamado cosmopolita en cuanto concierne al sentido de la vida humana en el mundo y, en definitiva, a la relación de todo conocimiento y uso de la razón con el propósito final de la razón humana.

1. La idea de horizonte en el marco de la filosofía kantiana

Tomaremos como punto de partida del análisis la noción de horizonte del conocimiento tal como se presenta en la *Lógica Jäsche*. Esta obra tiene el carácter especial de estar vinculada directamente a la docencia ejercida por Kant desde el año 1756. Su lectura resulta algo dificultosa, no sólo porque los textos no tienen siempre la suficiente explicitación, sino también porque su contenido en buena parte no parece corresponder a lo que se entiende por lógica formal. El material recogido por Jäsche ha sido objeto de juicios muy diversos, precisamente porque se observan en el pensamiento kantiano algunas ideas aparentemente en pugna que han sido interpretadas como contradicciones y oscuridades resultantes de la recopilación.[1] Entendemos sin embargo que más que contradicciones resultantes de un trabajo poco prolijo, lo que aquí se expresa es la tensión entre las condiciones ideales de racionalidad y lo que se debe y se puede hacer en esta dirección, tensión propia de la condición humana.

[1] Dado que el libro aparece aún en vida de Kant (1800) puede admitirse que contaba con su aval y que el interés de Kant respondía a ciertos objetivos Sobre las opiniones controvertidas acerca de la *Lógica*, *cf.* el *Prefacio* de Hinske, Norbert a la mencionada obra (Kant, 2000, 9).

La idea de "horizonte" resulta clave para analizar esta cuestión. Pero ¿cómo entender que esta idea sea un tema relevante en un tratado de lógica? Si tenemos en cuenta el rigor con que Kant establece la delimitación de la Lógica formal en la *Crítica de la Razón Pura*, advirtiendo que autorizar a las ciencias a invadirse mutuamente no es ampliarlas sino desfigurarlas, esta ampliación puede ser en primera instancia desconcertante.[2] Más aún cuando en la *Lógica Jäsche* se separa claramente de las posiciones psicologistas y de la tradición de la lógica de Port Royal. La lógica formal es definida allí como un *canon* para el uso correcto del entendimiento y de la razón en general, atendiendo a la mera forma; es ciencia a priori de las leyes necesarias del pensamiento; no en sentido subjetivo, según principios empíricos (referidos a cómo piensa el entendimiento) sino en sentido objetivo: cómo debe pensar (Kant, 2000, 84). No es un arte heurístico ni un *organon* de la verdad, aunque es indispensable en la instancia crítica, para juzgar tanto a la razón común como a la especulativa, para hacerla correcta y concordante consigo misma.[3]

¿Cómo explicar entonces que en el *Manual de Lógica* se realice una ampliación a cuestiones antropológicas y pragmáticas? Estas cuestiones conforman una especie de propedéutica a la lógica formal en sentido estricto, en la que se expresa la preocupación por superar los prejuicios en orden a un depurado ejercicio de la racionalidad humana y también por delimitar sus horizontes. Presentados bajo el título de *Introducción*, estos temas tal vez constituyan lo más relevante de la obra. Y si bien se retoma allí el interés de la lógica ilustrada (Thomasius, Wolff y especialmente Meier) por una disciplina "orientadora" de la razón, sería simplista explicar la inclusión de esta temática por una continuidad con la tradición. Más allá de eso, creemos que la presencia de estas cuestiones no puede atribuirse a una persistencia rutinaria, simple lastre o residuo, sino más bien a un reconocimiento de su especial fecundidad. En ellas se hace manifiesta la concepción kantiana de la filosofía y el valor que se reconoce a lo que el hombre "hace de sí mismo". Es significativo que Kant encomendase a su discípulo la preparación del texto para su publicación (1800) en la última etapa de su vida, en fecha cercana a la aparición de la *Antropología en perspectiva pragmática (1798)* y la *Pedagogía (1803)*.

[2] En la *Crítica de la Razón Pura*, la caracterización de la Lógica formal alcanza su expresión más lograda, precisamente en cuanto la distingue de la Lógica trascendental (A54/B78) (Kant, 1998, 94-95). Para un análisis de las concepciones de Lógica que aparecen en las obras kantianas ver el minucioso *Estudio preliminar* de Vázquez Lobeiras, María Jesús a la *Lógica Jäsche* (Kant, 2000, 12-67).
[3] Es una doctrina y no un mero instrumento de las facultades cognoscitivas (Kant, 2000, 87).

Parece razonable entonces atribuir a estas obras un interés compartido y sostenido en el tiempo.

En la caracterización del saber filosófico que Kant presenta en esta *Introducción* se reitera la distinción que aparece en la *Crítica de la Razón Pura* entre acepción escolar y la filosofía en su acepción mundana o cosmopolita encuadrándola ahora en un marco antropológico.[4] Como sabemos, mientras que la primera consiste en una sistematización de conceptos, la filosofía en su acepción mundana es la ciencia de los fines últimos de la razón humana; es este concepto el que le confiere su *dignidad.* Es además la única que tiene un valor intrínseco y confiere en principio valor a los otros conocimientos. En este sentido, la filosofía mundana es una doctrina de la sabiduría y el filósofo no es un mero técnico de la razón, sino un *legislador;* por esto*,* la filosofía "in sensu cósmico" se puede denominar también *ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón,* entendiendo por máxima el principio interno de la elección entre diversos fines. La filosofía en sentido cosmopolita es así "la ciencia de la relación de todo conocimiento y de todo uso de la razón con el propósito final de la razón humana, al que, en tanto que supremo, están subordinados todos los otros fines y en el que concurren para la unidad" (Kant, 2000, 92).

Planteada de este modo, la tarea del filósofo se presenta ardua: no es suficiente la adquisición de conocimientos, por rigurosos y fundados que éstos sean, sino que debe atender también a las condiciones en el uso de todos los medios en relación con cualquier fin. Kant entiende que los conocimientos por sí solos no bastan si no hay un adecuando enlace entre ellos, y si no se logran las capacidades que permiten la unidad y la comprensión de la concordancia de los mismos con los fines supremos de la razón humana. Es esta relación entre estos fines y los modos en que se desarrolla y organiza el conocimiento, lo que da lugar a la pregunta por el horizonte. En función de este interrogante el filósofo debe poder determinar: 1) las fuentes del saber humano, 2) la *extensión* del uso posible y útil de todo saber, y finalmente, 3) los límites de la razón.

2. La pregunta por el horizonte en perspectiva crítica y perspectiva pragmática

[4] Kant pretende precisar el campo de esta filosofía cosmopolita con aquellas preguntas (que aparecen también en la *Crítica de la razón pura (*A805/B833), entendiendo que en definitiva todas se resuelven en el campo de la antropología (Kant: 2000,92).

En la *Crítica de la razón pura,* la idea de horizonte pretende dar cuenta de un ordenamiento lógico que abre un campo unificado y diverso a la vez. Kant usa este término analógicamente para "ilustrar" la búsqueda de sistematización de conocimientos.

> Todo concepto –dice- puede ser considerado como un punto que, en cuanto lugar de un observador, posee su horizonte, es decir, un número de cosas representables desde el mismo y, por así decirlo, dominarlo con la vista. Dentro de ese horizonte tiene que poder señalarse una infinita multitud de puntos desde cada uno de los cuales se domine, a su vez, un panorama más reducido (A658/B686) (Kant, 1998, 540).

El horizonte lógico se estructura en conexión con las funciones de la razón; los principios que rigen esta estructuración son los de *homogeneidad*, de *variedad según especies inferiores* y el de *afinidad* de todos los conceptos. El primero impide que nos dispersemos en una multitud de géneros originarios distintos; el segundo, restringe la tendencia a la uniformidad y nos hace distinguir las diferentes formas específicas. El tercero, enlaza las dos anteriores y prescribe buscar homogeneidad en medio de la extrema multiplicidad, suponiendo la continuidad de las formas. Teniendo en cuenta estos principios puede suponerse un horizonte universal que contiene, unifica y organiza a todos los demás.

Ahora bien: *estos principios lógicos suponen una ley trascendental* (A654/B682) (Kant, 1998, 537). No es solo un ordenamiento metódico sino que responde a una exigencia de la razón. Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de ideas. Proyectamos nuestro entendimiento más allá de toda experiencia dada y queremos para él la mayor ampliación posible. "Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr es la sistematización del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento concreto en partes y que contiene las condiciones que determinan a priori la posición de cada parte, así como su relación con las demás" (A645/B673) (Kant, 1998, 532). Esta idea postula una unidad completa gracias a la cual el conocimiento no se presenta como un mero agregado fortuito, sino como un todo ligado por leyes necesarias. Lo notable de estos principios trascendentales –dice Kant-

es que, aunque contengan ideas orientadas a poner en práctica el uso empírico de la razón, y que este uso solo puede seguirse "asintóticamente" (es decir, aproximándose a ellas sin alcanzarlas nunca) poseen, en cuanto proposiciones sintéticas a priori, una validez que, aunque indeterminada, es objetiva; estos principios sirven, además, como regla de la experiencia posible. "Empleados como principios heurísticos, dan también buenos resultados en la elaboración de la experiencia…" (A664/B692) (Kant, 1998,543). Estos principios *no están vinculados a la constitución del objeto,* sino que derivan del interés de la razón con respecto a cierta forma de *perfección del conocimiento del objeto.* El ideal de perfección orienta así el proceso de conocimiento hacia su máxima determinación, permitiendo además la valoración del mismo.[5] De acuerdo a esto, podemos decir que la noción de "horizonte" aparece como el recurso intuitivo que permite comprender la configuración de un espacio de conocimiento a partir de un punto, estructurado por la razón según principios de homogeneidad, diversidad y afinidad. Dicha estructuración supone la proyección de una unidad ideal que funciona *como regla y arquetipo confiriendo sentido.*

Cuando el análisis de la noción de horizonte se realiza desde una perspectiva pragmática -es decir, en relación a lo que el hombre hace de sí mismo, con otros, en el mundo- cobra una nueva significación. Las notas que caracterizan el horizonte (unidad, diversidad y prosecución de un ideal de "completud") siguen siendo indispensables, pero hay que verlas ahora desde una nueva óptica. La pregunta que en la *Introducción* a la *Lógica* define esta orientación es cómo precisar "la adecuación de la magnitud del conjunto de los conocimientos a las aptitudes y propósitos del sujeto" (Kant, 2000,103).

En relación al *sujeto*, habrá que precisar en primera instancia la congruencia de los límites del conocimiento humano con los límites de la entera perfección humana, esclarecer qué puede saber el hombre en general como hombre; en este caso se trata de un horizonte *universal.* Pero puede considerarse también la determinación de un horizonte *privado*, dependiendo de condiciones de vida, situación social, sexo, edad., etc. Cada hombre tiene su horizonte de conocimiento de acuerdo a sus facultades, sus expectativas y propósitos específicos (Kant, 2000, 104). Por lo tanto, este horizonte será diferente según la amplitud, la situación o el punto de vista, y según se privilegien los conocimientos que son de interés del entendimiento, del sentimiento o del interés de la

[5] Kant afirma que las ideas "contienen cierta completud a la que no llega ningún conocimiento empírico posible. Con las ideas la razón persigue tan sólo una unidad sistemática a la que le interesa aproximar la unidad empírica posible sin jamás conseguirlo plenamente" (A568/B596) (Kant, 1998,485).

voluntad (en cuanto a la influencia que pueden tener ciertos conocimientos sobre la moralidad).

Si bien la amplitud de nuestros conocimientos y su ordenamiento son una instancia fundamental en la configuración del horizonte privado, hay que ponderar también las diversas formas de perfección (*Vollkommenheit*) que éstos alcanzan y en relación a qué se las considera tales. Kant nos invita a reflexionar sobre estas perfecciones, haciendo especial hincapié en que esto no puede realizarse en abstracto sino considerándolas a partir de una adecuada ponderación de lo que cada hombre hace de sí mismo. Respecto a cada perfección se encuentra *un propósito y un modo de coincidencia con el mismo.* Si es acorde con las leyes de del entendimiento se trata de una perfección lógica; ésta es prioritaria fundándose en su coincidencia (*Übereinstimmung*) con el objeto, y por lo tanto en leyes de validez universal, pudiéndose juzgar según normas a priori. Pero puede darse también respecto al conocimiento una perfección *estética* consistente en la coincidencia con la sensibilidad particular del hombre, la cual contiene el fundamento de una complacencia compartida; y aunque no haya en este caso leyes objetivas universalmente válidas que permitan juzgar de manera universal para todos los seres pensantes, hay leyes universales de la sensibilidad que tienen validez subjetiva para el conjunto de la humanidad.

Esta distinción pone de manifiesto una tensión que da lugar a un debate aún abierto en la filosofía contemporánea.

> Ciertamente –observa- entre la perfección lógica y estética de nuestro conocimiento subsiste en general siempre una especie de antagonismo que no se puede eliminar del todo. El entendimiento desea ser instruido, la sensibilidad animada: el primero apetece comprensión, la segunda expresividad. Si los conocimientos deben instruir, entonces han de ser rigurosos; si al mismo tiempo deben entretener, entonces tienen además que ser bellos. Si una exposición es bella pero trivial, entonces puede complacer solamente a la sensibilidad, pero no al entendimiento; si es, por el contrario rigurosa pero seca, entonces, puede complacer al entendimiento, pero no a la sensibilidad (Kant, 2000, 101).

En el caso del conocimiento se pueden dar dos propósitos: *aprender* y *recrearse*, o ambos a la vez. Kant reconoce que las necesidades de la naturaleza humana y el objetivo de comunicabilidad y "popularidad" requieren muchas veces que se combinen ambas perfecciones procurando perfección estética a aquellos conocimientos susceptibles de la misma; sin embargo, inclina la balanza a favor de la objetividad. *La perfección lógica es la base de todas las perfecciones y no puede ser sacrificada o*

pospuesta en función de ninguna otra. Nadie puede esperar progresar en el conocimiento si no lo ha dotado del fundamento objetivo; "nadie adorna una casa –dice-sin que esta tenga la firmeza conveniente" (*Refl. 1770*) (Kant, 2000, 101). Hay que ser cautelosos con los estímulos y el recurso a la emoción, con la producción de "efectos" en la sensibilidad, porque esto traslada rápidamente la atención a las instancias particulares, con consecuencias muy negativas para las perfecciones *lógicas* del conocimiento.

Estas perfecciones lógicas son pensadas en simetría a la tabla de los juicios[6]. Lo que se presenta como una clasificación –por cierto engorrosa- resulta más bien una ponderación de estas perfecciones en relación a la determinación del horizonte. Si bien interesa la *magnitud* de mismo desde un punto de vista extensivo, considerando tanto la amplitud y diversidad de los conocimientos, también se pondera desde un punto de vista *intensivo* la fecundidad de un conocimiento, es decir su capacidad para causar múltiples y relevantes consecuencias; resulta por lo tanto relevante la aspiración a la *calidad* del conocimiento, su claridad y distinción en orden a su "completud". Pero ante todo y fundamentalmente, como ya se ha señalado, la configuración del horizonte requiere conexión interna, organización, sin la cual lo sabido no sería más que una mera "rapsodia". La pura diversidad sin unidad no puede satisfacernos, por eso *la perfección principal es la verdad, ya que es el fundamento de la unidad por medio de la relación de nuestro conocimiento con un objeto y no solo una unidad fundada en la subjetividad.* Kant en esto es estricto, y disipa cualquier confusión respecto a lo que significa la determinación de un horizonte particular de conocimiento: que se atienda a la particularidad, a las aptitudes y propósitos del sujeto, no puede dar lugar a subjetivismos que sólo tengan como sostén opciones privadas renunciando a las instancias de fundamentación que requiere la certeza objetiva.

3. La delimitación del horizonte y el ejercicio del pensar

Es importante ver que la configuración del horizonte no implica solo apertura y organización sino también *ponderación de límites,* ya sean éstos propios de nuestra

[6] Las perfecciones lógicas son precisadas según la *cantidad,* según su según su *relación* con el objeto, según la *cualidad* y según la *modalidad.* Un conocimiento es perfecto lógicamente según la cantidad cuando posee *universalidad objetiva* (universalidad del concepto o de la regla); según la cualidad, cuando posee *distinción objetiva*; según la relación, cuando posee *verdad objetiva* y según la modalidad, cuando posee *certeza objetiva*.

finitud o autoimpuestos en relación a los objetivos a lograr. Esta demarcación es para Kant indispensable, y concierne a la valoración y determinación de lo que el hombre *puede* saber, le *está permitido* saber y *debe* saber" (Kant, 2000, 104). En función de esta determinación pueden precisarse límites respecto a: 1) lo que "no se puede saber" debido a la finitud de la condición humana; 2) lo que "no está permitido saber" de acuerdo a nuestro propósito (lo que es inútil, o lo que es demasiado engorroso sin cumplir por ello con ningún objetivo); 3) lo que "no debemos saber", es decir, aquello que es perjudicial para nosotros (dogmas, por ejemplo) y "saberes" que obturan el proceso. Con esto se pretende no sólo orientar al pensamiento, evitando desvaríos e ilusiones, sino también evitar la dispersión y una acumulación estéril. Estas últimas restricciones valen solo *relativamente* con respecto a este o aquel propósito privado particular y pueden ser modificadas según se vislumbre su utilidad (Kant, 2000, 105-106).

Esta delimitación del horizonte particular, de especial importancia en los procesos de formación, tiene que ser pensada en articulación con la entera perfección humana. Por una parte, debe tenerse en cuenta el horizonte absoluto del género humano en su conjunto, según el pasado y el porvenir; por otra, habrá que examinar con detenimiento respecto a qué parte del conocimiento se posee mayor capacidad o complacencia, qué resulta necesario conocer en relación a ciertas obligaciones y qué se muestra como incompatible con ellas. Kant nos da algunas pautas que revelan tanto la exigencia de autenticidad y autodeterminación como la de rigor, mostrando la conveniencia de no variar con ligereza y frecuencia de manera azarosa. Es estricto en cuanto a la extensión, recomendando no ampliar o limitar excesivamente el conocimiento sin tener en cuenta la posición que adopta nuestra ciencia en el horizonte de la totalidad del conocimiento; y si bien admite que debe ampliarse más que reducirse el horizonte, su consigna es evitar la mera acumulación y la intromisión de prejuicios. Está claro que para Kant, el proceso de ilustración no significa acopio y extensión en los conocimientos, sino un uso crítico de los mismos[7]; y esto implica discernimiento y exclusión de lo que perturba.

[7] Así puede constatarse también en la *Crítica de la Razón Pura*, "…vayamos a casos donde los límites de nuestro conocimiento posible son muy estrechos, la tentación de formular juicios, grande, la ilusión que se ofrece, muy engañosa, y los prejuicios derivados del error, considerables. En esto casos, aunque el elemento negativo de la instrucción sirve solamente para preservarnos de los errores, cobra una importancia superior a muchas informaciones positivas capaces de ampliar nuestro conocimiento" (A 709/B 737) (Kant, 1998,572).

Especialmente, debe tenerse en cuenta en esta delimitación de qué manera los conocimientos se orientan (o no) al cumplimiento de determinados propósitos vinculado a la vida en el mundo, con otros. Es notoria la dureza de Kant no sólo con respecto a una erudición excesiva sino también respecto a ciertas desviaciones o "degeneraciones" en relación con el saber, tales como la *pedantería* y la *galantería.* "Una se ocupa de las ciencias meramente para la escuela, limitándola de este modo respecto a su uso; la otra, se ocupa de las mismas sólo para el trato personal o para el mundo y las limita en relación a su contenido" (Kant, 2000, 108). Tal como caracteriza estas desviaciones es pedante aquel erudito engreído, sin conocimiento del modo en que puede acercar su saber a las personas, o bien, aquel que tiene habilidades pero sólo en lo formal, no según el sentido y los fines del saber. Limitado en relación con el núcleo de las cosas, el pedante no ve más que la vestimenta o la corteza. "Es la imitación desafortunada o la *caricatura* de la *mente* metódica. Se puede llamar, por lo tanto, pedantería también a la meticulosidad cavilosa y la precisión inútil (micrología) en lo formal" (Kant, 2000, 109).

De ninguna manera estas observaciones indican un rechazo de la precisión y rigurosidad; lo que se objeta es el rigor *afectado*, del mismo modo que se rechaza la galantería en búsqueda de la aprobación del gusto. Evitar la pedantería no implica una restricción del conocimiento; todo lo contrario, se requiere un conocimiento amplio que abarque no solo una ciencia específica sino también *conciencia respecto al uso de la misma, y conocimientos mundanos referidos a las preferencias e inclinaciones de los hombres.* "De ahí que sólo el verdadero erudito puede librarse de la pedantería, que es siempre la cualidad de una mente limitada" (*Ibid.*). La búsqueda de perfección en nuestros conocimientos implica rigor de escuela a la vez que comunicabilidad, evitando que ésta resbale hacia la banalización y la superficialidad. Sin precisión y rigurosidad, la ciencia no sería más que retruécano y galanteo; y estas condiciones siguen sustentando el saber aunque se busque expresarlo de tal manera que pueda ser compartido.

Este requerimiento de *comunicabilidad* no es simplemente condescendencia con la capacidad de comprensión del público, sino reconocimiento de la necesidad de integración de diversos puntos de vista. El examen de un conocimiento desde un punto de vista de especialista, puede ser unilateral y muchas veces no da lugar a la confrontación con otras perspectivas. La academia también tiene sus prejuicios –señala Kant- igual que el sentido común, y lo uno corrige a lo otro.

A una mirada desprevenida, esta serie de advertencias y recomendaciones pueden parecer un manual de consejos respecto a situaciones particulares; o en una lectura más desconfiada, las pautas de delimitación del horizonte pueden ser interpretadas como un medio de disciplinamiento. Nada de eso. Curiosamente, estas restricciones son pensadas por Kant en función de una formación del ser humano en *la conquista de su autonomía.* No se trata de la imposición heterónoma de un horizonte. Kant expresamente aclara que no se debe medir el horizonte de otros por el propio, ni considerar inútil lo que no nos es útil a nosotros; querer determinar el horizonte de otros sería temerario –sostiene- ya que no se conocen suficientemente, por un lado, sus capacidades y, por otro, sus intenciones.

La demarcación del horizonte se vincula así de manera directa a un proceso de formación de sí mismo que responda a las reglas universales del pensar[8] procurando: a) facilitar el acceso al pensamiento maduro, liberándolo de prejuicios, de supersticiones y convicciones arraigadas en la tradición, a la vez que se lo instruye y cultiva; b) posibilitar un horizonte de intersubjetividad y comunicabilidad en el que se generen espacios de confrontación; y finalmente, c) promover el ejercicio de un pensamiento consecuente, orientado a la unidad que la razón reclama.

El proceso que media entre lo que el hombre es de hecho y el ideal de humanidad al que se aspira es abordado por Kant en la *Antropología* pero también tema central de sus textos pedagógicos.[9] Sólo por la educación el hombre llega a ser hombre – afirma categóricamente (Kant, 2009, 31). El sujeto autónomo no es un hecho; es, para el sujeto sometido a condiciones que no dependen de su pensamiento y de su acción, un ideal a realizar que se manifiesta en una racionalidad interesada en el logro de su plenitud. La delimitación del horizonte del conocimiento es parte de un proceso de formación más amplio en el que se instituye un diálogo – no exento de tensiones- entre la facticidad del ser humano y la idea de humanidad como idea reguladora (A 569) (Kant, 1998, 486). El ideal, en sí inaccesible, configura el horizonte de un movimiento progresivo hacia la autonomía cuyo proceso tiene siempre las marcas de la finitud y de una cierta heteronomía.

[8] "La máxima de pensar por sí mismo se puede llamar modo de pensar ilustrado- aclara Kant-; la máxima de trasladarse en el pensamiento a puntos de vista ajenos, modos de pensar ampliado, y la máxima de pensar siempre de acuerdo consigo mismo, modo de pensar consecuente o franco" (Kant, 2000, 117).

[9] Los textos sobre educación consisten en notas de clase reunidas por Rink, y abarcan cuatro cursos dictados entre 1776 y 1787. La obra fue publicada por Rink en 1802 y reconocida por Kant.

Esta tensión entre la autonomía buscada y las intervenciones heterónomas que contribuyen a lograrla es lo que le hace decir a Kant que la educación es una tarea de las tareas más arduas y difíciles ante las que se encuentra el hombre. Veamos algunas de estas dificultades:

a- Se ha dicho que la determinación del horizonte privado se encuadra en un proceso de formación orientado al logro de la autonomía. Si bien Kant recomienda que el horizonte se determine tempranamente, también señala que esto sólo puede darse cuando uno sea capaz de definirlo por sí mismo. Esto indica que la maduración en el ejercicio del pensar es una condición para la determinación del horizonte, puesto que requiere valoración de fines, consideración de límites y toma de decisiones.[10] ¿Cómo entender esto? El mencionado proceso de formación requiere una relación asimétrica, en cuanto el logro de la autonomía requiere instrucción y disciplina, y por tanto heteronomía; pero este es justamente uno de los puntos más conflictivos ¿Cómo articular la coacción que resulta de la aplicación de las normas con la capacidad del ser humano de servirse de su libertad (Kant: 2009, 48)? Se puede argumentar que la coacción se inscribe en el proceso que *conduce* al uso auténtico de la propia libertad; que no tiene otro fin que liberarnos de la imposición de inclinaciones y deseos que nos apartan de las reglas y nos impiden discernir; pero este argumento no resuelve el conflicto, dado que las imposiciones no son siempre tan visibles, se filtran a través de pautas y formas de vida vigentes y muchas veces se ocultan en posiciones aparentemente liberadoras.

b- Por otra parte, la determinación del horizonte individual en su relación con el horizonte de la humanidad da lugar a otro nudo de problemas. Si esta determinación se inscribe en el marco de un proceso de formación orientado a la realización de lo humano, tenemos que convenir que cada individuo no puede hacerlo solo, que no es un proceso aislado, sino que intervienen otros hombres que a su vez ya han recibido una formación; por eso se trata de una tarea y un proyecto a que se extiende más allá de lo que cada hombre hace para realizarse a sí mismo. Kant pone en manos de seres libres el proceso de actuar en prosecución de una idea nunca totalmente lograda que orienta y organiza el horizonte de una tarea en común, una tarea de la cual deben hacerse responsables las sucesivas generaciones. Por un lado puede objetarse la concepción

[10] En la juventud se acumulan los conocimientos, en la edad madura se procura enjuiciar su valor. Por esto en la juventud no podemos determinar nuestro horizonte por nosotros mismos (Kant, 2000, 104).

lineal del proceso y el optimismo kantiano en su apuesta a "que cada generación sucesiva dé un paso más hacia el perfeccionamiento de la humanidad" (Kant, 2009, 32).

En su madurez nuestro filósofo sabe que en ese enlace de horizontes en una tarea común se esconden muchas desviaciones; uno de los focos de su preocupación es la formación de las generaciones adultas y especialmente el modo en que inciden sus aspiraciones. Para orientar un proceso de formación se requiere entendimiento y capacidad crítica; sin embargo no siempre sucede así –observa con pesar- ya que los padres quieren que sus hijos se desempeñen bien en el mundo y los gobernantes consideran a sus súbditos como instrumentos de sus intenciones (Kant, 2009, 38). Ningún modelo de perfección determinado puede imponerse de acuerdo a concepciones dogmáticamente aceptadas –lo cual supondría autoritarismo- ni como el plan eficientista de adaptación a la sociedad vigente. Lo que el hombre "hace de sí mismo" no es del orden técnico, ni los fines a lograr deben ser impuestos desde las instancias de poder. "El hombre puede ser, o solamente adiestrado, amaestrado, instruido mecánicamente, o realmente ilustrado. Se amaestran perros, caballos y se pueden amaestrar también hombres…" –constata en la *Pedagogía* (Kant, 2000, 42). Pero con el adiestramiento –agrega inmediatamente- no se ha logrado el objetivo; nos hemos apartado del sentido de un auténtico proceso de formación en el que se aprende a pensar, y por lo tanto del propósito final de la razón humana.

Señalar estas dificultades y posibles trabas en la articulación de horizontes (dificultades que persisten en nuestros días tal vez bajo otras formas) no debe conducir al pesimismo y a la resignación. "Nada hay más pernicioso e indigno de un filósofo que la plebeya apelación a una presunta experiencia contradictoria" (A316/B373) (Kant, 1998, 312). Precisamente porque hay obstáculos y desviaciones es indispensable la tarea crítica, en esa especie de diálogo entre lo que el hombre es y lo que debería ser. Diálogo que supone la falta de coincidencia entre el hecho y la idea, pero también una práctica sistemática de reducción de esa diferencia.

Bibliografía

Kant, Immanuel (1998) *Crítica de la Razón Pura, [1781/1787],* Madrid, Alfaguara, trad. Pedro Ribas.

_____ (1991) *Antropología en sentido pragmático [1798]*, Madrid, Alianza, trad. José Gaos.

_____ (2000) *Lógica. Un manual de lecciones [Jäsche, 1800]* Madrid, Akal, trad. María Jesús Vázquez Lobeiras.

_____ (2009) *Sobre Pedagogía. [1803]* Ed. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, trad. Oscar Caeiro.

La dimensión política de la intersubjetividad en Erhard y Fichte

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

En su *Fundamento del derecho natural* (1796-1797), Johann G. Fichte presenta una teoría que explica el origen de la autoconciencia a partir del reconocimiento intersubjetivo. Hay al menos dos razones que vuelven a esta teoría altamente significativa para la investigación histórico-filosófica. Por un lado, esta teoría es una novedad frente a las concepciones filosóficas anteriores de la autoconciencia. Por ejemplo, frente a la noción de apercepción que Gottfried Leibniz formula en su *Monadología*, donde cada mónada se encuentra encerrada en sí misma sin un contacto directo con las otras y, por lo tanto, donde la autoconciencia surge en ciertas mónadas sin que medie una relación intersubjetiva. Otro ejemplo que ilustra la novedad de la teoría fichteana mencionada es la noción de apercepción trascendental que Immanuel Kant introduce en su *Crítica de la razón pura*, en la que no interviene ninguna relación intersubjetiva como condición de posibilidad de la autoconciencia. Por otro lado, la teoría fichteana sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia resulta significativa también como un antecedente del tratamiento que Georg W. F. Hegel ofrece de la cuestión en su *Fenomenología del espíritu*.

En el presente trabajo intentaré llamar la atención sobre la relación entre la mencionada tesis sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia y la doctrina filosófico-política sobre el derecho de resistencia, elaborada por algunos representantes de una corriente que los historiadores denominan tanto *Frühliberlismus* como *Spätaufklärung*. Para ello, empezaré indicando, breve y esquemáticamente, las posiciones del debate de la época sobre ese derecho, para ubicar en el mismo a Fichte y a Johann B. Erhard (1). Luego presentaré la defensa que realizan estos autores del mencionado derecho de resistencia (2). A continuación, conectaré este derecho con la célebre teoría fichteana sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia (3). Por último, extraeré algunas conclusiones referentes a la necesidad de incorporar la obra de Erhard en la interpretación de la teoría fichteana sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia.

1. El debate sobre el derecho de resistencia al poder político tiene una larga historia en la filosofía occidental. La Revolución Francesa reinstaura este debate adscribiéndole ese derecho a dos sujetos en parte superpuestos y no del todo coincidentes: el ser humano y el pueblo. En la versión alemana de este debate se pueden distinguir, a grandes rasgos, tres grandes tendencias. En los extremos pueden ubicarse, por un lado, los discípulos de Edmund Burke, que traducen al alemán casi inmediatamente sus *Reflexiones sobre la revolución francesa* e intervienen en el debate impugnando el mencionado derecho. En el otro extremo del arco político ideológico se ubican los jacobinos alemanes, una tendencia muy activa en algunos principados (*cf.* Reinalter, 1981). Por último, entre estos dos extremos puede identificarse todo un espectro heterogéneo de filósofos, ensayistas y publicistas que los historiadores denominan tempranos liberales o ilustrados tardíos.

Esta diferenciación de tres grandes tendencias no carece de inconvenientes, ya que sus límites se vuelven borrosos en el caso de algunos protagonistas del debate, cuyas posiciones resultan difíciles de encasillar. Por ejemplo, en el centro liberal-ilustrado hay figuras como Reinhold o Jacobi, en cuyos escritos pueden encontrarse tanto elementos liberales como reaccionarios. Ocurre algo análogo con las figuras de Erhard y de Fichte, cuya localización entre el liberalismo y el jacobinismo resulta difícil de determinar. Sin embargo, a pesar de las mencionadas dificultades de esta diferenciación del campo ideológico en el debate alemán sobre la Revolución Francesa, una breve caracterización de estas tendencias puede resultar útil para contextualizar la cuestión de la relación entre la tesis sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia y la doctrina filosófico-política sobre el derecho de resistencia.

El jacobinismo se desarrolla en Alemania desde comienzos de la Revolución Francesa. Su organización militante en clubes políticos parece replicar el modo parisino, tanto como los puntos principales de su programa político. Estos pueden resumirse en el objetivo de la transformación revolucionaria del Estado y la sociedad, el intento consecuente de organizar y movilizar hacia ese objetivo a las clases subordinadas y el rechazo de cualquier cooperación con el poder dominante. En el plano social, ese poder se identifica con el estamento nobiliario y en el plano político con la monarquía absoluta, asimilada a una forma de despotismo.

Si se atiende a las diferencias con esta tendencia jacobina, los liberales ilustrados se proponen como objetivo la instauración de una monarquía constitucional, que permita un programa de transformaciones graduales, orientadas, desde abajo, por la

libre discusión ideológico-política en el plano de la opinión pública y, desde arriba, por el poder reformista del monarca. Si se atiende, en cambio, a las diferencias de los liberales ilustrados con los publicistas contrarrevolucionarios, un buen punto de partida son los textos de estos últimos que desataron la polémica sobre la legitimidad de la Revolución Francesa; a saber, el *Staatskunst* de Tieftrunk y las *Untersuchungen über die französische Revolution* (1792) de August W. Rehberg.

Las respuestas a estos textos son diversas. Kant, por ejemplo, sostiene que la ilustración no conduce a la revolución e impugna el derecho de resistencia. Fichte intenta deducir el derecho a la revolución partiendo de la idea filosófica del yo nouménico. Erhard inicia una polémica interna en lo que puede denominarse el ala izquierda del kantismo político, mediante una reseña del libro de Fichte sobre la Revolución Francesa, donde muestra las limitaciones de distintos aspectos de su doctrina, tales como el derecho de propiedad privada, la noción de estado de naturaleza y la idea de contrato social. La indicación de estas limitaciones lo conducen a atribuirle al pueblo, bajo determinadas condiciones, no sólo el derecho, sino también la obligación moral de realizar una revolución. A diferencia de los jacobinos, estos tres autores no pretenden la abolición de la monarquía; sin embargo, a diferencia de los publicitas reaccionarios, pretenden hacer extensiva la obligatoriedad de las leyes incluso para los señores y los príncipes.

El *Frühliberlismus* o la *Spätaufklärung* no es una tendencia ideológicamente homogénea, ni un grupo organizado cuyos miembros mantengan una unidad doctrinaria invariable a través del tiempo. Se trata más bien de un amplio espectro del debate ideológico político, con marcadas diferencias internas, que van variando al calor de los acontecimientos y de las noticias que llegan del otro lado del Rin. Sin embargo, esa diversidad se encauza a través de la edición de revistas que funcionan como órganos de difusión de las ideas ilustradas, en general, y del kantismo político, en particular. Por ejemplo, Reinhold es coeditor del *Der teutsche Merkur* desde 1786 a 1794. Fichte es coeditor del *Philosophische Journal* entre 1795 y 1798, donde Erhard publica sus primeros escritos políticos.

2. Hasta aquí he intentado ubicar a Fichte y a Erhard en el contexto del debate alemán sobre el derecho de resistencia. A continuación presentaré la defensa que realizan estos autores del mencionado derecho.

Fichte comienza a elaborar su doctrina del derecho de resistencia en su *Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución Francesa*, publicada anónimamente en 1793, para refutar los argumentos presentados por Rehberg en sus *Investigaciones sobre la revolución francesa*. Allí Fichte propone justificar el derecho del pueblo a resistir la autoridad política en la premisa contractualista que identifica al consentimiento con la fuente exclusiva de la obligación política de obedecer las leyes. Esta obligación depende de un contrato que surge del arbitrio meramente empírico de los individuos, y este arbitrio puede cambiar. Esta justificación, entonces, procede derivando, en primer lugar, el derecho a la revolución del derecho a cambiar la constitución y este del derecho a cambiar el contrato. Finalmente, este último es derivado del derecho a sellar un contrato en general. El cambio de un contrato es un nuevo contrato que puede suprimir algunas de las partes del primero y conservar otras. Este nuevo contrato, como el primero, recibe su obligatoriedad solo del consentimiento de los individuos. Para que este contrato sea vinculante, la adhesión a los cambios debe ser tan voluntaria como la del primer contrato. La adhesión voluntaria es una condición de la obligatoriedad de la obediencia política porque el ser humano es libre por naturaleza. Es decir que el fundamento del derecho a la revolución reside en "la forma pura y originaria de nuestro verdadero sí mismo".

En 1795 Erhard publica, por un lado, en el *Philosophisches Journal*, editado por Friedrich I. Niethamer, varios textos filosófico-políticos, entre ellos una reseña de la *Contribución* fichteana. Por otro lado, en el mismo año aparece su propia intervención en la discusión contemporánea sobre este problema, es decir, su libro *Sobre el derecho del pueblo a la revolución*. Después de advertir, como buen kantiano, que este derecho no puede estar contenido en una legislación positiva, Erhard se propone examinarlo en el plano de la moralidad. Sin embargo, dado que una insurrección es una tarea colectiva en la que muchos ciudadanos deben actuar simultáneamente, estos tienen que contar con una exhortación (*Aufforderung*) para la comunicación recíproca, que les dé a todos la esperanza fundada de ser comprendidos por los demás y de encontrar en ellos los mismos sentimientos contra la injusticia de los gobernantes. Ante los abusos de un poder arbitrario, tengo permitido, sostiene Erhard, censurar la injusticia en voz alta, exhortar (*auffordern*) a todos a defender la dignidad de la humanidad y emplear todos los medios que permitan conseguir la libertad necesaria para esta convocatoria (*cf.* Erhard, 1795, 54 y 58).

En 1796 Fichte publica el primer tomo de su *Fundamento del derecho natural*, en cuya Introducción reconoce "algunas indicaciones excelentes del Señor Doctor Erhard, en varios de sus escritos más recientes" como una excepción a la manera habitual e incorrecta de tratar el derecho natural. En esta obra Fichte presenta una doctrina del derecho de resistencia distinta a la formulada en la *Contribución,* publicada años antes. Las modificaciones de su doctrina pueden conectarse con las excelentes indicaciones que Fichte declara encontrar en la obra de Erhard. Antes de examinar el aspecto que nos interesa de la nueva doctrina fichteana, vale recordar que los objetivos de las obras mencionadas son distintos. Mientras que la *Contribución* está dedicada casi exclusivamente al derecho de resistencia, en el *Fundamento*, este derecho aparece tratado *explícitamente* de manera más bien marginal. Sin embargo, quisiera mostrar que el derecho de resistencia, en esta última obra, se encuentra conectado intrínsecamente con la novedosa teoría sobre la génesis de la autoconciencia a partir del reconocimiento intersubjetivo, que Fichte presenta como segundo teorema de su deducción del concepto de derecho, a saber: "el ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirla también a otros y, por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él" (Fichte, 1796-1797, 30).

Según la justificación del derecho de resistencia formulada por Fichte en 1796, cuando no existen o son ineficaces los mecanismos constitucionales que garantizan la punición de los abusos del poder político, es decir, cuando no existen los "éforos" o no cumplen correctamente su función, el pueblo tiene el derecho de resistir la autoridad de los magistrados. Este derecho se sigue del principio de soberanía popular, sobre el que se asienta la idea misma de república. La aplicación consecuente de este principio, sin embargo, exige distinguir cuidadosamente entre las nociones de resistencia y de rebelión. La primera remite al ámbito puramente físico de una confrontación fáctica entre potencias de coacción en pugna. La segunda remite al ámbito puramente jurídico de la desobediencia a una autoridad. Por ello, Fichte sostiene que un pueblo entero puede levantarse en armas contra el poder político de los magistrados, puede resistir, pero no puede rebelarse, porque siendo soberano no hay autoridad humana sobre él (*cf.* Fichte, 1796-1797, 182). Una rebelión es una acción realizada por un agente jurídicamente subordinado contra su superior. No hay, sin embargo, nada humano que sea superior al pueblo, fuente de todo poder, de todo derecho y solo responsable ante Dios. Por tanto, resulta imposible que el soberano se rebele, aunque sea posible que resista, esto es que se levante en armas contra magistrados que lo oprimen.

Fichte distingue dos maneras en que puede realizarse un levantamiento popular. La primera es un levantamiento más o menos espontáneo, que presupone la percepción generalizada de los abusos del poder. Cuando de la mala administración del poder político se sigue la opresión intensa de todo el pueblo, este puede levantarse "como un solo hombre" contra los magistrados. Este levantamiento, según Fichte, es siempre justo, en cuanto a su forma y a su materia, por el mencionado principio de soberanía popular. El segundo tipo de levantamiento popular es el resultado de una exhortación (*Aufforderung*), mediante la que una o varias personas privadas animan a los súbditos a constituirse como pueblo, es decir, a unirse como una comunidad que juzgue a los magistrados. Fichte denomina "éforos naturales" a estos instigadores del levantamiento popular contra el poder político. Esta denominación se justifica en que, por un lado, pretenden cumplir las funciones de los éforos: acusar a los magistrados del poder político de alta traición a la república y convocar a un tribunal popular que los juzgue. Por otro lado, los instigadores no han sido elegidos mediante comicios regulados por las leyes de la república, pero pretenden cumplir la función de los éforos. Su eforato es entonces "natural", porque no han sido elegidos por el pueblo mediante un procedimiento legal previsto en la constitución. La acción de los éforos naturales puede tener dos efectos distintos:

> O la comunidad se subleva a consecuencia de su apelación, o no se subleva. En el primer caso, el poder ejecutivo se disuelve en nada y la comunidad se convierte en juez entre él y los exhortadores (*Aufforderern*), como ella lo es de ordinario entre él y los éforos. Si la comunidad encuentra fundada la exhortación (*Aufforderung*) su voluntad es confirmada como la verdadera voluntad común, por la voluntad de la comunidad, declarada después (Fichte, 1796-1797, 183).

Antes de continuar quisiera destacar aquí algunos elementos relevantes para nuestro tema. En el *Beitrag* la noción de exhortación no aparece en relación con la justificación del derecho de resistencia, sino solo en el contexto de la discusión con el iusnaturalismo de Theodor Schmalz referente al derecho que tengo a la sinceridad del prójimo. Como ya mencioné, esta noción aparece en la justificación del derecho de resistencia en los escritos de Erhard, publicados en 1795, cuyas indicaciones Fichte elogia como excelentes, en la introducción de su *Fundamento del derecho natural*. Como muestra el pasaje citado, esta noción aparece también en la nueva doctrina fichteana del derecho de resistencia. Si dejamos a un lado la conocida función que cumple esta noción en la célebre teoría sobre la génesis intersubjetiva de la

autoconciencia, formulada en el mencionado segundo teorema de esta obra, el pasaje citado es *el único pasaje* donde vuelve a aparecer esta noción.

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

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

> Pero un poder injusto es siempre débil, porque es inconsecuente y tiene en su contra la opinión general, a menudo incluso la opinión de aquellos de que se sirve como instrumentos; y por ende es tanto más débil e impotente cuanto más injusto es. Por consiguiente, cuanto más despreciable sea el poder ejecutivo, tanto mayor es la probabilidad de que los incitadores del pueblo se sustraigan, en un primer momento, a su castigo (Fichte, 1796-1797, 183).

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

solo la materia del derecho. Solo la aprobación popular puede confirmar esa voluntad como "verdadera voluntad común", otorgándole la forma del derecho al levantamiento. Esta aprobación, expresada en el acto mismo de la sublevación, eleva a los instigadores al rango de "éforos naturales" y "custodios de la nación", reconocidos por su virtud y su coraje. Si la comunidad, en cambio, no se subleva, su pasividad debe interpretarse como una denuncia del carácter infundado de la exhortación expresada por los instigadores. Como consecuencia, estos pasan a ser considerados rebeldes, y, como tales, serán juzgados y condenados por los magistrados según las leyes de la república.

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

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

El derecho de resistencia aparece justificado en el *Fundamento* como el *último* mecanismo disponible para garantizar o restablecer la vida republicana, dentro de una teoría que adopta como punto de partida el presupuesto jurídico del egoísmo universal, esto es que hace abstracción de la posible buena voluntad de los individuos. Fichte confía en que la eficacia de estos mecanismos tiende a volverlos superfluos. Así, por ejemplo, un Estado organizado mediante una constitución 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. Una buena administración restará, por tanto, ocupaciones a los magistrados, quienes tendrán por ello cada vez menos oportunidades de actuar injustamente. Los éforos, entonces, también verán progresivamente reducida su función de inspeccionar a un poder ejecutivo mínimo y, prácticamente, no tendrán ocasión de convocar a la comunidad mediante un interdicto (cf. Fichte, 1796-1797, 186). La instancia del tribunal popular permanecerá, bajo esas condiciones, como una mera posibilidad legal contemplada por la constitución, que no sería necesario actualizar. Por lo tanto, la inclusión en la constitución republicana de la convocatoria al tribunal popular terminaría siendo una disposición adoptada justamente para impedir que ocurra el caso en que tendría que intervenir dicho tribunal. El tribunal popular, advierte Fichte, sería una figura jurídica superflua en los Estados que la contemplan en su constitución y una institución necesaria en los Estados que no la contienen. Ante la ausencia y la necesidad de esa institución, en cambio, el ejercicio de la soberanía popular requiere del derecho de resistencia.

3. Hasta aquí he presentado la defensa que realizan Fichte y Erhard del mencionado derecho de resistencia. Por último, quisiera mostrar la conexión de este derecho con la célebre teoría fichteana sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia.

En el apartado anterior he intentado destacar la función que cumple la noción de exhortación (*Aufforderung*) en la justificación del derecho de resistencia, que Fichte presenta después de leer los escritos publicados por Erhard en 1795. La relevancia de este intento reside en que la mencionada función no ha sido examinada hasta ahora en la bibliografía especializada. Como es sabido, la noción de exhortación tiene en la filosofía práctica de Fichte un significado que remite a una dimensión más profunda y fundamental, cuyo momento expositivo dentro de la doctrina filosófica del derecho es previo no solo al tratamiento del derecho de resistencia y al concepto de república, sino también al de derecho jurídico en general. Dicha dimensión fundamental se encuentra presente en la teoría fichteana que explica la génesis misma de la autoconciencia humana a partir del reconocimiento intersubjetivo. No es necesario ni posible aquí

exponer esa célebre teoría, formulada en el § 3 del *Fundamento del derecho natural* y en el § 18 de la *Doctrina de las costumbres*. Baste aquí mencionar lo siguiente.

La dificultad que Fichte pretende resolver mediante su teoría de la génesis intersubjetiva de la autoconciencia consiste en determinar cómo puede un ser racional finito saber que es libre, sin que el intento de pensarse a sí mismo (como objeto) lo obligue a considerarse un mero objeto determinado por la causalidad natural. La solución que ofrece a esta dificultad para explicar la posibilidad de la autoconciencia se encuentra en la noción de exhortación. Esta solución reside en demostrar que un ser racional solo puede descubrir que es libre por medio de la exhortación de otro ser racional a serlo.

Según Fichte, la exhortación de otro ser racional permite superar la contradicción entre objetividad y libertad, planteada por una vía reflexiva-solipsista para explicar la autoconciencia. Solo cuando un sujeto es exhortado por otro a ser libre, puede realizar simultáneamente dos acciones que de otro modo serían incompatibles: encontrarse como objeto de su conciencia y saberse libre. La exhortación del cosujeto convoca al sujeto a una acción autodeterminada, originada espontáneamente en sí mismo. En ese sentido, la exhortación de un cosujeto puede contraponerse al choque (*Anstoß*) que experimenta un sujeto finito al encontrarse con un objeto natural. Mientras ese choque inhibe la actividad causal espontánea del ser racional, la exhortación convoca, en cambio, a dicha actividad. Mientras que los objetos naturales se presentan como una tercera persona absoluta, que se comporta determinada por la necesidad causal, los cosujetos son siempre una segunda persona que puede exhortar o ser exhortada a la actividad libre.

Esta célebre teoría sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia humana parece, entonces, el trasfondo filosófico general de la justificación fichteana del derecho de resistencia. El despotismo es un sistema en el que un amo utiliza a los esclavos como meros instrumentos de su voluntad arbitraria. Esta utilización no es solamente externa o física, sino que es reproducida en el interior mismo de los esclavos, quienes no ven en el lazo despótico ninguna injusticia. De esa manera el despotismo impide que los esclavos se comprendan a sí mismos como seres libres, que han sido sometidos injustamente a la voluntad arbitraria del amo. Según la teoría fichteana sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia, solo cuando un sujeto es exhortado por un cosujeto a ser libre puede devenir consciente de su libertad o autoconsciente. Traducido en los términos de la doctrina fichteana del derecho de resistencia, ello significa que la emancipación del lazo

despótico entre amo y esclavo supone necesariamente la intervención de un tercero, el éforo natural, que exhorta al esclavo a emanciparse, es decir, a volverse autoconsciente de su propia libertad.

La teoría fichteana de la génesis de la autoconciencia, mediante la exhortación y el reconocimiento intersubjetivo, puede ser ilustrada, ciertamente, recurriendo a la afirmación de Fichte: "La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación" (Fichte, 1796-1797, 39). Sin embargo, el significado de esta afirmación dentro de una doctrina del derecho político parece remitir al problema discutido en la época sobre el derecho de resistencia. La conexión entre la autoconciencia de la propia libertad y el concepto de derecho es presentada explícitamente por Fichte como la relación entre algo condicionado y su condición, en el marco de la serie de "deducciones" que estructuran argumentativamente su *Fundamento del derecho natural*.

4. Al comenzar señalé la relevancia histórica de la teoría fichteana sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia. La primera razón de esta relevancia consiste en su novedad frente a las concepciones filosóficas anteriores. Una pregunta que uno puede plantearse ante esta novedad se refiere al recorrido que pudo haber llevado a Fichte a formular esta teoría, después de haber sido totalmente consecuente con el solipsismo metódico propio de la filosofía moderna en general y del idealismo trascendental en particular.

En su *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794) el primer principio es el Yo y todas las deducciones se realizan atendiendo al No-yo, puesto por el Yo, que inhibe su actividad libre. En esta obra no aparece ninguna referencia a la intersubjetividad como condición necesaria de esa actividad libre y de su conciencia, como aparecerá, dos años más tarde, en el *Fundamento del derecho natural*. Si se atiende exclusivamente a la célebre teoría de la exhortación, que aparece en el § 3 de esta obra, la mencionada novedad no puede ser más sorprendente. La tesis del origen intersubjetivo de la autoconciencia podría aparecer como una ocurrencia genial, que Fichte incorpora por el solo hecho de pasar a tratar filosóficamente el derecho, esto es, un objeto que supone un mundo social, donde los yoes finitos entran en relaciones recíprocas.

En cambio, si uno se detiene en el uso de la noción de exhortación que aparece en el § 16, puede encontrar, a mi juicio, una interesante perspectiva hermenéutica, que

conecta la célebre teoría fichteana sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia (§ 3) con la discusión en la que Fichte venía interviniendo desde 1793, con su escrito sobre el derecho del pueblo francés a la revolución. Sin embargo, en ese escrito no hay todavía ningún indicio de esa célebre teoría, sino que allí Fichte justifica ese derecho partiendo directamente de "la forma pura y originaria de nuestro verdadero sí mismo". Ni siquiera en la segunda edición (1795) de este escrito aparece ninguna referencia a la exhortación de un cosujeto como condición de la autoconciencia.

Por lo tanto, la novedad del § 3 sigue pareciendo sorprendente si uno reduce su base textual a las obras anteriores del autor. La perspectiva hermenéutica mencionada se vuelve interesante, a mi juicio, solo si uno amplía la base textual y ubica el § 16 del *Fundamento del derecho natural* en el contexto de la discusión de la época sobre el derecho de resistencia, que mencione al comienzo. Una de las contribuciones a esa discusión es el libro de Erhard *Sobre el derecho del pueblo a la revolución* (1795). Allí se presenta la figura del revolucionario que dirige al pueblo una exhortación (*Aufforderung*), para que reconozca su propia dignidad humana frente a los abusos de un gobierno despótico. Por lo tanto, quisiera concluir con la siguiente sugerencia. Si uno lee este texto de Erhard y luego el § 16 del *Fundamento del derecho natural,* entonces la novedad del § 3 no parece tan sorprendente. La tesis filosófica allí formulada sobre la génesis intersubjetiva de la autoconciencia se enmarca en el contexto más amplio de la discusión sobre el derecho de resistencia, motivada por la Revolución Francesa.

Bibliografía

Damiani, Alberto M. (2016) "Soberanía y resistencia en el joven Fichte", *Cuadernos de filosofía*, 63, pp. 49-56.

Erhard, Johann B. (1795) *Über das Rechts es Volks zu einer Revolution*, en *id*., *Über das Rechts es Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, München, Carl Hanser Verlag, 1970.

Fichte, Johann G. (1793) *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, editados por I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845-1846, Band VI.

_____ (1796-1797) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, editados por I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845-1846, Band III. (Cito la traducción modificada del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994).

Garber, Jörn (Hrsg.) (1974) *Revolutionäre Vernunft. Texte zur jakobinische und liberalen Revolutionsrezeption in Deutschland 1789-1810*, Kronberg, Scripten.

Rehberg, August W. (1793) *Untersuchungen über die französische Revolution*, Hannover-Osnabrück, Ritscher.

Reinalter, Helmut (1981) *Der Jakobinismus in Mitteleuropa. Eine Einführung*, Stuttgart [u.a.], Kohlhammer.

Zöller, Günter (2004) "Kant, Fichte und die Aufklärung", en Carla de Pascale, *et al.* (Hrsg.), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim, Olms, pp. 35-52.

De la naturaleza a la libertad: la búsqueda de un fundamento de unidad en la tercera Crítica de Kant

Silvia del Luján Di Sanza (UNSAM – CONICET)
sildisanza@gmail.com

La investigación sistemática de la razón, basada en su propio carácter sistemático es un tópico de la filosofía crítica y el motivo central del esfuerzo teórico de Kant,[1] por ende, constituye para nosotros, una clave de interpretación de su pensamiento. Encontramos testimonios de su entusiasmo ante hallazgos teóricos que confirman esta decisión: "lo sistemático que la división de las facultades del ánimo anteriormente consideradas me había permitido descubrir en el ánimo humano y admirar, y en lo posible profundizar, puso en mis manos suficiente materia para el resto de mi vida y me hizo encontrar el camino" (AA 10, 514-515),[2] así como también, señalamientos de la dificultad que conlleva tal empresa: "La *deducción* de la división de un sistema, es decir, la prueba de su integridad, como también de su *continuidad* –es decir, que el tránsito de los conceptos divididos a los miembros de la división se realice en la serie completa de las subdivisiones sin ningún salto (*divisio per saltum*)–, es una de las condiciones más difíciles que ha de satisfacer el constructor de un sistema". (MS, AA 06, 219. Nota al pie de Kant).

El sistema no está completo si las partes, que deben ser heterogéneas y responder a principios diferentes, no permiten pasar de forma continua desde un miembro hacia el otro. La Introducción a la tercera *Crítica* comienza con el planteo de este problema: la articulación entre filosofía teórica y filosofía práctica o, dicho de otra manera, entre la legislación del entendimiento y la de la razón o entre el concepto de naturaleza, dominio del entendimiento, y el concepto de libertad, dominio dela razón. Hallar la conexión que haga posible ese tránsito es decisivo para la configuración del sistema. Toda la *Crítica de la facultad de Juzgar* puede ser interpretada desde esta intención.

[1] Las citas de la obra de Kant corresponden a la Edición Académica: *Kant´s gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter der Gruyter, Berlín und Leipzig, desde 1900. En lo sucesivo esta edición se citará con la sigla AA seguida del número de tomo y del número de página.
[2] Se trata de la carta a Reinhold del 28 de diciembre de 1787.

En un primer punto, abordaremos el problema del enlace entre mecánica y teleología como conciliación legislativa y, en un segundo punto consideraremos el problema de la unidad en un sustrato suprasensible.

1. El enlace entre mecánica y teleología como conciliación legislativa

Desde los presupuestos de lectura antes mencionados quiero plantear el problema de la unidad entre mecánica y teleología, cuyo decantado son los §§75 a 78 de la Crítica de la Facultad de juzgar teleológica, pero con antecedentes considerables en la Estética. La unidad de ambos principios en lo suprasensible constituye un resultado necesario dentro del marco sistemático que exige fundamentar el tránsito de la naturaleza a la libertad.

En el primero de esos parágrafos, dice Kant: "Juzgar que en la naturaleza, si pudiésemos penetrar hasta su principio en la especificación de sus leyes universales conocidas por nosotros, no pueda subyacer oculto un fundamento suficiente para la posibilidad de los seres organizados sin colocar una intención en la base de su producción (por tanto, en el mero mecanismo de la naturaleza) sería demasiado temerario por nuestra parte" (AA 05, 400).

Esta afirmación nos advierte acerca de la índole del problema y, por ende, indica los límites de su planteamiento. La unidad sistemática de las leyes particulares, para la que ha sido necesaria el principio trascendental de conformidad a fin –principio de la legalidad de lo contingente–, así como la doble consideración de la naturaleza en el enjuiciamiento de sus objetos –como organizados y no organizados–, podría depender de un único fundamento suficiente de explicación, sin embargo, tal fundamento para nosotros permanece oculto. Entonces, el problema queda ubicado en la índole de las facultades de representación.

Los pasajes dedicados a la Resolución de la Antinomia de la facultad de Juzgar teleológica, entre la máxima mecánica y la teleológica,[3] dan cuenta de este desplazamiento. Una antinomia, por cierto, muy peculiar, cuya resolución busca la eliminación del conflicto reuniendo los opuestos contradictorios en un principio más elevado, que no es ni uno ni otro, pero que los contiene a ambos; un principio que

[3] En el §58 de la Crítica de la Facultad de Juzgar Estética, tenemos un antecedente importante en la confluencia de dos tipos de enjuiciamiento, el estético y el mecánico, en la belleza de los cristales, que condujo a la tesis del idealismo de la finalidad.

supone en su carácter de fundamento, la identidad de los contrarios, pero que se escinde en dos principios contrapuestos a causa de la constitución y de la dinámica propia de las facultades del sujeto.

La resolución de la tercera Antinomia en la *Crítica de la razón pura* nos condujo a la confirmación de las tesis del idealismo trascendental como la única forma de eliminar el conflicto entre la legalidad objetiva de la naturaleza –la causalidad mecánica– y la legalidad por libertad, admitiendo, por ello, la coexistencia sin contradicción de ambas legalidades, aunque en registros diferentes: el fenoménico y el inteligible. Pero en esta división de jurisdicciones aún hacía falta pensar la conexión entre ambas. Kant encuentra el camino mediante el diseño de un concepto de naturaleza idóneo para los fines de la libertad, a saber, una naturaleza que muestre, en determinados objetos y, por ellos, en la naturaleza como un todo, una capacidad de ser adecuada a fines. Entonces, legitimar una teleología natural crítica, sin contravenir a la representación mecánica, pero, a la vez, vinculada con ella, es la condición previa para el enlace con la teleología práctica, que se llevará a cabo en la Doctrina del Método de la Facultad de Juzgar teleológica. El carácter crítico de este intento lo conduce a Kant a fundar la teleología en el sistema de las facultades y a pensar la conexión entre ellas de manera reflexivo subjetiva; por ende, el tránsito de la esfera teórica a la práctica no se hará desde principios objetivos sino subjetivos, aunque para el sujeto valen como si fueran objetivos. Si bien el principio de finalidad tiene un valor regulativo heurístico para el conocimiento de la naturaleza, sin embargo, para las facultades de conocimiento, según su propia índole, vale con carácter de necesidad como si fuera objetivo, es decir, de la misma manera que un principio objetivo vale constitutivamente para el objeto. Aunque dicho principio no se lo pueda atribuir al objeto, dice cómo podemos juzgar a un objeto, que "así" se nos hace presente. Ese "así" refiere a un objeto que desafía los límites de la causalidad eficiente del entendimiento.

Aquello que está en juego en la misma Antinomia de la Facultad de Juzgar telológica es la conciliación de dos legalidades. Tanto el conflicto –planteado entre una máxima determinante y una reflexionante–, como su mediación deben acontecer en la facultad de Juzgar y esta, en su carácter de medio de enlace, (*Verbindungsmittel*) tendrá que hacer efectiva la conciliación de las partes. Lo hará de un modo muy peculiar, definirá una estrategia de conciliación. Cuando Kant alude en la Introducción, a la familia de las facultades, ubica la marca distintiva del vínculo en la legalidad que define

su funcionamiento, según un modelo más bien jurídico que genético. "Kant recurre a la doctrina del vínculo, cuando mediante una expresión, en ese sentido hoy antigua, "*Verband*", pone de relieve la unidad sistemática de la razón (como entendimiento, facultad de juzgar y razón en sentido estricto) reglada por su propia legalidad, de modo que, por eso mismo, las facultades son diferenciadas tanto como reunidas (*vereinigen*) – precisamente, vinculadas (*verbunden*)." (Zöller, 2015, 203).

Que la razón constituya una unidad sistemática de *Verstand, Urteilskraft* y *Vernunft*, unidad pensada como *Verband*,[4] significa que la unidad de las partes se alcanza mediante una alianza legislativa, que se efectúa en el ámbito de la reflexión.

¿En qué consiste la contradicción que se plantea en la Antinomia de la facultad de Juzgar teleológica, contradicción que requiere como resolución final la reunión de principios contrapuestos en unidad superior? Y ¿Cómo se lleva a cabo esa conciliación de principios?

Asentado está por el recorrido conceptual realizado por Kant, que la explicación de los fenómenos naturales debe efectuarse siempre según el principio mecánico y hasta donde se pueda sin abandonarlo; pero, a la vez, la exposición teleológica no puede eludirse ahí donde la explicación ya no puede avanzar y, así, se constituye en el hilo conductor de la investigación. Sin embargo, si ambos principios, son considerados como constitutivos de objeto, se excluyen mutuamente en la explicación de la posibilidad de un producto natural. No pueden coexistir bajo el mismo respecto. Sin embargo, cuando Kant formula el conflicto, en términos de principios constitutivos, propone como tesis: "Toda producción de cosas materiales es posible según leyes mecánicas" y como antítesis: "Alguna producción de las mismas no es posible según leyes meramente mecánicas", o sea, no involucra a la máxima teleológica. De modo que la contradicción estaría situada en el entendimiento mismo, frente al reto que le presenta aquello que él mismo con sus principios, que prescriben la forma de la experiencia posible, no puede determinar suficientemente, a saber, la diversidad de leyes empíricas, que dan cuenta de la diversidad empírica de los objetos de la naturaleza, y dentro de estos, especialmente, los seres organizados. El problema es que: "entonces, esto no supondría en realidad una antinomia de la facultad de juzgar, sino una contradicción en la legislación de la razón. Sin embargo, la razón no puede demostrar ninguno de ambos principios, porque no

[4] Para indicar el sentido jurídico de la reunión de las facultades (*Vereinigung*), Günter Zöller remite a las afirmaciones de Kant en EE (AA 20, 242). Un ejemplo del uso de este término en la esfera política está indicado en la expresión los estados unidos (*die vereinigen Staaten*).

podemos tener ningún principio que determine a priori la posibilidad de las cosas según leyes de la naturaleza meramente empíricas". (AA 05, 387).

Tal imposibilidad por parte de la razón es la que compromete la unidad del sistema de la naturaleza, y su propia unidad sistemática. La tarea de la facultad de juzgar con su principio legislativo propio es la de articular la actividad determinante del entendimiento con la exigencia de unidad que plantea la razón para "la posibilidad de las cosas según leyes de la naturaleza meramente empíricas". Cuando Kant sitúa la antinomia, en la facultad de juzgar teleológica, plantea un conflicto que se deriva del modo propio de operar de las facultades de conocimiento: el entendimiento y la razón, conflicto que se pone de manifiesto por la presencia de seres organizados en la naturaleza que desafían los límites del entendimiento, y lo plantea como una oposición entre máximas. Se trata de máximas que recoge la facultad de juzgar, en su función de término medio, al vincularse con ambas facultades, a fin de orientar la reflexión acerca de las cosas materiales, en aquellos aspectos empíricos particulares, que las leyes transcendentales del entendimiento dejan indeterminados. Por eso habla de la máxima del mecanismo y de la máxima teleológica. Cuando Kant plantea la idea de máxima mecánica y de mecanismo en este contexto, nos remite a varios aspectos del concepto: a la constitución de los objetos de la naturaleza y de la naturaleza misma en su orden objetivo según los principios transcendentales del entendimiento; a los nexos causales entre los fenómenos, según la causalidad eficiente, tal como se deriva de la segunda analogía de la experiencia y a los principios metafísicos de la mecánica que se derivan de la aplicación de los principios transcendentales al concepto empírico de materia y, finalmente, a la forma de la composición del objeto y de la naturaleza en tanto esta resulta del añadido de partes, cuyo modelo es la máquina y su ejemplificación típica es el reloj (§65).[5]

Por otra parte, cuando Kant plantea el principio teleológico, lo hace en relación a la función sistemática que cumple la razón mediante sus ideas, en analogía con la causalidad por arte: "la finalidad es la causalidad de un concepto con respecto a su objeto" […] "La representación del efecto es el fundamento de determinación de la causa y la precede" (AA 05, 220). La clave constante del texto, tanto en la estética como en la teleología, es la analogía de la naturaleza con el arte en tanto producción a partir de una idea, idea que es la anticipación de un todo en el que están contenidas las partes

[5] Este es el contexto de la representación mecánica de la naturaleza producto de la índole del entendimiento, de donde la facultad de juzgar reflexionante extrae la llamada máxima mecánica.

y su integración. La representación técnica de la naturaleza en su representación como sistema de fines. En la teleología está presente esta forma de pensar a la naturaleza, no ya desde el modelo de la máquina, sino desde el modelo del organismo. El principio teleológico, también se refiere a la causalidad final, o causalidad ideal, según la cual, una idea es puesta como fin de la producción.

La contradicción se le plantea, así, a la facultad de juzgar cuando tiene que mediar entre las máximas brindadas por estas dos facultades, atendiendo a la índole, poder legislativo y límites de ellas. La contradicción desaparece si se piensan ambos principios, mecánico y teleológico, como máximas para la reflexión: Debo explorar a la naturaleza siempre según el principio del mecanismo, y perseguirlo hasta donde se pueda, pero en ciertas ocasiones, ante algunas formas de la naturaleza, seguir la pista de la naturaleza según el principio teleológico. Se trata de la complementación de ambas máximas en la indagación de la naturaleza. La contradicción se plantea así entre el uso determinante y el reflexionante de la facultad de juzgar y desaparecería si ambos principios se usan como máximas para la reflexión. Se lleva la contradicción al interior mismo de la facultad de juzgar y se la disuelve desde la función reflexionante de la misma. Sin embargo, la disolución no resuelve "si en el fondo interior de la naturaleza misma, desconocido por nosotros, la conexión físico-mecánica y la conexión teleológica podría converger en un único principio en las mismas cosas". Porque la disolución alcanzada en la resolución de la Antinomia se basa en que la razón humana nunca podrá saber si en el fundamento de la naturaleza ambos principios son uno y el mismo, porque ella no puede acceder desde la máxima mecánica a la especificad que constituye a los seres organizados, por eso es que no podremos esperar que exista alguna vez otro Newton que haga explicable la producción de la menor brizna de hierba según leyes meramente mecánicas. (§75)

La contradicción que aborda Kant, en esta antinomia, como contradicción entre máximas, tiene como base la oposición entre esferas legislativas –entendimiento y razón– inherentes a la razón misma, puesta de manifiesto por los seres organizados. "La razón no puede reunir ambas conexiones en un único principio", por eso, de esa tarea se hace cargo la facultad de juzgar reflexionante, y "se ve obligada a pensar como fundamento de posibilidad para ciertas formas dadas en la naturaleza un principio distinto al del mecanismo natural" (AA 05, 388), es decir, el teleológico.

La diferencia de estos dos modos de enjuiciamiento de la naturaleza tiene su base en la índole propia de las facultades de conocimiento y su unidad no puede pensarse desde un principio o desde el otro, sino, más bien, "El principio que debe hacer posible la compatibilización de ambos, al enjuiciar a la naturaleza conforme a ellos, tiene que colocarse en aquello que subyace fuera de ellos" (AA 05, 412),[6] o sea en lo suprasensible.

2. La unidad en un fundamento suprasensible

¿Cuáles son las perspectivas en las que se presenta la idea de lo suprasensible en la tercera *Crítica*? Al final del §57, Kant afirma que hay tres ideas, con las que se lo concibe, en referencia a cada una de las facultades: "la idea de lo suprasensible en general, sin determinación ulterior como sustrato de la naturaleza; en segundo lugar, la idea del mismo como principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestras capacidades cognoscitivas; en tercer lugar, la idea del mismo como principio de los fines de la libertad y como principio de la concordancia de la libertad con la naturaleza en lo moral". (AA 05, 246).

La razón teórica remite el carácter fenoménico de la naturaleza a un sustrato suprasensible, como su fundamento, pero este queda, para la razón, fuera de las condiciones de posibilidad de la experiencia, y, por eso, permanece para ella completamente indeterminado.[7] En relación a la razón práctica, lo suprasensible es la idea de libertad en el sujeto y "es el único concepto de lo suprasensible que prueba su realidad objetiva (por medio de la causalidad pensada en él)" (AA 05, 474).

Pero, si lo suprasensible ya fue presentado, así, en la primera y segunda *Críticas*, ¿qué agrega ahora al ser propuesto como la unidad de ambos principios legislativos?

Lo que añade habrá que buscarlo en la afirmación intermedia: "la idea de lo suprasensible como principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestras

[6] Este es el núcleo más fuerte al que nos conduce el problema de la unidad como conciliación de principios legislativos y, a la vez, abre otra cuestión no menos decisiva: ¿Es posible plantear el principio-fundamento de enlace de las partes del sistema, una vez que han sido definidas las partes o se requiere empezar por la posición de tal principio?

[7] De lo suprasensible como principio de unidad de principios contradictorios sólo tenemos "el concepto indeterminado de un fundamento que hace posible el enjuiciamiento de la naturaleza según leyes empíricas particulares, pero sin poder determinarlo con más precisión mediante predicado alguno" (AA 05, 412).

capacidades cognoscitivas", que se presenta como principio de la concordancia de la diversidad de leyes particulares con los procedimientos lógicos de la razón (finalidad formal lógica) y concordancia de las facultades de conocimiento, cuando se ponen en relación de conocimiento sin que este se produzca (finalidad formal estética). La facultad de juzgar le procura determinabilidad a esa idea de lo suprasensible "fuera de nosotros y en nosotros", respectivamente, y se sitúa, así, entre la indeterminación en la que queda el concepto de lo suprasensible por parte de la razón teórica y la determinación que puede procurar sólo la razón práctica, pero que sin un término medio permanecería irrealizable.

Por eso, el punto de partida de Kant es la exposición del carácter propio y distintivo de las facultades, para mostrar que la duplicación en los modos de enjuiciamiento (determinante y reflexionante; mecánico y estético; mecánico y teleológico), no puede ser afirmada como inherente al objeto, sino provocada por la índole de las capacidades de representación y por la legitimidad inherente a su aplicación. El conflicto se produce por la transferencia de propiedades de las facultades de conocimiento humanas a las cosas como predicados objetivos. Por este motivo, el enlace de ambos dominios legislativos –el del entendimiento y la razón– sólo va a ser posible en el ámbito de la reflexión, donde el objeto de ellas, son ellas mismas y su dinámica propia, sin fundar en el sistema un nuevo lugar doctrinal.

Acorde con la constitución de nuestras facultades de representación, la unidad en lo suprasensible no es la unidad de un fundamento de explicación de los fenómenos (determinante), sino la unidad de un fundamento de indagación o de examen de la posibilidad de los mismos (reflexionante).[8] La reunión de ambos en lo suprasensible como la unidad que los contiene debe procurarse no sólo porque haya productos que requieren para la explicación de su organización interna una idea de fin, sino también, porque se trata siempre de objetos de la naturaleza, que como tales derivan su posibilidad de los principios del entendimiento puro y, sin atender a las condiciones formales de la experiencia la aplicación de principio teleológico sería inviable; como sería inviable también no aplicar el principio teleológico cuando se trata productos de la naturaleza cuya estructura interna torna insuficiente el modo de explicación mecánica: "ante uno y el mismo producto de la naturaleza, el principio del mecanismo de la

[8] "la reunión de ambos principios no puede descansar en un fundamento de explicación de la posibilidad de un producto según leyes dadas para la facultad de juzgar determinante, sino sólo en un fundamento del examen de dicha posibilidad para la facultad de juzgar reflexionante" (AA 05, 412).

naturaleza y el de su causalidad según fines tienen que hallarse cohesionados en un único principio supremo y emanar conjuntamente de él porque de lo contrario no podrían coexistir en el examen de la naturaleza". (AA 05, 412).

Ahora bien, la identidad de ambos principios en lo suprasensible, identidad en la que se suprime su diferencia, sólo se puede pensar proyectada en la idea de un entendimiento arquetípico, no categorial, en la que cae la distinción entre mecánica y teleología, pero esa identidad es para el entendimiento discursivo humano pura negatividad, puesto que, la misma distinción entre mecánica y teleología es una consecuencia del pensar categorial del mismo. De modo que, como estrategia de concertación de legalidades en lo suprasensible, la facultad de juzgar, diseña, en la idea de un entendimiento supremo, un modelo que surge por negación de los límites del entendimiento finito, ya que este no puede representarse qué sea eso que reúne a dos principios de suyo excluyentes en un principio común, principio que desde un entendimiento intuitivo no contiene tal desdoblamiento. Se trata de una hipótesis transcendental sobre cuya base se legitima la idea crítica de finalidad, acorde a la índole de facultades que conocen y actúan por representación. De modo que la unidad posible según esta condición de las facultades humanas finitas no implica la fusión de ambos principios, ni el reemplazo de uno por otro, sino un enlace tal que habilite la posibilidad de su aplicación conjunta no contradictoria en un mismo objeto. En ese enlace entre el principio mecánico y el teleológico en un principio superior, el entendimiento es puesto en relación de fines, bajo la forma de la subordinación de la explicación mecánica a la teleológica, como una subordinación de medios a fines, que se muestra en la naturaleza. Y aunque así se logre sólo problemáticamente la superación de la contradicción, o se la reproduzca en otro registro –el de la reflexión–, no obstante, permite pensar un enlace de medios y fines no solo en la naturaleza, sino de ella misma con respecto al fin práctico de la razón, a saber, el fin final.

Esta idea de la unidad de lo suprasensible no solo es la clave para fundar una teleología, es decir, una representación unificada de la naturaleza como sistema de fines, sino también para fundar la efectiva realización de los fines de la libertad en ella:

> tiene que haber un fundamento para la unidad entre lo suprasensible, que se halla en la base de la naturaleza y lo suprasensible que encierra el concepto de libertad en sentido práctico, aun cuando ni teórica ni prácticamente se alcance un conocimiento del concepto de ese fundamento y, que por lo tanto, no posea ningún dominio propio, pero que a pesar de todo haga posible el tránsito del modo de

pensar según los principios de uno, hacia el modo de pensar según los principios del otro (AA 05, 176).

Lo suprasensible, que en la idea de libertad es el fundamento del uso práctico de la razón, es también el sustrato fundante de la naturaleza.

Vemos manifestarse, así, dos fuerzas horadantes del sistema, por un lado, un abismo insondable salvaguarda la heterogeneidad necesaria de las partes, pero amenaza la continuidad, esto es la unidad del mismo; por el otro, el fundamento en el que se apoya el tránsito es un principio inaccesible al conocimiento teórico, pero que, no obstante, salvaguarda la necesaria unidad del sistema. "Así como la razón en la consideración teórica de la naturaleza, debe admitir la idea de una necesidad incondicionada de su fundamento originario, así presupone en la práctica su propia (en consideración de la naturaleza) incondicionada causalidad, es decir, libertad, al tener conciencia de su mandato moral". (AA 05, 403).

Lo incondicionado suprasensible como base de la representación de la naturaleza y lo incondicionado suprasensible que conlleva el concepto de libertad, constituye el punto de referencia común de los dominios legislativos del entendimiento y razón; y de sus objetos: naturaleza y libertad. En la idea de ese principio superior de enlace queda reunido, por la mediación de la facultad de juzgar reflexionante, lo que la índole de las facultades divide; y es la base en la que se apoye el tránsito desde la teleología natural a la teleología práctica.

¿Pensado así, se puede alcanzar una mayor determinación de ese principio? ¿Alguna de las tres ideas transcendentales puede asumir ese carácter de fundamento de unidad?

¿La idea de libertad? Kant dice expresamente en la Observación I al § 57: "De acuerdo con esto, *el concepto de la razón es el del sustrato suprasensible* de todos los fenómenos en general, o también de aquello que debe ponerse como fundamento de nuestra libre voluntad en relación con las leyes morales, a saber, el de *la libertad transcendental*, la cual es ya según la especie un concepto indemostrable y una idea de la razón". (AA 05, 343).

La libertad transcendental parece ser la idea idónea para expresar lo incondicionado suprasensible, que Kant no limita exclusivamente a la disposición moral del ser humano, o sea, lo suprasensible en nosotros, aun cuando varios pasajes de la estética así lo señalen. Dentro del marco conceptual de la estética esta identificación

está atestiguada en el §17 del ideal de la belleza, en la estética de lo sublime, al final de la resolución de la antinomia (§57) y en el §59 en la belleza como símbolo de la moralidad. Sin embargo, Kant no deja de reiterar que se refiere a lo suprasensible "en nosotros y fuera nosotros". Si se le da una interpretación antropológica, se pierde la propuesta sistemática.

Si lo suprasensible se identifica con la idea de libertad transcendental, esta se constituye en el fundamento en el que se basan la libertad moral y la naturaleza concebida como fenómeno.[9] Porque, "lo más llamativo es que con ese concepto de razón de la libertad transcendental, [Kant] no solo reconocería al sustrato suprasensible de la humanidad sino, a la vez, al sustrato inteligible de la naturaleza fuera de nosotros y en nosotros" (Recki, 2008, 193).[10] Al final de la Metodología, Kant reconfirma que, de las tres ideas transcendentales, la única que muestra su efecto en la naturaleza es la idea de libertad, por lo que es "muy notable que dispongamos de un principio capaz de determinar la idea de lo suprasensible en nosotros, pero que también por ello tengamos la idea de lo suprasensible fuera de nosotros" (AA 05, 474).

Pero, también podríamos pensar que lo incondicionado suprasensible se identifica con la idea de un entendimiento supremo, porque, la Teleología natural proyecta su fundamento en la presuposición transcendental de un entendimiento intuitivo, modelo arquetípico de la finalidad de la naturaleza. Al respecto dice Düsing: "Pero a partir de esa idea de la finalidad de la naturaleza como una „legalidad de lo contingente', Kant extrae consecuencias que conducen a la representación de un entendimiento arquitectónico como sustrato suprasensible de la naturaleza" (Düsing, 1986, 66). Dicha hipótesis se enlaza, luego, en la ético-teología con la que culmina la obra, con la idea de un sabio gobernador del mundo, como modelo arquetípico de la finalidad práctica.[11]

---

[9] En este sentido confirmaría la afirmación del prefacio a la *Crítica de la razón práctica*, acerca de que "el concepto de libertad, cuya realidad quedó demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la clave de bóveda de toda la construcción de un sistema de la razón pura incluso de la especulativa".

[10] Birgit Recki (2008, 193) sostiene que "no se infiere del contexto de la estética que la libertad transcendental también pueda ser pensada como el *sustrato inteligible de la naturaleza fuera de nosotros,* sino a partir de la cuestión del tránsito de la naturaleza a la libertad expresado en la introducción a la tercera Crítica, ahí reflexivamente con un propósito sistemático: pensar como racional a la naturaleza en la reflexión sobre su constitución conforme a fines." Sin embargo, esta idea está presente no solo en la introducción, sino que es el nervio de toda la Teleología.

[11] El paso lo habilita la reflexión de la facultad de juzgar siguiendo el modelo de la causalidad por arte o técnica (*τέχνη*), esto es, el de una inteligencia que efectúa mediante una idea, puesta como fin de su producción. Dicha idea, encuentra su formulación más acabada en la hipótesis transcendental de un

La conciliación de jurisdicciones en lo suprasensible puede ser, para algunos comentadores del pensamiento de Kant, un punto de desilusión y de retroceso, mientras que para la filosofía del siglo XIX ha sido un desafiante punto de partida. La alianza-concertación de principios legislativos contrapuestos en otro principio superior que los abrace a ambos formulada como lo suprasensible, inaccesible para nosotros, es la cuestión que lo ha llevado, por ejemplo a Schelling, a afirmar que el pensamiento de Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* le ha dado a la filosofía sus mejores páginas, a la vez que, el movimiento del pensamiento que se eleva hacia ese principio superior muestra lo impensado por Kant, a saber, el principio absoluto incondicionado del que derivar todo el edificio de la filosofía.

Bibliografía

Kant, Immanuel (1900ss.) *Kant´s gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín y Leipzig, Walter der Gruyter.

Düsing, Klaus (1986) *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, Bouvier Verlag.

Recki, Birgit (2008) "Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55-60)", en Höffe, Otfried (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlín, Akademie Verlag, pp. 189-210.

Zöller, Günter (2015) "‚[Ohne] Hofnung und Furcht'. Kants *Naturrecht Feyerabend* über den Grund der Verbindlichkeit einer Handlung", en Dörflinger, Bernd; La Rocca, Claudio; Louden, Robert y Rancan de Azevedo Marques, Ubirajara (eds.), *Kant´s Lectures/Kants Vorlesungen*, Berlín-Boston, Walter de Gruyter, pp. 197-210.

entendimiento intuitivo, sobre cuya base se legitima la idea crítica de finalidad, ajustada a la índole de facultades que conocen y actúan por representación.

Arbitrio y facticidad. La libertad en la Lógica del ser de Hegel

Jorge Eduardo Fernández (UNSAM)
jorgeedufer@fibertel.com.ar

La cuestión del "arbitrio" en la *Ciencia de la lógica* y en el pensamiento de Hegel en general, requiere ser considerada en sí misma. Si bien, en la *Ciencia de la lógica* ha sido destacada su función en relación al inicio absoluto (Henrich, 1971, 73-94), cabe indicar que el arbitrio atraviesa toda la Lógica del ser y, si bien pareciera desaparecer en la Lógica de la esencia, retorna con decisiva importancia en la Lógica del concepto.

La tesis general planteada al respecto, consiste en sostener que el arbitrio es la libertad en tanto ella opera con la contingencia. Por ello, el tratamiento del arbitrio se encuentra estrechamente vinculado a las lecturas de la Ciencia de la lógica que la interpretan como lógica de la contingencia.

Lo que, en este punto, que he titulado "arbitrio y facticidad", quiero poner de relieve es que, en lo que respecta a la Lógica del ser, el arbitrio es la forma inmediata de la libertad ejercida desde la también arbitraria facticidad del "*Dasein*".[1] Hablar de la forma inmediata de la libertad implica ponerla en consideración a partir de su pura determinidad (*Bestimmtheit*).

Es por ese motivo que el arbitrio forma parte de la respuesta a la pregunta por el inicio de la ciencia. ¿Por qué Hegel inicia la Ciencia de la lógica con la tríada ser, nada, devenir, y no lo hace a partir de la libertad como pura actividad del sujeto? La respuesta a esta pregunta la encuentro en que, como indica Hegel en el primer parágrafo de esta obra, el ser inmediato e indeterminado sólo puede ser pensado a partir de su oposición con el "ser determinado", entiéndase, desde su oposición con el fáctico estar-siendo.

[1] He optado por no traducir al español el término "*Dasein*". Por un lado no resulta pertinente mantener la traducción de "ser-ahí" utilizada por Wenceslao Roces en su versión de la Fenomenología del espíritu; por otro lado, optar por "existir" según lo ha hecho Rodolfo Mondolfo además de introducir confusión evade otorgarle al término sus connotaciones propias. Tampoco me resulta, en algunas ocasiones, del todo adecuado traducirlo por "estar" según la edición de Félix Duque de la *Doctrina del ser* de 1812, a mi modo de ver verterlo por "estar siendo" le agrega la transitividad que conlleva dicho concepto, no obstante, y dado que el significado del concepto es tema a aclarar en la propia exposición, como he dicho, prefiero dejar el término Dasein sin traducir.

Es en el inicio de la ciencia donde arbitrio y facticidad se encuentran de una forma inmediata cuya instancia de "resolución" Hegel la expresa mediante un anacoluto: "sein, sonst nichts" (Hegel, 1990, 56).

La respuesta, o mejor dicho, la arbitraria resolución es: "el ser puro". Ser es el signo iniciante en el cual convergen la arbitraria resolución por el pensar en cuanto tal y la oposición entre la pura determinidad y el ser determinado. Uno y otro se asignan recíprocamente significado en "la forma del ser" (Hegel, 1990, 97).

El proceso de determinación iniciado se encuentra signado por la arbitraria facticidad del *Dasein*, el cual contiene el desarrollo de las referencias simples inherentes a su *Dasein*.

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

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

Sí bien, como antes indicamos, la Lógica comienza a partir de la "Determinidad" (*Bestimmtheit*) del ser inmediato e indeterminado, el inicio sólo puede ser "hecho" desde la oposición que el ser puro mantiene con el *Dasein* en tanto "ser determinado". Dice Hegel: Al ser del inicio, "el carácter de indeterminidad tan solo le compete en oposición a lo determinado" (Hegel, 1990, 68).

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

Ante la precisión terminológica requerida por la obra misma, también impuesta a los que pretendemos hablar de ella, debemos advertir que, si bien podemos comprender a la *Ciencia de la lógica* como un proceso de deducción de las categorías, toda esta deducción es expuesta a un rediseño de la organización y exposición del sistema de la razón, el cual incluye también la transformación de los conceptos de "deducción" y de "categoría" en sí mismos. Siendo más precisos debemos decir que, en la Ciencia de la

lógica asistimos a la génesis y desarrollo de las categorías, convertidas ellas mismas en "momentos" del despliegue de "lo lógico".

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

Dejando de lado todas estas consideraciones generales y concentrándonos en la cuestión propuesta, lo que quiero destacar es la radicalidad que Hegel le asigna al concepto de *Dasein*. El *Dasein* es, en tanto momento de la finitud, tal como lo plantea Wolfgang Marx, el momento contra idealista de la filosofía de Hegel (Marx, 1972, 111).

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

Lo significativo, es que Hegel concibe al *Dasein* como un ente "concreto" (*ein Konkretes*) y lo opone, de este modo, a la abstracción del puro ser del inicio (Hegel, 1990, 98). Esta concretez es completada por Hegel al afirmar su facticidad.

Afirma Hegel: "Lo fáctico, así como está presente (se presenta, tal como es), es el „estar-siendo' en general" (Hegel, 1990, 103).[2] El *Dasein* es "lo fáctico", de este modo, anticipa y opera como posición anterior a toda deducción de principios. "Fáctico" implica un estar presente (*vorhanden*) ya devenido, ya traspasado, y no un axioma o principio presupuesto.

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

Se puede advertir, además, que en tal desarrollo va teniendo su despliegue la proposición especulativa, la cual resultará clave en la Lógica del concepto en lo que se refiere a al juicio del *Dasein*.

Tal facticidad consiste en que el ser determinado es concebido como la mediación ya existente de la cual parte la génesis y el proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías ulteriores. Ahora bien, en tanto esta concreta facticidad del *Dasein* debe ser expuesta mediante el devenir propio inherente a su transitividad, ni la

[2] "Das Faktische was also vorhanden ist, ist das Dasein überhaupt". La traducción es del autor.

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

Según plantea Hegel respecto a la unidad en tránsito del *Dasein*, que es a la vez "en sí-para otro" (*an sich – für andere*): "Es ésta una diferencia, que pertenece solamente al desarrollo dialéctico, y que el filosofar metafísico, al cual pertenece también el (filosofar) crítico, no conoce" (Hegel, 1990, 110).[3]

Ahora bien, la facticidad del *Dasein*, este carácter concreto que lo constituye, encuentra su denominación más adecuada al ser concebida por Hegel como "*Beschaffenheit*".

La exposición silogística del proceso de determinación (*Bestimmung*) del *Dasein* tiene su momento de mediación en el punto b de la Finitud, es decir, de la finitud que es comprendida en su circuito de destinación. En este pasaje que lleva el título: *Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze*,[4] Hegel plantea:

> El destino del hombre es la razón pensante: pensar, en general, es su simple determinidad, él mismo se distingue de los animales; en tanto que el mismo pensar se distingue de su ser-para-otro, su propia naturalidad y sensorialidad, a través de las cuales está en conexión inmediata con otro, él es pensar en sí. Pero el pensar es también en él; el hombre mismo es pensar, él es ahí en tanto pensante, pensar es su existencia y realidad efectiva; y además, en tanto su pensar es en su "estar siendo" y su "estar siendo" es pensar, es un concreto, es considerado como contenido y cumplimiento, es razón pensante, y en esto consiste el destino del hombre. Pero esta misma determinación es nuevamente sólo en sí como un deber ser, esto es ella con su cumplimiento, vale decir que su cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra su no incorporado "estar siendo", que al mismo tiempo es en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata. (Hegel, 1990, 111).[5]

---

[3] "Es ist dies ein Unterschied, der nur der dialektischen Etwicklung angehört, dem das metaphysiche Philosophieren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt". La traducción es del autor.

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

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

Lo significativo del modo como Hegel se expresa en este pasaje es que el pensar no se identifica en esta primera instancia con el yo. Por el contrario, se diferencia de él en tanto el pensar es un rasgo característico, evitemos decir existenciario, de su *Dasein*. Su ser "en sí" y "en él", "en tanto su pensar es en su „estar siendo' y su „estar siendo' es pensar", conforma un "concreto". El hombre como razón pensante es comprendido como contenido de su *Dasein*, pero a la vez, este contenido está signado por su complimiento (*Erfüllung*). El hombre, en tanto "está-siendo" es un ser haciéndose. "El destino del hombre" denomina en este desarrollo lógico-ontológico aquello de lo cual el hombre está hecho, su "hechura" (*Beschaffenheit*).[6]

"El destino del hombre" en tanto razón pensante consiste, según Hegel lo plantea en estas páginas, en el permanente cumplimiento, incorporación en su *Dasein*, de la unidad de ser y deber ser: "su cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra su no incorporado Dasein, que al mismo tiempo es en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata".

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

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

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

Ansich überhaupt gegen das ihr nicht einverleibte Dasein, das zugleich noch als äußerlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur ist". La traducción es del autor.

[6] Las distintas opciones de traducción al español del término "*Beschaffenheit*" resultan limitadas y no dejan traslucir el significado que nos permite comprender la precisa utilización que Hegel hace del mismo. Lo mismo ocurre, como hemos dicho, con el término "*Bestimmung*". Lo que se trata de pensar, en este caso, es que el "destino", o la "determinación" del hombre, se encuentra en su "hechura" o, si se prefiere, en su "condición". Agradezco los aportes hechos al respecto para poder resolver, al menos en parte, el modo sobre cómo traducir el término "*Beschaffenhei*t", en principio a Félix Duque, quien me orientó en el uso de la palabra "hechura" en el castellano de Juan de Yepes y Alvarez (Juan de la Cruz), y en segundo término a Alejandro Vigo con quien pude confirmar el curso de esta versión.

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

Por cierto, la noción de "proceso" y la de libertad misma, en lo que respecta a la Lógica del ser, alcanza su punto de mayor desarrollo al concebir al ser-para-sí como proceso de autodeterminación. El arbitrio reaparece como el retorno del inicio en el límite ideal del ser-para-sí. Facticidad y arbitrio quedan expresados al concebir Hegel al ser-para-sí como: "no-referencia referida" (Hegel, 1990, 159).[7]

Podemos ver en esta afirmación el retorno del ser-para-sí como la función contraideal del *Dasein*, lo que deja claro que el proceso lógico no es la exclusión de las determinaciones del *Dasein* mediante un proceso de abstracción creciente, sino por el contrario, que el *Dasein*, conservado en el ser-para-sí, retorna como momento real de finitud y determinación. La libertad como proceso de autodeterminación es el infinito retorno hacia sí de un ser finito y determinado.

En la nota al "Excluir de lo uno" (*Ausschließen des Eins*) encontramos material de interés para nuestro planteo sobre la libertad. Esta nota en particular le permite a Hegel determinar la diferencia entre su concepción del ser-para-sí y el principio fichteano: Yo = Yo. El ser-para-sí en tanto proceso de autodeterminación, se diferencia de la identidad de la autoconciencia puesta en la cumbre de la independencia del *Dasein*-para-sí. Hegel quiere señalar aquí la diferencia en su modo de concebir la identidad absoluta.

Para Hegel la identidad concebida según la fórmula Yo = Yo es sólo una formulación abstracta de la libertad. Hegel señala que el haber elevado y sostenido esta identidad del uno es "el error más obstinado", pues ubica a la identidad de la autoconciencia en el lugar de la idea. De este modo es la exclusión del absoluto que coloca a la razón por encima de sus determinaciones, excluida de toda negatividad. Esta idealidad puramente positiva termina colocando lo negativo como un todo contra sí.

Tal identificación no desarrolla la diferencia entre la identidad absoluta de la idea y la de la autoconciencia, tema que hemos planteado como clave de comprensión del concepto hegeliano de libertad. Esta indiferenciación deja sin desarrollar la

[7] "Beziehung aufeinander ist Nicht-Beziehung". La traducción es del autor.

diferencia y el traspaso entre el ser del inicio y el *Dasein*, piensa la identidad de la autoconciencia en el nivel de la infinitud de la idea y no en el plano de la finitud mediadora del ser-para-sí.

A diferencia de ella, Hegel ha diseñado cuidadosamente el camino a recorrer para concebir al ser-para-sí como unidad de lo finito y lo infinito en la finitud del *Dasein*.

Refiriéndose a la independencia de la autoconciencia Hegel escribe: "Esta independencia de estar-siendo-para-sí impulsada hasta su cumbre, es la independencia abstracta, formal, que se destruye a sí misma, es el error sumo y más obstinado que se toma a sí como la verdad más alta" (Hegel, 1990, 160).[8]

El "error sumo" consiste en absolutizar al uno como identidad abstracta consigo mismo. El principio Yo = Yo pone a la identidad de la autoconciencia en un nivel trascendental separado de las determinaciones de su *Dasein*. Pone como absoluto lo que sólo es un momento. Contra lo sostenido por Fichte, Hegel rebaja, hace caer de la cumbre aquello que quiere permanecer fuera del transitar, y siempre lo realiza mediante el peso mediador del *Dasein*.

El problema de la autoconciencia abstracta, y por ende también de un concepto puramente abstracto de libertad, radica en que al tener que actuar la idea se rebaja, se determina inmediatamente en el estar – siendo y se finitiza. "Al querer lograr su propio ser lo destruye, y este actuar suyo es sólo la manifestación de la nulidad de este actuar" (Hegel, 1990, 161).[9]

A diferencia de esta obstinada confirmación de la identidad abstracta, para Hegel la "reconciliación" (*Versöhnung*) consiste en reconocer que la idea surge a través de la mediación del *Dasein*. La independencia consiste en desistir (*Ablassen*) de esta obsesión. Desistir de los principios abstractos es también desistir de querer atrapar al absoluto.

Bibliografía

[8] "Die Selbständigkeit, auf die Spitze des fürsichseienden Eins getrieben, ist die abstrakte, formelle Selbständigkeit, die sich selbst zerstört: der höchste, hartnäckigste Irrtum, die sich für die höchste Wahrheit nimmt". La traducción es del autor.

[9] "indem es sein eigenes Sein gewinnen will, dasselbe zerstört, und diese sein Tun ist nur die Manifestation der Nichtigkeit dieses Tuns". La traducción es del autor.

Hegel, Georg W. F., (1990) *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, tomo 21, Hamburg, Felix Meiner.

_____ (2011) *Ciencia de la lógica*. *Volumen 1: La lógica objetiva*, Madrid, Abada, trad. Félix Duque.

Henrich, Dieter (1971) "Anfang und Methode der Logik", en Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext,* Frankfurt, Suhrkamp, pp. 73-94.

Marx, Wolfgang (1972) *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart, Frommann–Holzboog.

Luces y sombras de la filosofía política de Tomás Moro

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

1. Introducción

La modernidad ha centrado su atención en dos grandes problemas: el gnoseológico y el político, debido a las transformaciones que se produjeron en momentos en que se derrumbaba el modo de producción feudal con la consiguiente construcción de las nuevas ciudades. Sobre ese trasfondo, el descubrimiento de nuevos métodos para comprender y transformar la realidad, que dejaron de lado el razonamiento silogístico medieval, dieron origen a los planteos racionalistas del siglo XVII y a los empiristas del siglo XVIII.

Pero no solamente era necesario disponer de los nuevos métodos sino también fundar nuevas ciudades sobre fundamentos políticos renovados para garantizar un estado civil que favoreciera a los intereses de la burguesía naciente.

La preocupación por la política y por el conocimiento y sus frutos se evidencian, enfáticamente, en las tres grandes utopías renacentistas de Moro, Campanella y Bacon.

En este texto, nos centraremos en la ciudad utópica de Moro para mostrar las contradicciones internas del programa político de esa construcción urbana, destinada a deparar la felicidad de la naciente burguesía y a erradicar los males propios de la Inglaterra del siglo XVI.

Al mismo tiempo, subrayaremos la gravitación actual de alguna de sus ideas que arrojan luz para comprender nuestro complejo contexto actual.

2. Luces y sombras de la ciudad de Utopía

La utopía de Moro muestra, por un lado, las transformaciones de la incipiente modernidad y, por el otro, su adherencia a las categorías naturalistas del paradigma que la precedió.

Si bien el libro de Moro se conoce con el nombre de *Utopía,* en 1516 se la publicó con el título latino, cuya traducción es: *Sobre la mejor condición del estado y sobre la nueva isla de utopía,* que servirá de modelo a las diferentes utopías.

Según Salvio Turró (1985), las célebres utopías de Moro, Campanella y Bacon no se localizan en un espacio porque integran un "no lugar", pero sin embargo tienen una localización temporal porque describen la sociedad del siglo XVI, el desarrollo mercantil europeo, los conflictos sociales que generaron la explotación de los campesinos, el crecimiento de las ciudades, el descubrimiento del nuevo continente.

Turró destaca que ante la desvalorización del trabajo del mundo griego y medieval, en la utopía hay un reconocimiento del trabajo manual, artesanal y mecánico y un fuerte impacto de la brújula, la pólvora y la imprenta en el nuevo diseño urbano.

El *Diccionario de la Lengua Española* (2014) da dos sentidos diferentes del término utopía, por un lado, entendido como proyecto deseable de difícil realización y, por otro, concebido como la representación imaginaria de una sociedad futura.

Precisamente estos dos sentidos aparecen en la obra que comentamos y si bien la utopía no designa ningún lugar, refleja, sin embargo, un tiempo, un modo de producir los bienes, una jerarquización de los distintos estamentos sociales, que permiten identificar una estructuración social y política que Moro pretende deconstruir para proponer otra forma de sociedad, sin lograr desprenderse de las categorías del pasado.

Moro fue un gran intelectual y un amante del saber en el seno de una atmósfera humanista que reconocía el papel central de la educación. Se caracterizó también por un gran compromiso con la cosa pública: fue Subsheriff de la ciudad, Embajador, Tesorero y Canciller del Reino durante el reinado de Enrique VIII.

Torres Garza (1996), en relación con el rol político de las utopías, expresa:

> Hitlodeo no hace un relato que trate de totalizar un significado, sino un relato que se refiere a otro espacio: está reforzado por el narrador, Hitlodeo, un Otro imaginario: el espacio utópico. Este espacio revela la cocción de un caldo de cultivo, que devela un cúmulo de relaciones, de juegos de relaciones dadas en la temporalidad. Su contenido es histórico. En tanto Platón discurrió de manera abstracta (a través del razonamiento filosófico discursivo) para plantear el diseño de la Ciudad Ideal, Moro pintó un cuadro artístico de los utopianos, de sus recursos y de sus leyes; hizo la descripción circunstanciada de una sociedad creada por medio de un equilibrio artístico. (Torres Garza, 1996, 28).

Y más adelante, comenta: "Rafael Hitlodeo está situado en el aquí y en el ahora (*hic et nunc*), posee un lugar en la historia, en el infinitivo de la narración". (Torres Garza, 1996, 28).

Tomás Moro había recibido su formación en la Universidad de Oxford y, al mismo tiempo, era un católico acérrimo, convencido de que el catolicismo sería el único instrumento para pacificar a Europa. Se oponía al cisma protestante, y al mismo tiempo, se posicionaba como un gran defensor de la tolerancia religiosa. En efecto, era un hombre auténtico que vivía según sus principios, cuya defensa lo condujo a la muerte, ya que termina decapitado en 1535.

Imaz, en su Introducción a la *Utopía,* compara a Moro con Sócrates porque los dos fueron mártires de la filosofía o, a mi criterio, de sus propias convicciones que no estaban dispuestos a abandonar. En efecto, Sócrates y Moro fueron dos hombres que con rebeldía se enfrentaron a la crueldad de sus propios tiempos.

Moro es un humanista que defiende la libertad, propugna la dignidad humana y es tolerante a las diversas religiones. Había recibido la herencia del pensamiento clásico y, principalmente, de Platón, aunque desde una perspectiva realista. Al mismo tiempo, pretendía seguir en la política el camino evangélico. Podría decirse, entonces, que expresaba las contradicciones propias de un hombre que vivía en los límites entre dos épocas.

Su concepción antropológica tiene resonancias de Pico della Mirandola, al afirmar que el hombre no nace ya determinado sino que se construye a sí mismo y es fundamentalmente libre.

José Fernández Santillán (1992) sostiene que, según Norberto Bobbio, la *Utopía* de Moro, *El príncipe* de Maquiavelo y el *Leviatán* de Hobbes muestran las tres diferentes formas de hacer filosofía política, y aclara que:

> […] la primera como búsqueda de la mejor forma de gobierno, la segunda como investigación sobre la naturaleza de la política, la tercera como pesquisa sobre la fundamentación del Estado. El problema capital de Moro es el de elevarse por encima de la degradación, de la corrupción, de la injusticia de su época para proponer un modelo de Estado perfecto, como se lee en el título mismo de la obra, *De Optimo reipublicae status*. El problema fundamental de Maquiavelo, por lo menos en una de las interpretaciones de su pensamiento […] es mostrar en qué consiste la propiedad específica de la actividad política para distinguirla de la moral y de la religión. El problema básico de Hobbes es el de indicar la razón o las razones por las que el Estado existe (y es bueno que esto ocurra); y ya que debe operar para la salvación de los hombres, le debemos obediencia". (Fernández Santillán, 1992, 101)

El gran conocimiento que Moro tenía de la Inglaterra de su tiempo fue clave para escribir su utopía, como contracara del deplorable estado económico, político y social.

Ahora bien, más adelante indagaremos si el autor de *Utopía* logra diseñar una república justa o termina proponiendo un estado, cuya homogeneidad y orden entran en franca colisión con la libertad.

La *Utopía,* en su Primera Parte, comienza a minar el estado de cosas para ir preparando el escenario en el que se desplegará la nueva ciudad.

El relato se inicia con el diálogo de Moro, en momentos en que se desempeñaba como Embajador de Amberes ante los Países Bajos, con Pedro Egidio, un burgués, y Rafael Hitlodeo, un navegante portugués.

Tomás Moro describe a Hitlodeo como un humanista: conocedor de la lengua latina y griega, inclinado a la filosofía, especialmente, interesado en Platón, Séneca y Cicerón. Había sido navegante de Américo Vespucio y descubridor de nuevos mundos. Su mención a la brújula y al imán nos ponen sobre la pista de que pisamos suelo renacentista.

En la primera parte de *Utopía*, la pena de muerte y la propiedad privada son los protagonistas principales de la crítica, cuya resonancia actual es innegable.

En primer lugar, aborda la propiedad privada, texto en el que se muestran las influencias platónicas, aunque el pensador inglés no defiende la comunidad de bienes ni de mujeres toda vez que acarrearían el ocio y la pereza, al carecer los hombres de incentivos económicos.

Según Moro, la propiedad privada es la fuente de los males sociales, al medir todo por el valor del dinero, y sólo se logra una distribución justa al suprimir la propiedad privada. De este modo, queda claro el reconocimiento que Moro da al trabajo, mientras que griegos y medievales lo despreciaban por ser propio de seres inferiores. Moro considera que el trabajo es una forma de evitar los robos. No obstante lo cual, aparece una contradicción en la medida en que cuando destaca la vida de los convictos persas, Moro afirma: “Excepto el trabajo constante, su vida no tiene otras penalidades.” (Moro, 1990, 58). Esta concepción del trabajo como pena muestra que, también, suscribe una concepción negativa del trabajo.

En lo que respecta a la pena de muerte, las ideas de la *Utopía* constituyen un antecedente de la posición que va a sostener Cesare Beccaria (2015) en su célebre libro

titulado *Tratado de los delitos y las penas* de 1764. Advierte Moro que en ningún lugar de la Biblia se admite la pena de muerte y argumenta que no existe proporción entre el delito del robo y la pena de muerte, además, de ser ineficaz por cuanto no han cesado los robos porque el castigo no solo es desmedido sino que no ataca las causas que la han producido.

Roberto Rojo comenta: "[…] el argumento central utopiano se reduce a estos simples términos: el rechazo de la pena de muerte halla su fundamento absoluto en la idea de que Dios niega el derecho de disponer de la vida propia y de la ajena." (Rojo, 1999, 65)

Moro cuestiona, como buen humanista, el ocio propio de la nobleza improductiva que sólo busca aumentar sus bienes. Dice: "[…] esos pedantósofos creen que la salvación del Estado depende de tener siempre dispuesto un ejército poderoso y fuerte [...]" y más adelante agrega: "Parecen incluso provocar las guerras para que los hombres se adiestren teniendo hombres que degollar […]" (Moro, 1990, 52).

Otra nota humanista se expresa con la crítica a la argumentación dialéctica que solo repite y memoriza sin aportar nada nuevo.

La primera parte del texto comentado describe las consecuencias que se fueron generando con la transición de la economía feudal a la mercantil, que provocó la creciente deshumanización, por la cual "las ovejas comían a los hombres", debido a la política sangrienta de los Tudor. Se destruyen aldeas, casas, campos y se somete a los campesinos a una vida indigna.

Moro era conocido como una persona irónica y bromista, habitualmente, usaba palabras que encierran contradicciones con el fin de mostrar que se trataba de una ficción o, en todo caso, de una propuesta de una ciudad distinta. En efecto, Anhidro refiere a un río sin agua, Amaurota indica a una ciudad oscura, Ademos, el nombre del Príncipe, significa "sin pueblo" y Hitlodeo alude a alguien que dice cosas sin sentido.

Si bien hay aires de familia entre la utopía y la *República* platónica, sin embargo, hay grandes diferencias entre ambos libros. En el caso de Moro, en cierto modo, es un idealista porque piensa en un proyecto de ciudad posible, no obstante, tiene una concepción realista de la política, y en especial, de los políticos, distanciándose del discurso platónico.

Cuando Pedro, por ejemplo, le pregunta a Hitlodeo cuál es el motivo por el cual no entra al servicio de un Rey para aconsejarlo, su respuesta es que no quiere ser siervo

de un señor y prefiere vivir como quiere, con un claro alegato por la autonomía del individuo.

Con un enfoque realista, destaca que los príncipes suelen ocuparse de las artes militares y no de la buena paz, buscan la conquista y la guerra, en lugar de una administración justa.

Pero no sólo cuestiona a los políticos sino también a los ociosos y holgazanes, haciéndose eco de las transformaciones renacentistas y de su valoración del conocimiento, del trabajo y de la técnica. Reprueba moralmente a quienes juegan, beben alcohol y asisten a los burdeles y a los aduladores de quienes detentan el poder. Si bien Moro pretende instaurar el monacato cristiano, al mismo tiempo, critica las virtudes monacales.

La segunda parte de la *Utopía* tiene el objetivo de reconstruir lo que la primera parte había desplomado, propone una nueva ciudad regida según pautas racionales de tipo geométrico. Recordemos que la matemática era el modelo de explicación del conocimiento, del estado, la sociedad y la familia.

La ciudad utópica se construye alejada del estado de cosas que caracteriza al mundo que el humanista pretende dejar atrás. Pero no solamente refleja el nuevo estado de cosas sino que también muestra una recuperación de la cultura griega y romana en la medida en que el modelo urbano fue tomado del arquitecto griego Hipodamo de Mileto. Era una ciudad rodeada de murallas para garantizar la defensa de los ataques, teniendo en cuenta que el logro de la paz era una preocupación clave de la filosofía de Moro.

La identidad y la uniformidad son dos caracteres de las construcciones urbanas. Esa identidad se refleja no solo en la arquitectura sino también en las vestimentas, el cumplimiento de las mismas horas de trabajo, esparcimiento y distracción. Todos se dedican a la agricultura y al trabajo en la lana, el lino y a los oficios de cantero, herrero y carpintero. El día se distribuye en horas para el trabajo, la comida, el sueño y la separación de los enfermos. Este aislamiento muestra la matriz biológica aristotélica.

La familia, con formato patriarcal, sigue patrones rígidos y monogámicos, con un claro sometimiento de la mujer. Se regula la cantidad de miembros de la familia. Dice Rojo: "[…] si aumenta mucho el número (refiriéndose al número de hijos) fundan colonias sin vacilar en apropiarse de tierras no cultivadas y si el número baja considerablemente se acude a la práctica de la repatriación." (Rojo, 1999, 76).

El control se ejerce garantizando la monogamia y la pureza matrimonial, castigando con la pena de muerte a quienes cometen adulterio por segunda vez.

A pesar de la homogeneidad, en la ciudad conviven varias creencias religiosas, aunque todos creen en un ser superior. Abrazaban la fe cristiana, admitiendo un Dios creador: "[…] una misma vocación trascendente anima el espíritu del utopiano y del cristiano. Este sentimiento religioso se alía en la *Utopía* con un gran espíritu de tolerancia, cada ciudadano puede seguir la religión que desea." (Rojo, 1999, 77).

3. Conclusiones

Algunos intérpretes de Moro sostienen que la utopía es quimérica, una irrealidad constructiva, otros, en cambio, afirman que es una ciudad deseable de difícil, pero no imposible, realización. Por mi parte, considero que no es una quimera sino que expresa ese afán de cambio, ese deseo del hombre moderno de transformar un mundo que se presenta hostil.

Otro tanto sucede con las antiutopías del siglo XX, que proyectan la contracara de un mundo manejado por la técnica, los medios masivos de comunicación y las dimensiones del poder.

La filosofía política de Moro oscila entre una visión revolucionaria que cuestiona el estado de cosas de su tiempo, motivo principal de la escritura de la Utopía, aunque tiene una mirada nostálgica del monacato cristiano de los siglos XIII y XII. Digo revolucionaria por su crítica a la propiedad privada y a la pena de muerte, aunque sostiene un modelo de familia jerárquica y una cultura machista con un claro sometimiento de la mujer, desde un enfoque naturalista y biologicista, propio del paradigma aristotélico.

Su teoría política es iusnaturalista porque los derechos se fundamentan en la naturaleza humana y una vida en comunidad sin idea de progreso.

Dice Cristina Hermida del Llano que "[….] por encima de la ley positiva están los dictados que emanan del alma." (Hermida del Llano 2017, 284). Su pensamiento político es claramente cuestionador del absolutismo y de la tiranía.

Según Moro, el Rey debe someterse a Dios y a las leyes, evitando siempre el estado bélico, según criterios racionales.

Respecto de las conductas de los utopianos, Moro dice: "Nunca declaran una guerra sin necesidad, sino para proteger sus fronteras, expulsar de los territorios amigos al invasor o libertar con sus fuerzas y llevados de un sentimiento de humanidad a los pueblos tiranizados del yugo y servidumbre de su opresor." (Moro, 1990, 116).

No confían ni creen en los pactos sino en los vínculos naturales, comenta, "[…] unidos por la mutua benevolencia más que por los tratados y más por el espíritu que por las palabras." (Moro, 1990, 116). Esta cita muestra cómo la impronta naturalista vence al contrato y al pacto, característicos de la modernidad.

La religión de *Utopía*, según Rojo, no es la de la Religión revelada, que defiende Moro sino natural. Se opone al origen divino de los reyes y es un defensor de la Humanidad Cristiana. Explica Moro: "Aunque sus religiones son distintas y varias y múltiples sus formas, todas tienden, por caminos diferentes a un solo fin que es la adoración de la naturaleza divina." (Moro, 1990, 132).

La forma de Estado propia de la ciudad utopiana es la República, que garantiza una vida pautada por las instituciones, feliz y duradera por haber eliminado de ella la ambición. Según Moro: "La parcialidad y la avaricia son males que cuando se apoderan de los jueces destruyen la justicia, nervio el más fuerte de una república." (Moro, 1990, 114).

La filosofía política natural de Moro reivindica la felicidad como aquello que no es contrario a la Naturaleza y respecto del placer, el autor comenta "[…] es el movimiento corporal o anímico con el cual, obedeciendo a la naturaleza, se experimente un deleite […]" y una línea más adelante, dice: "Los sentidos y la razón aspiran, en efecto, a lo naturalmente agradable y a lo que se consigue sin detrimento ajeno ni ocasionar la pérdida de otro placer mejor ni acarrear molesta alguna." (Moro, 1990, 100).

Hay, por otra parte, placeres bastardos que ponen su mirada en lo material, en el vestido, en el azar, en el oro, en la acumulación de riquezas, que constituyen vicios. Según Moro, uno de los placeres fundamentales es la conservación de la salud y en la escala valorativa es fundamental reconocer los placeres del espíritu.

Finalmente, la propuesta política de Moro cabalga entre la ruptura con el paradigma antiguo (griego y medieval) y las nuevas categorías renacentistas. Tironeado entre dos visiones políticas en una época de transformaciones.

Defiende la libertad, pero al mismo tiempo, la acota y la encorseta entre reglas y normas racionales. Propone un modelo de ciudad ideal, pero al mismo tiempo, suscribe una visión realista al descubrir los rostros del poder, la estructura patriarcal, en el marco de una explicación naturalista.

Precisamente, por esa compleja urdimbre, la propuesta de la ciudad de utopía no deja de ser sugerente, cautivante y con grandes resonancias actuales. Los tiempos

actuales están signados por los anuncios del fin de las ideologías y del fin de la historia, la carencia de proyectos, de deseos, de programas de acción. En momentos en que rige la antipolítica más se cuestionan la posibilidad de un mundo mejor.

Bibliografía

Beccaria, Cesare (2015) *Tratado de los Delitos y las Penas*, Madrid, Editorial Universidad Carlos III, trad. Juan A. de las Casas.

Diccionario de la lengua española (2014) Edición del Tricentenario, Madrid, Espasa Calpe.

Fernández Santillán, José (1992) "La filosofía política de Norberto Bobbio", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 37, 150, pp. 97-106.

Hermida del Llano, Cristina (2017), "Exigencias de la justicia natural en Tomás Moro", *Revista Persona y Derecho*, 76, pp. 257-284.

Moro, Tomás; Campanella, Tomaso y Bacon, Francis (1990) *Utopías del Renacimiento,* España, Fondo de Cultura Económica.

Rojo, Roberto (1999) *Más allá de la utopía*, Tucumán, Serie Tesis – Secretaría de Ciencia y Técnica (Universidad Nacional de Tucumán).

Torres Garza, Elsa (1996) "El activismo educador de las utopías", *Perfiles Educativos*, 74, pp. 25-36.

Turró, Salvio (1985) *Descartes. Del hermetismo a la nueva Ciencia*, Barcelona, Anthropos.

Ponencias

Novalis ante lo indecible:
el tránsito de la filosofía al discurso literario en el *Monólogo*

Miguel Alberti (UNMdP)
alberti.miguel@gmail.com

El marco general de esta comunicación es el conjunto de investigaciones actualmente existentes en torno a algo de entidad en gestación, que empezó a ser llamado hace unos años "romanticismo filosófico" o "filosofía del romanticismo alemán",[1] es decir un tema que definitivamente no forma parte de ningún programa convencional de filosofía moderna en nuestras universidades pero que parece estar recibiendo cada vez más atención y, de algún modo, estar proponiéndose como objeto de posible interés en el marco de los estudios sobre filosofía moderna y, en particular, sobre filosofía alemana. Quisiera comenzar por ubicar brevemente la referencia a este marco general en el recorrido intelectual que lo precede y al que se suma.

Hace ya un tiempo (aunque no muy prolongado) que en nuestras universidades y editoriales empezó a cobrar un protagonismo nuevo el espacio que se extiende entre, por así decir, el idealismo trascendental de Kant y el idealismo absoluto de Hegel. Hoy ya no es una novedad que haya jornadas, revistas o agrupaciones dedicadas al pensamiento de los idealistas alemanes o a uno de ellos en particular, y la bibliografía disponible, incluso en castellano, pasó de ser prácticamente nada a muchísimo.

Es como parte de ese proceso que se empezó a prestar atención también al pensamiento filosófico de autores que tradicionalmente caían, salvo excepciones aisladas y en abordajes de superficie, fuera de las reconstrucciones de la historia del

[1] Podría decirse que ya se ha ido completando, en el plano del discurso, el tránsito entre lo que en 1994 Manfred Frank todavía abordaba como un problema acerca de los "fundamentos filosóficos del Romanticismo temprano" (así se llama el artículo: "Philosophische Grundlagen der Frühromantik") y que ya para 1997 denominaba "romanticismo temprano filosófico" (en el título del libro *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*). Estudios más actuales hablan, sin necesidad de más aclaraciones, de "Romanticismo filosófico", como en la compilación de Kompridis (2006) o de "filosofía romántica alemana", como en la reciente compilación de Millán Brusslan y Norman (2019). La idea acerca de un Romanticismo filosófico en sí no es actual: se remonta a los románticos mismos. Y la denominación "filosofía del Romanticismo" ya había sido usada en alguna oportunidad en algún estudio aislado (*Philosophie der Romantik* se titula el libro de Kircher ya en 1906). Pero su abordaje sistemático como un objeto de estudio con peso propio (y no en tanto mero preámbulo al estudio de la estética o la literatura romántica) es una conquista en general más cercana al presente y en muchos ámbitos académicos aún en vías de gestación.

idealismo alemán. Los casos más notorios son los de Hölderlin, Friedrich von Hardenberg (Novalis) y Friedrich Schlegel.

El de Hölderlin es, en buena medida, un caso aparte, puesto que resulta inapropiado incluirlo dentro de la escuela romántica (no solo por una convención académica ni solo por cuestiones externas a su obra –como no haber formado parte del grupo ni haber publicado en el *Athenaeum*, etc.– sino también y sobre todo por no encuadrar de manera realmente verosímil en el marco de la estética romántica, como se acepta consensuadamente en los estudios sobre Romanticismo) y parece desmedido adjudicarle un protagonismo destacado en el desarrollo de la discusión sobre la que se monta la otra gran corriente teórica de la intelectualidad alemana a partir de la última década del siglo XVIII, es decir, en el idealismo alemán (aunque, como es sabido, compartió estudios con Schelling y Hegel y se apuntó interesantes ideas sobre los mismos temas que los que ocuparon a los idealistas alemanes "canónicos"). El caso de los dos restantes, en cambio, es el de dos de los miembros más destacados del Romanticismo alemán temprano: el de *los dos* más destacados, de hecho, en lo que se refiere a una *creación* de una teoría propiamente romántica.

En Alemania empezó a prestarse auténtica atención a la producción filosófica de estos dos autores, después de algunos antecedentes de importancia pero aislados, en los años sesenta, con la aparición de los volúmenes correspondientes de las ediciones críticas de las obras completas de ambos.[2] El Novalis filósofo, tomado con rigor, como un producto original y de interés, y estudiado con la intención de evitar simplificaciones y reducciones de su pensamiento, empezó a configurarse poco tiempo antes y se fue consolidando muy poco después.[3] También Schlegel, aunque desde un primer momento se lo asociara, si no a la filosofía, al menos sí marcadamente a la teoría más que a la literatura (con justicia, por otra parte, dado que su obra más definidamente literaria tiene, de acuerdo a un juicio muy generalizado, mucho menos valor), vio enriquecida su figura a partir de estas nuevas tendencias.

Nuevas tendencias que, de todos modos, siempre se mantenían en el estrecho ámbito de circulación reservado a los académicos especialistas en Romanticismo y más probablemente a especialistas en la obra de alguno de los románticos en particular,

[2] Aquí interesa, puntualmente, la edición definitiva de los *Fichte-Studien* de Novalis (llamados de ese modo por los editores) en 1965 y la edición de los primeros *Philosophische Lehrjahre* (en este caso denominados así por el autor, pero nunca corregidos ni publicados por él mismo) de F. Schlegel en 1963.
[3] Entre los primeros estudios sobre Novalis como filósofo de esta época se destacan los de Kuhn (1950-1951), Haering (1954), Dick (1967) y Frank (1969).

fueron fortaleciéndose mucho más tarde en otros países, en especial en Estados Unidos,[4] sobre todo desde comienzos del Siglo XXI, y empezaron a existir, lenta y demoradamente, también en ámbitos hispanoamericanos hace no mucho más de una década.[5]

Hoy es una rama con un crecimiento palpable: se multiplican las traducciones de libros de estos autores, los artículos, ensayos y tesis sobre su obra, las biografías, su inclusión en programas en torno a la filosofía del idealismo alemán, las compilaciones que reúnen su obra con la de los idealistas, etcétera.

Quise destacar esto en primer término para señalar que esta tendencia creciente, que da cuenta del interés que poseen los escritos filosóficos de los primeros románticos, también parece tornar evidente la pertinencia de incorporarlos al tratamiento del idealismo alemán en particular y, si bien en un grado muchísimo menor, a la historia de la filosofía moderna en general.

Hay un punto, sin embargo, que parece conspirar contra esta propuesta, que tiene que ver con las conclusiones que se derivan de la filosofía del primer romanticismo alemán y con el hecho de que de estas conclusiones se derive, a su vez, un abandono visible de la filosofía en los términos académicos más corrientes y una inclinación en dirección a la práctica literaria.

En cualquier caso, estas conclusiones de los primeros teóricos románticos nacen, en última instancia, de la lectura y el estudio crítico de las obras de Kant, de Jacobi y de Fichte y de discusiones sostenidas con intelectuales, profesores de filosofía y filósofos con los que los románticos estaban en permanente contacto. El camino (o los caminos) que los románticos eligieron para intentar responder *a las mismas preguntas* que habían heredado Reinhold, Jacobi o Fichte es un desprendimiento (y si se quiere también un corrimiento) del idealismo alemán de la primera ola.

A continuación voy a intentar presentar una visión de superficie del recorrido seguido por Novalis para llegar, desde sus apuntes filosóficos nacidos en el seno del

---

[4] En los estudios en inglés se alude muy repetidamente a Frank (muchas veces en calidad de único no angloparlante consultado) y a Frederick Beiser, responsable de varios manuales acerca del pensamiento alemán del siglo XVIII, uno de los cuales (2003) está dedicado al Romanticismo (fue traducido muy recientemente al castellano como *El imperativo romántico* [2018]). Existió algún antecedente aislado como el de Géza von Molnár (1970) pero a partir de las últimas décadas el incremento es notable (Beiser, 2002; Kneller, 2003; Nassar, 2010 y 2014, etc.).

[5] Se destacan la primera traducción de los *Fichte-Studien* (2007) y el estudio de Navarro (2010). De Caner-Liese, el responsable de dicha traducción, hay un excelente estudio muy reciente (2018) en catalán sobre la filosofía de Schlegel y Novalis. En Argentina específicamente contamos ya, hasta donde sé, con dos tesis doctorales defendidas hace poco (2016 y 2019) y una en desarrollo acerca de la obra teórica de Novalis.

idealismo alemán, al punto decisivo en el que su propuesta se empieza a entender como una determinada forma de superación de los límites de la filosofía de la época.

El pensamiento y la obra madura de Novalis nacen como una detenida reflexión filosófica en torno a los modos de autoconocimiento del yo: los dos modos que llama, en consonancia con distintas tendencias de la época, "reflexión" y "sentimiento". "Reflexión", de acuerdo al uso corriente, refiere a un autoconocimiento obtenido por vía intelectual, en la vuelta del yo sobre sí mismo que le permite explorarse y conocerse (*hasta un determinado punto*); el otro modo, el del "sentimiento", está por fuera del alcance de lo intelectual y nace, en el proyecto de sistema de Novalis, como un postulado indispensable para comprender cualquier autoconocimiento del yo en general: cuando el yo llega a percibir*se a sí mismo* mediante la reflexión ya debe haber algo que anteceda a esta captación intelectual y que le permita reconocer que es efectivamente *a sí mismo* que se está *re*conociendo. El yo tiene que haberse percibido a sí mismo de alguna otra manera para que cuando se ejecuta su vuelta intelectual sobre sí mismo lo que se encuentra sea interpretado, como ocurre en la reflexión, como ese mismo yo que reflexiona.

Ahora bien: el sentimiento (y en esto coincide sustancialmente con cualquier postulado) puede presentarse en la explicación del hecho del conocimiento como un supuesto necesario pero no puede ser auténticamente alcanzado por el pensamiento. Cuando intentamos llegar hasta allí, como dice Novalis, cerramos la mano pero no apretamos más que "un puñado de oscuridad" (II, 106 [3]).[6]

De allí que, como se dice en otro de estos apuntes, conocidos como *Estudios sobre Fichte*, "las fronteras del sentimiento son las fronteras de la filosofía" (II, 114 [15]). Esto hay que entenderlo en el sentido de que esta auto-percepción no intelectual y previa a la intelectual comparte con la filosofía y su herramienta, la reflexión, solamente el límite, y que cada modo de autoconocimiento se ubica en cada uno de los lados de este límite, sin poder cruzarlo ninguno de los dos en dirección hacia el otro: si la reflexión cruzara el límite en dirección al sentimiento debería volverse extra-racional y con ello dejar de ser reflexión; si el sentimiento cruzara la frontera en dirección a la reflexión se objetivaría y dejaría, por ende, de ser sentimiento.

[6] Las traducciones son propias. Las referencias consignan (excepto en el caso del *Monólogo*, que se aclara en una nota más adelante) el número de volumen (romanos), página (arábigos) y entrada (entre corchetes) de la *Historisch-kritische Ausgabe* de la obra de Novalis.

Con esto se establece, en el marco de los *Estudios sobre Fichte*, un límite irrebasable para el conocimiento intelectual, que Novalis sintetiza con la máxima "el yo posee una fuerza jeroglifística" (II, 107 [6]). Es decir: el yo se muestra como un mensaje que definitivamente oculta algo detrás pero ese algo no puede (ni podrá) ser alcanzado nunca. Es indiscutible que *existe* ese plano detrás de lo que podemos ver, pero se encuentra más allá de los límites de nuestro conocimiento posible. Un porcentaje importante de los muchos apuntes de estos cuadernos insiste en esta limitación del pensamiento filosófico. Cada vez que el pensamiento filosófico intenta sobrepasar los límites más allá de los cuales debe encontrarse lo incondicionado, fracasa.

Ahora bien: en este fracaso se expresa, ya en época de los *Fichte-Studien*, una interesante posibilidad de contacto con lo absoluto. Según Hardenberg, en la etapa final de estos *Estudios*,

> [m]ediante la voluntaria renuncia a lo absoluto surge la infinita actividad libre en nosotros – el único absoluto posible, que puede sernos dado y que nosotros solo encontramos mediante la incapacidad de alcanzar y reconocer un absoluto. Este absoluto que nos es dado solo puede ser reconocido de modo negativo, en la medida en que actuamos y nos encontramos con que aquello que buscamos no se alcanza mediante ningún actuar. (II, 269-270 [566]).

Es decir que por medio del reconocimiento de la imposibilidad de obtener acceso al plano de lo incondicionado se obtiene, si bien no un conocimiento de lo absoluto, por supuesto, sí al menos una cierta confirmación de su existencia. Lo más cerca que podemos llegar de lo absoluto es la constatación de su carácter inaccesible, lo cual, de alguna manera, redunda en un cierto tipo de captación, por vía negativa, de aquello incondicionado a lo que se apunta y a lo que no se llega.

Estas reflexiones, que nacen de planteos alineados con los desarrollos filosóficos contemporáneos a Hardenberg, anticipan la que será la mirada más característicamente romántica respecto del acceso a lo absoluto, la "ironía" caracterizada por Friedrich Schlegel: según la perspectiva irónica, desplegada teóricamente pero también llevada a la práctica por el primer Romanticismo alemán, lo más que podemos esperar respecto de lo incondicionado es remitir a él por medio de la exhibición de una conciencia respecto de la imposibilidad de alcanzarlo. Es decir, que al evidenciar su ausencia, la imposibilidad de llegar a él, y, sobre todo, la conciencia de que la situación es esa, es decir, al mostrar que se sabe que no se conoce lo absoluto, se produce la mayor

presentación que pueda pensarse respecto de él. Se lo pone en escena, por así decir, como incógnita: se señala una dirección que, si se la pudiera seguir, conduciría hacia lo absoluto.

Ya se mostró sobradamente, sin embargo, que esta mirada no alcanza a la totalidad del Romanticismo, si bien caracteriza algunas de sus manifestaciones más propias.[7] El caso de Novalis presenta ciertas dificultades, porque, si bien es cierto que podemos asociar sus primeras reflexiones filosóficas a una perspectiva alineada con la de la ironía romántica, el último tramo de su breve período productivo antes de morir parece haber trascendido esta mirada y haber aspirado a una exhibición más o menos explícita (aunque no cognoscitiva, por supuesto) de lo incondicionado.

Este desenlace, en el que la instancia irónica parece ser superada por una actitud más propositiva y ambiciosa, se alcanza mediante un tránsito, que se ve ejemplificado de la mejor manera en el famoso *Monólogo*. Este breve texto, uno de los más concurridos por la crítica actual en torno a Novalis, ya despertó la pregunta acerca de su carácter irónico.[8] La cuestión pareciera tener que definirse a partir de la lectura que se haga del cierre del texto, al que me voy a referir principalmente en lo que resta de mi comunicación.

El *Monólogo* de 1799, es decir, unos tres años posterior a los apuntes más tardíos de los *Estudios sobre Fichte*, comienza con la constatación de una característica sorprendente del lenguaje: el monologante sostiene que:

> [o]curre algo loco, en verdad, en torno al hablar y el escribir. La auténtica conversación es un mero juego de palabras. Solo cabe asombrarse por la equivocación ridícula de la gente, que cree que habla en relación con cosas. Lo que es precisamente lo más propio del lenguaje (el hecho de que solo se ocupa de sí mismo) no lo sabe nadie. Por esta razón es un misterio tan asombroso y tan fecundo que uno, al hablar solo por hablar, enuncie precisamente las verdades más grandiosas, las más originales. En cambio, si quiere hablar de algo determinado, entonces el chistoso lenguaje le hace decir las cosas más ridículas y erradas.[9]

---

[7] La obra de referencia para este asunto es el excelente estudio de 1960 (y vuelto a publicar con modificaciones en 1977) de Strohschneider-Kohrs (2002).

[8] Además del estudio de Strohschneider-Kohrs (2002), Pfefferkorn (1988, 60-74), Frank (1989, 351-359), Damerau (2000) y Bergengruen (2014). En un artículo mío (2018) intenté retomar esta discusión con algún detalle.

[9] El texto del *Monólogo* recién se pudo editar nuevamente, respecto de la edición original en el volumen que se sumó en 1846 a los dos que contenían la primera edición de los escritos de Novalis, una vez que el manuscrito fue reencontrado y posteriormente transmitido por Heinz Rölleke en 2002 en el *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (pp. 346-348). Martin Endres (2008) publicó un facsímil junto a una transcripción diplomática y varias aclaraciones. Uso esta versión del texto, tal como se la puede encontrar también online digitalizada por Jochen A. Bär (2015) o, junto con una traducción, en mi artículo (2018) referido en la nota anterior.

Para el monologante, los términos del lenguaje son, como las fórmulas matemáticas, un conjunto separado, con reglas propias, que no está *en reemplazo* de nada sino que se encierra en sí mismo. Es solo en este sentido que sirve para espejar el funcionamiento del mundo y tener un cierto valor referencial: en su arbitrariedad, en su cerrazón, se parece al mundo que pretende representar, porque este también es arbitrario y está incomunicado. Es decir, en síntesis, que para el planteo general del monologante resulta claro que, si llegara a haber capacidad de saber algo, ese algo sería imposible de comunicar por medio del lenguaje, porque el lenguaje "se burla" de quien pretende usarlo para enunciar una verdad sobre el mundo.

Ahora bien: es evidente que esta acusación de infertilidad recaerá también sobre el mensaje del monologante mismo: si no se puede decir nada serio queriendo decirlo, entonces esta misma tesis debería resultar desacertada. El monologante afirma: "[a]unque yo crea haber indicado con esto la naturaleza y la misión de la poesía de la manera más clara, sé, sin embargo, que no lo puede entender persona alguna y que he dicho algo muy tonto, ya que quise decirlo y ninguna poesía surge de este modo". *Llegado este punto*, no quedaría más que la renuncia. Y *hasta este punto* estamos en pleno espíritu irónico: se acaba de enunciar, de la manera más palpable, la imposibilidad de la enunciación. Pero *a partir de este punto*, que claramente pone en escena un inesquivable abismo de recursividad, porque el monologante está entrando en una dinámica que lo debería llevar a afirmar que no se puede afirmar que no se puede afirmar que no se puede afirmar, y así sucesivamente..., en este punto Novalis da el único salto al vacío que podría abrir la puerta a la posibilidad de significar algo a pesar de todo. No obstante, como no se puede pretender afirmar la posibilidad de significar sin caer en la trampa del lenguaje, lo hace valiéndose no de afirmaciones sino de preguntas:

> [p]ero ¿cómo sería esto si yo hubiera estado forzado a hablar?; ¿si este impulso de hablar fuera el rasgo distintivo de la inspiración del lenguaje, de la eficacia del lenguaje en mí?; ¿si mi voluntad solo quisiera aquello que yo estuviera forzado a hacer? ¿Podría, entonces, ser esto finalmente poesía sin que yo lo supiera o lo creyera?, ¿y haber hecho comprensible un misterio del lenguaje?, ¿y yo sería, entonces, un escritor competente, ya que un escritor, acaso, no es más que un poseído por el lenguaje?

Es decir que *podría* existir una vía de comunicación aun vigente: la del poeta, que no enuncia desde su propio propósito comunicativo sino al modo de un inspirado, de alguien que se deja llevar por el lenguaje. Y quizás (no se puede decir más que "quizás") de esa manera puede comunicar realmente. En esta instancia se ofrece una posibilidad de superación de la posición irónica y, en este sentido, una superación, por así decir, de los límites del lenguaje filosófico.

En los años entre el *Monólogo* y el fin de su vida Novalis dedicó sus mayores esfuerzos a una literatura que, en consonancia con ideas expresadas también en sus apuntes personales, pudiera servir como vehículo para una *exhibición* (ya que no una demostración, que es imposible) de lo absoluto. Ese resultado, por el que pasó a la historia mayormente y por el que lo reconocemos en términos generales, hunde sus raíces en planteos y reflexiones que provienen de y aportan a los primeros desarrollos del idealismo alemán. La atención a estos desarrollos nos permite revisar una suerte de "lado B" de la evolución filosófica del idealismo alemán que, divergiendo en su desenlace, coincide, sin embargo, en su punto de partida y en algunas instancias del recorrido.

Bibliografía

Alberti, Miguel (2018) "El Monólogo de Novalis. Texto, comentario y consideraciones sobre sus vínculos con la „ironía' romántica", *Boletín de Estética*, 43, pp. 7-41.

Bär, Jochen A. (2015) *Monolog* (edición digital del texto de Novalis para el programa "Quellen zur Literatur- und Kunstreflexion des 18. und 19. Jahrhunderts [1760-1840]"), Universidad de Vechta (Alemania) (http://www.zbk-online.de/texte/A0050.htm).

Beiser, Frederick (2002) *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

_____ (2003) *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Bergengruen, Maximilian (2014) "Psychische Kur mit den Mitteln frühneuzeitlicher Mystik. Novalis' *Monolog* als Dialog mit Jakob Böhme", *Athenäum*, 24, pp. 201-222.

Caner-Liese, Robert (2007) "Introducción", en Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Madrid, Akal, trad. Robert Caner-Liese.

_____ (2018) *El primer Romanticisme alemany. Friedrich Schlegel i Novalis*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona.

Damerau, Burghard (2000) "Marionetten, Maximen, Monologe. Unwillkürliches, Willentliches und Willkürliches bei Novalis", en Damerau, Burghard, *Gegen den Strich: Aufsätze zur Literatur*, Würzburg, Königshausen und Neumann, pp. 115-124.

Dick, Manfred (1967) *Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis*, Bonn, Bouvier.

Endres, Martin (2008) "„… wenn einer blos spricht, um zu sprechen, ...'. Kritische Neuedition des „Monolog' von Novalis", *Text. Kritische Beiträge*, 12, pp. 71-78.

Frank, Manfred (1969) "Die Philosophie des sogenannten „magischen Idealismus'", *Euphorion*, 63, pp. 88-116.

_____ (1989) *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

_____ (1994) "Philosophische Grundlagen der Frühromantik", *Athenäum*, 4, pp. 37-130.

_____ (1997) *"Unendliche Annäherung". Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Haering, Theodor (1954) *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, Kohlhammer.

Kircher, Erwin (1906) *Philosophie der Romantik*, Jena, Eugen Diederichs.

Kneller, Jane (2003) "Introduction", en Novalis, *Fichte Studies*, Cambridge, University Press, trad. Jane Kneller, pp. ix-xxxiv.

Kompridis, Nikolas (ed.) (2006) *Philosophical Romanticism*, Londres/Nueva York, Routledge.

Kuhn, Hugo (1950-1951) "Poetische Synthesis oder ein kritischer Versuch über romantische Philosophie und Poesie aus Novalis' Fragmenten", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 5, pp. 161-178 y 358-385.

Millán Brusslan, Elizabeth y Norman, Judith (eds.) (2019) *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*, Boston, Brill.

Molnár, Géza von (1970) *Novalis' „Fichte Studies': The Foundations of his Aesthetics*, Den Haag/Paris, Mouton.

Nassar, Dalia (2010) "Interpreting Novalis' *Fichte-Studien*", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 84, pp. 315-341.

_____ (2014) *The Romantic Absolute. Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*, Chicago, University of Chicago Press.

Navarro, Alejandro Martín (2010) *La nostalgia del pensar*, Sevilla, Thémata; Madrid, Plaza y Valdés.

Novalis (1802) *Schriften*, volúmenes I-II, Schlegel, Friedrich y Tieck, Ludwig (eds.), Berlín, Buchhandlung der Realschule.

_____ (1846) *Schriften*, volumen III, Tieck, Ludwig y von Bülow, Eduard (eds.), Berlín, Reimer.

_____ (1960ss.) *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, edición fundada por Paul Kluckhohn y Richard Samuel y llevada a cabo por Richard Samuel con colaboración de Hans-Joachim Mähl y Gerhard Schulz ("historisch-kritische Ausgabe"), Stuttgart, Kohlhammer.

Pfefferkorn, Kristin (1988) *Novalis: A Romantic's Theory of Language and Poetry*, New Haven, Yale University Press.

Rölleke, Heinz (2002) "Jahresbericht 2001/2002", *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, pp. 317-377.

Schlegel, Friedrich (1958ss.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Paderborn/München/Wien, Schöningh; Zürich, Thomas-Verlag.

Strohschneider-Kohrs, Ingrid (2002) [1960; 1977] *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Tübingen, Niemeyer.

Preguntas y reflexiones en torno al Dios de Descartes

Lucas Albornoz (UNSAM)
lucas.ignacio.albornoz@gmail.com

Introducción

Luego de establecer cuáles son las cosas que pueden ponerse en duda, Descartes arriba al principio indubitable que estuvo buscando desde el comienzo de sus *Meditaciones metafísicas*: en la "Segunda meditación" expresa con genuino orgullo "yo soy, yo existo" (Descartes, 2009, 48); fórmula en la que se refleja la identidad entre ser y pensar, pues, dice Descartes, "soy, existo […] tanto tiempo como piense" (Descartes, 2009, 50).

Así, el *cogito* cartesiano se instaura como el nuevo punto de partida de un renovado filosofar: el pensamiento parte de sí mismo al ser la certeza, punto fijo e inconmovible en el que se autoafirma la existencia de aquello que piensa.

La firmeza y veracidad de este principio es evidente. No obstante, es importante destacar que lo cierto es el pensamiento como tal en su forma pura, es decir, independientemente del contenido pensado. Puede no ser cierto lo que pienso, puede no haber hombre alguno ni existir el mundo, pero no puede haber dudas –sostiene Descartes– de que yo, que pienso, soy. La cuestión de saber si es verdadero aquello que pienso, por el momento, no pertenece al dominio de la certeza.

Entonces, ¿de qué manera es posible saber con certeza si el contenido del pensamiento es verdadero? Dicho de otro modo, ¿cómo enlazar de forma firme y segura al yo con el mundo para que el primero pueda conocer con certidumbre los objetos del segundo? Ante esto, Descartes da la siguiente respuesta: "[…] debo examinar, tan pronto como la ocasión se me presente, si hay un Dios y, si hallo que hay un Dios, debo examinar también si puede ser engañador, ya que sin el conocimiento de esas dos verdades no veo que pueda conocer alguna vez algo con certeza" (Descartes, 2009, 59).

Pero nosotros podríamos repreguntar: ¿por qué es necesario examinar si hay un Dios y si es o no engañador en el transcurso de las meditaciones cartesianas? ¿En qué se basa Descartes para sostener la necesidad de ese examen? ¿Cuál es el sentido de la

presencia de lo divino ante el presunto proceder certero del *cogito*? ¿Eso quiere decir, además, que la razón por sí misma no puede conocer con certeza sin recurrir al auxilio de Dios?

Para dar desarrollo a estas cuestiones, el presente escrito se dividirá en dos partes: en primer lugar, expondremos la argumentación de Descartes en torno a demostrar la existencia de Dios a partir de la idea de Dios presente en su pensamiento; luego, en segundo lugar, desarrollaremos –en contraste con la forma de la duda hiperbólica– por qué Descartes sostiene que Dios es, en definitiva, lo que garantiza el conocimiento científico del mundo.

Con todo esto pretendemos destacar algunos problemas e interrogantes que se desprenden del hecho de que Descartes sostenga que la posibilidad del conocimiento científico se basa en que previamente obtengamos la certeza de la existencia de un Dios incapaz de engañar.

Dios: su idea y su existencia

"Pienso, *ergo* existo" es el primer principio que Descartes estaba buscando. ¿Qué se sigue de allí? ¿Cómo proceder para conocer con certeza si existe algo más que el yo que piensa? Pues, por el momento, Descartes ha encallado en un solipsismo. Ante tal proposición, solo es posible continuar de forma segura por este camino abierto por el pensamiento, camino que es el pensamiento mismo. En otras palabras, para salir del solipsismo es necesario ahondar en el *cogito*. Por eso, Descartes comienza a considerar –en la "Tercera meditación"– las ideas que están *en* él, o sea, en su pensar: "Ahora bien, de esas ideas unas me parecen nacidas conmigo, otras extranjeras o venidas de afuera y otras, hechas o inventadas por mí" (Descartes, 2009, 60).

Con esta consideración sobre los tipos de ideas, Descartes pretende encontrar una idea cuya realidad objetiva[1] sea tan grande que él mismo no pueda ser la causa formal o eminente de ella; lo cual significará conocer con certeza la existencia de algo diferente de él mismo. En otras palabras, al buscar la causa[2] de la realidad objetiva de

[1] Comprendemos la realidad objetiva de una idea como la realidad del objeto representada en la idea. Cf. Caimi (2009, LXXIVss.).

[2] El hecho de buscar la causa de una idea supone un corrimiento crucial con respecto a la noción tradicional de idea. Ello puede verse claramente en las primeras objeciones realizadas por Caterus, quien no comprende por qué una idea ha de tener una causa. Si atendemos a las respuestas que da Descartes, notaremos que el filósofo se da cuenta de esto, al decir que el nudo de la dificultad "es saber lo que ha de entenderse bajo el nombre de *idea*, y qué causa requiere ésta" (Cf. Descartes, 1977, 87).

alguna idea que exceda la fuerza de su pensar, Descartes busca extender el dominio de la certeza más allá de sí sin interrumpir el orden analítico[3] de la meditación.

Tal idea es, evidentemente, la idea de Dios. Y acerca de lo ideado en esta idea, Descartes dice lo siguiente:

> [e]ntiendo por Dios una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la cual yo mismo y todas las cosas que existen (si es verdad que existe alguna) han sido creadas y producidas. Ahora bien, esas perfecciones son tan grandes y eminentes que, cuanto más atentamente las considero, más me persuado de que la idea que tengo de ellas no puede proceder de mí. En consecuencia, debe necesariamente concluirse que Dios existe, porque, aunque la idea de substancia sea en mí, pues yo soy una substancia, no tendría la idea de una substancia infinita, yo, que soy finito, si ella no procediese de alguna substancia que fuera verdaderamente infinita (Descartes, 2009, 66).[4]

En rigor, la indagación de la naturaleza y tipos de ideas tiene como fin indagar en la idea de Dios. A partir de ella podemos conocer, sin lugar a dudas, que Dios existe. Hay otro además de mí, dice Descartes; y eso es tan cierto como que yo, que pienso, soy. El *cogito* es la certeza, pero Dios constituye la verdad de esa certeza.

La "Tercera meditación" –que se titula 'De Dios, que existe'– podría haber concluido con este gran logro. Sin embargo, Descartes continúa desarrollando la meditación y sobre la idea de Dios sostiene que "[…] no hay nada más verdadero y menos sospechoso de error y falsedad" (Descartes, 2009, 67). Entonces, ¿esto quiere decir que la certeza sobre la existencia de Dios, en tanto se desprende a partir de la realidad objetiva de su idea, es "más cierta" que la de la propia existencia?

Además, sobre la idea de Dios Descartes considera que "[…] esta idea es muy clara y muy distinta pues todo aquello que mi espíritu concibe clara y distintamente de real y verdadero, y que contiene en sí alguna perfección está contenido y enteramente incluido en esa idea" (Descartes, 2009, 67).

¿Todo lo que concibo de forma clara y distinta, incluyendo el conocimiento de mí mismo? ¿Por qué el conocimiento claro y distinto está incluido en el conocimiento de la idea de Dios? ¿Eso quiere decir que tal tipo de conocimiento no es independiente de Dios? En otras palabras, ¿el método, que nos permite conducir bien nuestra razón y pretende abarcar el todo de la realidad, no puede tener un perfecto funcionamiento sin el

[3] Cf. Caimi (2009, XXXIX).
[4] Pueden verse, también, los principios XVII y XVIII de la primera parte de *Los principios de la filosofía* (Descartes, 1997).

auxilio de la metafísica? ¿Es la razón misma la que no es autosuficiente al momento de conocer? ¿El sentido de la presencia de Dios en este punto es suplir esta deficiencia?

Estas preguntas –junto con el problema de este escrito en general– cobran mayor relevancia al tener en cuenta lo que sostiene Descartes al final de la "Quinta meditación" con respecto al conocimiento de la existencia de Dios y al conocimiento como tal: "[…] la certeza de todas las demás cosas depende de ella [es decir, de la idea de Dios] tan absolutamente que sin conocerla es imposible saber nada perfectamente" (Descartes, 2009, 90). Luego agrega: "[…] si ignorase que hay un Dios […] no tendría jamás una ciencia verdadera y cierta de ninguna cosa, sino solo opiniones vagas e inconstantes" (Descartes, 2009, 90). Y finalmente considera que "[…] la certeza y la verdad de toda ciencia dependen solamente del conocimiento del verdadero Dios, de manera que, antes de conocerlo, no podía yo saber perfectamente ninguna cosa" (Descartes, 2009, 91).

Dios como garante del conocimiento

La postura de Descartes acerca de la importancia de Dios en materia de conocimiento parece ser muy clara. Pero nosotros insistimos y nos preguntamos, simplemente, ¿por qué Descartes considera tal cosa? ¿En qué se basa para sostenerlo? ¿A qué se debe que el hombre no pueda conocer nada con certeza sin el auxilio divino? ¿Un ateo, por ejemplo, jamás podría saber clara y distintamente que los ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos?

Justamente, esa es una de las objeciones planteadas por Mersenne.[5] La respuesta de Descartes es contundente: "[…] *no niego* que un ateo pueda conocer con claridad que los ángulos de un triángulo valen dos rectos; *solo sostengo que no lo conoce mediante una ciencia verdadera y cierta, pues ningún conocimiento que pueda de algún modo ponerse en duda puede ser llamado ciencia* […]" (Descartes, 1977, 115-116).

Esto quiere decir que un ateo jamás puede estar seguro de no engañarse en aquello que juzga como lo más evidente, pues nunca podrá librarse del peligro de dudar enraizado en la posible existencia de un Genio maligno; el conocimiento ateo, en definitiva, carece de estabilidad; por lo cual, no puede ser conocimiento en sentido

[5] Cf. Descartes (1977, 101ss.).

estricto. Dicho de otro modo, un ateo jamás podrá superar el primer precepto del método: no abarcar en el juicio nada más que aquello que no pueda ser puesto en duda de ninguna manera.

Con esto es posible dar cuenta de que el primer precepto del método es formidable; y la constante incertidumbre ante la posible presencia de un Genio maligno toma toda su fuerza de él. Con el incremento hiperbólico del dudar –a partir de lo cual nace el supuesto de una entidad tan poderosa y perversa que es fuente de error– Descartes extiende los límites del pensamiento hacia lo impensado; pues el dudar de la evidencia matemática no es propio de la conciencia lógica.

Entendido en estos términos, el planteo de Descartes proviene de un pensamiento siniestro al preguntarse ¿cómo se puede estar seguro de que el funcionamiento de nuestra razón ha de ser tomado como algo correcto en sentido absoluto? ¿Por qué confiar en que nuestra conciencia ha de corresponderse con la realidad exterior a ella al momento de conocerla? En tal pensamiento siniestro se incuba la posibilidad del Genio maligno; ¿una posibilidad que es consustancial al pensamiento cartesiano?

Pero el pensar en estos términos, ¿no compromete a la conciencia lógica en cuanto tal y afecta severamente al presunto carácter racional de la realidad? Así, el planteo de un Genio maligno es algo más que un mero supuesto o un simple artificio retórico, es un tema sumamente serio en tanto pone en tela de juicio la conciencia racional misma.

El pensamiento es finito, imperfecto, sujeto a error; por eso, la duda puede nacer de él y crecer desmesuradamente hasta excederlo. Ante esto, ¿cómo lo finito puede superar un abismo infinito? ¿De qué manera la razón finita puede confiar por entero en sí misma ante el planteo de una incertidumbre infinita? La razón necesita, para ello, un fundamento más allá de sí. Solo puede hacerlo si reconoce, primero, la existencia de algo infinito y, luego, que el poder de eso infinito no juega en su contra. Es decir, para recuperar la confianza en el buen funcionamiento de la conciencia y su correspondencia con el carácter racional de la realidad es necesario conocer que Dios existe y que no puede ser engañador.

Así, la única fuente de estabilidad posible que el *cogito* puede encontrar tanto en sí como fuera de sí es la existencia de un Dios veraz, el cual se establece como la condición de posibilidad del conocimiento científico.

Conclusiones

En definitiva, la intención de Descartes en este contexto no es, meramente, demostrar la existencia de Dios, sino fundamentalmente garantizar el correcto funcionamiento de la razón a la hora de conocer con certeza lo real y verdadero. En este sentido, Dios no es una mera y segura salida del solipsismo, sino que es, principalmente, el fundamento del conocimiento científico.

En ese sentido, Dios es el enlace entre el espíritu y la naturaleza. La existencia de un Dios veraz es aquello que permite una conexión segura y firme entre el yo y el mundo, entre la *res cogitans* y la *res extensa*, garantizando la estabilidad en el conocimiento de las ideas claras y distintas.

Como es evidente, dar cuenta de la relación entre el método de Descartes y su concepción de la metafísica conlleva una interpretación del pensamiento cartesiano en su totalidad; por lo cual, las preguntas, reflexiones y posibles respuestas que figuran en el presente escrito no pueden ser más que meros ensayos de exposición de la relevancia de tamaña cuestión, la cual si no es pensada, es por una decisión de ignorarla y no porque los interrogantes que yacen en su seno hayan sido resueltos.

Bibliografía

Caimi, Mario (2009) "Introducción", en Descartes, René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Colihue, trad. Mario Caimi.

Descartes, René (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, trad. Vidal Peña.

_____ (1997) *Los principios de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, trad. Gregorio Halperín.

_____ (2009) *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Prometeo Libros, trad. Pablo Pavesi.

El concepto de genio: la influencia de Wagner en el joven Nietzsche[1]

Lucas G. Aldonati (UNSAM)
lucas.aldonati@gmail.com

Gran parte de la relación entre Nietzsche y Wagner centra sus bases en las conversaciones que mantenían sobre la teoría de Schopenhauer y, más precisamente, en el aspecto estético de su filosofía. Ambos creían que la música "al desarrollarse como un proceso artístico en el tiempo y no emplear ni la imagen ni la palabra sino solo el sonido, representa el único arte capaz de expresar o reproducir, no ya los fenómenos, sino la esencia misma de la existencia como cosa en sí, como vida, como voluntad o como devenir constitutivo del mundo" (Sánchez Meca, 2012, 190). Nietzsche añadirá más tarde la distinción entre la música apolínea y la dionisíaca, con esta división establecerá que no cualquier música puede alcanzar a expresar en igual medida ni del mismo modo la voluntad como esencia del mundo. Esta esencia del mundo, el ser verdadero o lo uno primordial (*Ureine*) es, según Nietzsche, lo que sufre eternamente y la contradicción plena. Se trata de una esencia que tiene necesidad de liberarse de la visión extática y de la apariencia placentera. El dolor, a causa de la contradicción radical que lo caracteriza, es el principio ontológico constitutivo de la música dionisíaca. "Lo primero que todo ser humano tiene el deber de hacer es tomar conciencia de lo que es, saber y conocer que su esencia más profunda es la de ser una mera apariencia engendrada por lo uno originario y destinada a desaparecer de nuevo en su devenir en el momento de la muerte" (Sánchez Meca, 2012, 191). La música que proporciona ese acceso no corresponde al arte apolíneo estable de la individualidad. El conocimiento verdadero del trasfondo metafísico lo proporciona el arte dionisíaco. "Porque solo el arte, y como arte dionisíaco, es capaz de ofrecer la analogía exacta de esa experiencia del crearse y del destruirse continuos que afecta a todo ser y que constituye su ley básica constitutiva, hasta que el yo, como principio de individuación, se disuelve de nuevo en la unidad primordial y originaria al momento de morir" (Sánchez Meca, 2012, 191).

[1] Las siglas de los textos nietzscheanos mencionados estarán en correspondencia con la KSA (1999). Se cita como KSA, ubicando previamente las siglas de la obra que propone la edición, luego el tomo de la KSA, a continuación, el parágrafo correspondiente o la parte que corresponda. Los *Nachgelassene Fragmente* se citan como NF, indicando tomo de la KSA, junto con los números adjudicados a los mismos según los manuscritos y número de página.

Para Nietzsche, esta música de carácter dionisíaco se dará históricamente en dos momentos: la tragedia griega y, veinticuatro siglos después, en la música de Richard Wagner. Y esto, no por mero azar, sino por una serie de aspectos técnicos y musicales que el joven Nietzsche se empeña por desarrollar en sus escritos. Wagner logra, según Nietzsche, construir un lenguaje musical que reproduce la multiplicidad individualizada y apolínea de los fenómenos, pero insertos en la unidad y en la continuidad del devenir que los penetra y los transforma sin cesar.

Ahora bien, la ceguera del joven Nietzsche ante Wagner le impide ver el proyecto estético-político y la intención de crear escuela que tenía el gran músico. Por ello, incluso el escrito *Beethoven* (1870) tiene un carácter programático que articula la visión sobre el mundo que tenía Wagner. A partir de su estética, Wagner propone comenzar la marcha hacia el futuro sirviéndose de la fascinación que produce su arte y, lo hace de tal manera, que su ópera sustituye rápidamente a la política.

Aunque Wagner cementa sus bases en la filosofía schopenhaueriana, sus modificaciones teóricas impactan en las apreciaciones culturales y metafísicas del pensamiento de Nietzsche. Mientras Schopenhauer ofrecía "la negación de la voluntad para la vida y para la vida ascética, o la afirmación de la voluntad para la vida y la reproducción interminable del sin sentido del dolor y del aburrimiento" (Scheier, 2007, 90), Wagner propicia en Nietzsche la posibilidad de una inversión del planteo schopenahueriano de la voluntad. El músico, a diferencia del poeta, puede crear desde el fondo oscuro e inconsciente, lo cual no significa un regreso a la nada, sino el acceso a una *producción* originaria. "En contraste con la figura melancólica de Schopenhauer, resignada, que niega la vida, el genio de Wagner es una figura expansiva, extática y afirmativa" (Siemens, 2007, 104). Esto conducirá a Nietzsche a pensar en el éxtasis genial del individuo como el objetivo de lo *Uno primordial* (*NF* 7[139] 7; cf. 7[27, 100, 121] 7). El genio se encuentra para Wagner en la cima, como causa y resultado final de todo conflicto que penetra en lo más oscuro de la vida, a saber: la búsqueda de la redención del sufrimiento eterno y la contradicción. Pero en el ensayo titulado *Über Staat und Religion* desarrolla más claramente esas ideas a partir de la postulación del genio artístico, el cual "se lanza como el creador de ilusiones poderosas (*Wahngebilde*, *edle Täuschungen*) que traduce la schopenhaueriana „seriedad de la vida' (*Ernst des Lebens*) en un „juego', mediante el cual se pone de manifiesto la nulidad del mundo (*Nichtigkeit der Welt*), aunque de manera inocua; pero lo hace como si fuera con una

sonrisa" (Siemens, 2007, 104). Lo característico del genio artístico es su posibilidad de brindar a la comunidad de sufrientes una forma de redención inmanente a la vida (*innerhalb des Lebens über diese erhebt*) que le capacita para vivir y afirmarla.

La producción originaria del genio de la música se contrapone a la moda.[2] El arte de moda representa la manifestación de la decadencia de la productividad originaria, refleja la forma externa y superficial de la sociedad. Hasta la llegada de Wagner, se entiende que el genio del pueblo alemán tuvo que retirarse de la vida frente al florecimiento del mundo periodístico. Sin embargo, Wagner hizo de Beethoven el garante del paraíso de la música. Beethoven devolvió al arte musical, según Wagner, su alma inmortal. Y si bien Beethoven no pudo originar el nuevo inicio y la transformación de toda la esencia fundamental alemana, no deja de ser el "promotor y primer santo de la nueva religión, que tiene que ser fundada por el „festival escénico' (*Ring*) y por el „festival escénico sagrado' (*Parsifal*) wagnerianos" (Scheier, 2007, 93). El producto artístico de Wagner es, sin dudas, recipiente de una ideología que apela a una convencionalidad natural de los alemanes como pueblo. Nietzsche reconocía la naturaleza estético-política del arte wagneriano pero lo asume, según Scheier, al modo de una ficción cosmovisional.[3]

Pero incluso la obra wagneriana caerá para Nietzsche en las redes de la moda y el convencionalismo. Por ejemplo, el *Parsifal* concentra, según Nietzsche, decadencia, beatería y filisteísmo. A esta obra se le adjudicará ser el núcleo de la perversión wagneriana. En el *Parsifal* se efectuaría la peor traición de todas, a saber, la vergonzosa renuncia de Wagner a sus principios. Las dos grandes acusaciones a la citada obra son el

[2] Wagner es el representante más verdadero de la naturaleza moderna y que con su doctrina ha logrado reunir cabezas ingeniosas hartas de las equivocaciones en la ópera. A Nietzsche le llama poderosamente la atención el éxito inmediato de la ópera wagneriana. Lo que asombró a Nietzsche fue que algo destinado a un público determinado terminase convocando a una generalidad en un pueblo tan pequeño de Alemania. "La clave de ese éxito paradójico radica en su falta de verdad, sostendrá Nietzsche. „El Cagliostro de la Modernidad' había sabido disfrazar su histrionismo envolviéndolo en una pompa vacía. Bajo el falso lema de la anticipación de futuro, el proyecto escondía lo contrario, la búsqueda del éxito a toda costa; para alcanzarlo Wagner se adaptaba al gusto de su mundo, disfrazando su oportunismo de una supuesta *Unzeitgemäßheit*, tan falsa como los desafortunados decorados del *Ring*; en última instancia, teatro" (Gavilán, 2007, 60).

[3] "Pues este pueblo alemán es una ficción, ya por el hecho de que las figuras histórico-concretas del alemán, el Estado alemán o los Estados alemanes, por un lado, y la comunidad lingüística alemana, por el otro, ante la música como „esencia', recaen en la mera „apariencia de las cosas'. De esta manera, sólo quedan las ideas del biologicismo, propias de la época, y esto es también una de las muchas raíces del antisemitismo wagneriano que, por el contrario, transformó a Nietzsche en un anti-antisemita" (Scheier, 2007, 95).

catolicismo y la hiperteatralidad.[4] Según las interpretaciones, la primera acusación puede deberse en parte a una miopía de Nietzsche para percibir los componentes orientales del drama. El tratamiento del músico en lo que concierne a lo oriental es más discreto y superior en comparación con las lecturas hechas por Nietzsche y de su interpretación sobre el budismo. La segunda acusación, denuncia histrionismo y *cagliostricismo*.[5] "Nietzsche le reprocha la permanente subordinación de la música al drama" (Gavilán, 2007, 58). El dominio de lo escénico sería, para Nietzsche, una tendencia presente en el *Ring* y en la fase posterior. ¿Dónde quedaba la base schopenhaueriana de hacer oír la voz de la voluntad, la supremacía de la música? La gran repulsión por parte de Nietzsche con respecto al *Parsifal* la provocan las ceremonias católicas que contiene la obra. Estas lo enfurecen y no le permiten ver más allá de la bruma escénica.[6]

Nietzsche comprende la acción del genio como aquel que arroja una red de ilusiones sobre una masa para que ésta pueda vivir dentro de ella. Se trata entonces de una suerte de influencia mágica que lleva a cabo el genio sobre aquellos que no tienen esa condición creadora. Sin embargo, el artista subjetivo actúa como *medium* del artista primordial, el genio del mundo. Pero el artista subjetivo, como genio de la música, necesita de un proceso temporal y social para surgir. La aparición de un genio en la especie es el resultado de una serie de condiciones culturales y sociales de una época. El genio es resultado de haber optado por una justificación estética de la existencia por parte de una comunidad y es, a su vez, también inicio de una revelación mediante su arte. Cuando un genio se realiza, se alcanza una meta artística superior. Por tanto, se introducen cambios con respecto a la propuesta de Schopenhauer sobre el genio. Ya no se trata de un genio solitario y poco práctico, marginado de la sociedad, por el contario, para Wagner, debe ubicarse al genio en el centro de la vida cultural y política; y, a su

[4] Sin embargo, para algunos estudiosos de Nietzsche y la obra de Wagner, estas acusaciones son inexactas y superficiales.

[5] "El Wagner actor se convierte incluso, para Nietzsche, en los últimos años en la clave para comprender la situación de la época, el „histrionismo' en una categoría básica de comprensión. La decadencia es pérdida de centro y fragmentación de la personalidad en una exasperada, caótica fluidez de los roles sociales, que se revelan como rápidamente intercambiables e impiden todo proyecto social" (Campioni, 2007, 42).

[6] "A pesar de todo el despliegue litúrgico, *Parsifal* es mucho más un drama de inspiración budista que un auto sacramental católico envuelto en armonías tristanescas. El *Bühnenweihfestspiel* viene a ocupar el lugar del drama oriental que Wagner no llegó a componer, *Die Sieger*, una obra que se desarrollaba en la antigua India, y cuyos protagonistas eran el propio Buddha y sus discípulos. En *Parsifal*, bajo el disfraz de la liturgia cristiana, puede descubrirse elementos del hinduismo upanishádico, del hinduismo clásico y, sobre todo, del budismo" (Gavilán, 2007, 57).

vez, hacer de la obra de arte el fundamento de la religión.[7] Estas introducciones teóricas sobre el genio van a formar parte del proyecto que Nietzsche llamará en *GT* (*Die Geburt der Tragödie = El nacimiento de la tragedia,* 1872) como renacimiento de la tragedia (*wieder Geburt der Tragödie*). La idea de renacimiento de la tragedia es el auspicio de Nietzsche al drama wagneriano. La música wagneriana sería, para Nietzsche, la reencarnación de los elementos dionisíacos de la tragedia de Esquilo: voluntad-música-coro. El drama musical concebido como renacimiento de la tragedia podría ser interpretado como una analogía con el renacimiento de Dioniso; dado que, según Nietzsche, la fuerza de lo sonoro y la expresión dionisíaca volvía a manifestarse de manera articulada con lo apolíneo en el arte wagneriano. Se trata de la representación del Dioniso-Zagreo que permite el acercamiento a la *verosimilitud*. A pesar del entusiasmo del joven Nietzsche, su idea de renacimiento desarrollada por en 1872 dista totalmente de las pretensiones e ideas del propio Wagner.[8]

A pesar de las diferencias teóricas de Wagner con respecto a la concepción de su obra como renacimiento por parte de Nietzsche, aquél no le presta demasiada importancia. No iba a sentirse molesto, pues se encontraba dispuesto a aprovechar cualquier tipo de promoción de su proyecto. Además, el músico y el filósofo partían del mismo sustento teórico schopenhaueriano expresado en *WWV* (*Die Welt als Wille und Vorstellung = El mundo como voluntad y representación*). Wagner se servía de la voz de Nietzsche que, desde la academia, representaba la legitimidad de la ciencia. Tampoco se debe olvidar la presión que tenía Nietzsche de dar cuenta en la Universidad de Basilea que la obtención de su cátedra de filología no había sido algo azaroso. Entre los años de 1870 y 1872, Nietzsche tendrá en cuenta al Wagner más schopenhaueriano,

---

[7] "Y si antes Kierkegaard, en vista de la pérdida de credibilidad de la metafísica, había renunciado a la posibilidad de un cristianismo de la *comunidad* y había concebido un cristianismo de la *persona singular*, por lo cual tuvo que separar estrictamente el estadio ‚religioso' del estadio ‚estético', Wagner sólo puedo intentar hacer vinculante su religión del arte *identificando*, por el contrario, el estadio estético y religioso; de modo que la religión sólo debía tener lugar allí donde acontecía la obra de arte, o sea, ‚la obra de arte total' (*Gesamtkunstwerk*), por tanto, la obra de arte escénica y, eminentemente, el ‚festival escénico sagrado'" (Scheier, 2007, 97).

[8] "Pero si para Nietzsche Esquilo representa lo *igual*, para Wagner representa justamente lo *diferente*; ahí radicaba su valor. Por grande que fuese la admiración del músico hacia el dramaturgo, en ningún momento llega a concebir sus obras como renacimiento, restauración o resurrección de la tragedia ateniense. En el Wagner más schopenahueriano se conserva un residuo hegeliano que le impide aceptar la ahistoricidad que implican las tesis de *El nacimiento de la tragedia*. Precisamente la conciencia de esa *diferencia* resultaba crucial para el músico. El valor de Esquilo radicaba en que representaba algo esencialmente distinto del teatro del siglo XIX. Se convertía así en punto de apoyo para pensar la posibilidad de *otro* teatro. De la misma forma que a la sociedad griega le correspondía una forma artística tan singular como la tragedia de Esquilo, a una sociedad futura le correspondería otra muy distinta de la ceremonia trivial a la que la sociedad burguesa había reducido el teatro. El drama musical no se plantea ya como restauración o *renacimiento* sino como obra de arte que anticipa el *futuro*" (Gavilán, 2007, 64).

el que ha escrito *Beethoven* y al que ha compuesto *Tristán.*[9] A partir de esas obras, Wagner realiza una combinación de los conceptos schopenhauerianos: el genio individual y el genio de la especie (*Genius der Gattung*),[10] los cuales derivan en espíritu de la especie (*Geist der Gattung*). Este espíritu luego entrará en conexión con el concepto de espíritu de la música (*Geist der Musik*) que tomará Nietzsche reinterpretando a Wagner, y que adquiere notoriamente una finalidad práctica, a saber: que un genio haga posible vivir y afirmar la vida en una comunidad humana como consecuencia de la opción de esa comunidad por una cultura que prioriza la formación estética. Idea que se resume en la célebre afirmación de Nietzsche: "–pues sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo" (*GT*, *KSA*, I, §5, 47, 26-27).

Bibliografía

Campioni, Giuliano (2007) "Fisiología de la ilusión y de la *décadence*: el problema del actor y del teatro en Nietzsche y Wagner", *Estudios Nietzsche*, 7, pp. 37-54.

Gavilán, Enrique (2007) "Historia y ceguera. Friedrich Nietzsche en Bayreuth", *Estudios Nietzsche*, 7, pp. 55-66.

Nietzsche, Friedrich (1999) *Kritischen Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, Colli, Giorgio y Montinari, Mazzino (eds.), Berlin/New York, DTV y de Gruyter.

[9] "El proyecto nietzscheano en esta fase, más que las teorías estéticas juveniles de Wagner, muy influidas por Feuerbach, sigue al Wagner de *Beethoven*. Aquí, mediante las estructuras metafísicas de la filosofía schopenhaueriana, el primado de la comunicación a través del cuerpo cede su puesto a la centralidad de la música que suscita una comunicación magnética. En Nietzsche, por tanto, la misma disolución del individuo no se dirige tanto a la afirmación del hombre ‚genérico' (que siempre se da en la determinación espacio-temporal), sino que significa sobre todo destrucción de una apariencia fenoménica vinculada al tiempo y al espacio (el *principium individuationis* de Schopenhauer). Todo el proyecto de *El nacimiento de la tragedia* busca la refundación de una cultura orgánica asentada sobre bases estéticas y confiada a la potencia de la magia onírica y visionaria suscitada por el genio musical, según las tesis del *Beethoven* de Wagner. De todos modos, el carácter afirmativo de la dionisíaco en Nietzsche muestra la fidelidad de ese concepto a las formulaciones de *Ópera y drama* y esto remitiendo al espíritu popular-caballeresco de las fiestas dionisíacas y con la fuerte presencia del tema del cuerpo" (Campioni, 2007, 43).

[10] "La expresión *Genius der Gattung* es usada por Schopenhauer en su metafísica del amor sexual (WWV, II, §44) para describir un mecanismo de ilusión (*Wahn*), por el cual los individuos sirven a los intereses de la especie (*Gattung*) persiguiendo los que a ellos les parecen objetos de sus propios deseos. En *Über Staat und Religion* de Wagner ese concepto aparece como el ‚espíritu de la especie' (*Geist der Gattung*) en el contexto de su descripción de la teoría de la *Wahn* de Schopenhauer. El joven Nietzsche también lo aplica al arte. Como el dionisíaco *Einssein im Genius der Gattung*, opuesto a la individuación apolínea y a la medida (*Maass*)" (Siemens, 2007, 105).

_____ (2006-2010) *Fragmentos póstumos*, Sánchez Meca, Diego (ed.), Madrid, Tecnos. (NF).

_____ (2012) *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, trad. Andrés Sánchez Pascual. (GT).

Sánchez Meca, Diego (2012) "Nietzsche-Wagner: del drama musical a la música absoluta", en Fernández García, Eugenio (ed), *Nietzsche y lo trágico*, Madrid, Trotta, pp. 189-202.

Scheier, Claus-Artur (2007) "Nietzsche contra Wagner: ¿música como simulación?", *Estudios Nietzsche*, 7, pp. 87-98.

Schopenhauer, Arthur (2005) *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, FCE, trad. Roberto Aramayo. (WWV).

Siemens, Herman W. (2007) "Nietzsche sobre el genio: Schopenhauer, Wagner y el desplazamiento del *Genius* por el ‚espíritu libre' en los años posteriores a 1870", *Estudios Nietzsche*, 7, pp. 99-120.

Observaciones a la crítica de Hegel a la filosofía de Jakob Fries en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*

Carlos Víctor Alfaro (UNR)
arnolfo29@yahoo.com.ar

1. Introducción

Hegel sostuvo una conocida polémica con Jakob Friedrich Fries. El pensador suabo lo menciona en el prefacio de *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. El autor de la citada obra afirma que Fries es un exponente de la decadencia del pensamiento contemporáneo, que ha renunciado a la búsqueda de la verdad y ha fundado su filosofía política en el contenido subjetivo contingente de las emociones y sentimientos de los individuos (Hegel, 1989,18). Hegel cita un pasaje del discurso que Fries diera el 17 de octubre de 1817 en Wartburg, y por el cual fuese suspendido de sus funciones como profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg: "[e]n el pueblo, en el que predomina un espíritu común verdadero, correspondería a cada negocio de los asuntos públicos la vida de abajo desde el pueblo; a cada obra individual de cultura del pueblo y de servicio popular se consagrarían sociedades vivientes unidas inquebrantablemente por la sagrada cadena de la amistad." (Hegel, 2000, 69).

Algunos amonestaron a Hegel por su oportunismo. Pues el filósofo alemán criticaba a un colega "caído en desgracia". Sin embargo, su impugnación no se reduce a una situación coyuntural, sino que tiene motivos mucho más complejos y profundos. Fries sostiene que sólo habrá justicia y patriotismo si se genera un genuino espíritu común. Semejante objetivo sólo puede ser alcanzado si todos los miembros de la sociedad se ocupan de los asuntos públicos. La forma de la legalidad positiva y la vigilancia estatal para el cumplimiento de la misma, el cumplimiento de las obligaciones administrativas, no logran satisfacer las exigencias del espíritu de un pueblo. Sólo el ímpetu de los subordinados conduciría a los individuos que constituyen al pueblo (Fries, 1818, 20).[1] De este modo, el autor del discurso de Wartburg considera

[1] "Wenn aber eines Volkes Geist zu ächtem Gemeingeist gediehen wäre: so würde in diesem Volke Gerechtigkeit, Keuschheit und sich aufopfernde Vaterlandsliebe herrschen, dabey aber würde in diesem

que los vínculos fácticos entre los miembros de la sociedad son más relevantes que la forma racional de la ley en la constitución de un espíritu nacional.

Veremos que la perspectiva sostenida por Fries en el discurso antes mencionado es opuesta a la visión de Hegel. Pues el primero considera que la constitución política de una nación descansa en la disposición de los individuos a la intervención en los asuntos públicos. El segundo, en cambio, sostiene que los individuos deben ser formados por el Espíritu objetivo, constituido en las instituciones de la *Eticidad* (*Sittlichkeit*).

2. La postura de Fries en el discurso de Wartburg

El discurso de Fries en el festival de Wartburg fue dirigido exclusivamente a los jóvenes universitarios que se encontraban en el evento. El mismo es un llamamiento a la defensa de Alemania. El autor exige a los jóvenes que sacrifiquen incluso sus propias vidas en defensa de su patria.

Fries basa su reclamo en la herencia cristiana de la cultura alemana. El pensador no pone en duda la veracidad de la doctrina religiosa. Pues considera que la fe en Dios es anterior a toda reflexión acerca de su existencia, y precede a toda experiencia (Fries, 1822, 132-141). En primer lugar, Fries sostiene que el cristianismo es la verdad revelada. En segundo lugar, él señala que la doctrina religiosa en cuestión no sólo está inspirada en el amor y la esperanza, sino en la discordia y la búsqueda de la verdad:

> Jesucristo, nuestro amor y señor, enseñó la verdad eterna revelada, la doctrina de la fe, el amor y la esperanza, especialmente a los niños y ancianos. Pero él fue crucificado, testimonio de la verdad de su doctrina, pues dijo a sus jóvenes: ¡Yo he venido para prender fuego la Tierra, es lo que más quiero; entonces que se incendie ya! ¡Pero para ello, yo debo permitir bautizarme con un bautismo, y me temo que ha sido completado! ¿Piensan ustedes que yo he venido a traer paz a la Tierra? ¡Yo les digo no! ¡Sino discordia! – ¡Yo quiero pedirle al padre, y él tiene que darles otro consuelo, que permanezca con ustedes eternamente – El espíritu de la verdad! – Yo tengo que decirles mucho, pero ustedes no pueden soportarlo ahora. Pero si el

---

Volke jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen. Nicht die Form des Gesetzes und der Oberaufsicht allein, nicht nur Privatzwang der Amtspflicht, sondern der Geist der Untergebenen würde den Einzelnen treiben; Wißbegierde und Streben des Schülers den Lehrer zum Eifer, der Geist des Volkes den Richter zur Gerechtigkeit." / "Pero si el espíritu de un pueblo fuese a desarrollarse en genuino espíritu común: así gobernaría a este pueblo la justicia, la castidad y el amor a la patria que se sacrifica a sí mismo. Pero al mismo tiempo, la vida de abajo del pueblo se ocuparía de los asuntos públicos. No sólo la forma de la ley y la vigilancia, no sólo la coacción privada de la obligación administrativa, sino el espíritu de los subordinados conduciría al individuo; la curiosidad e ímpetu del alumno sería el maestro del afán, el espíritu del pueblo sería el juez para la justicia." [La traducción es mía].

espíritu de la verdad viniese, él los guiará en toda verdad. Él me iluminará, pues él tomará de mí y a ustedes les predicará. Todo lo que tiene el padre es mío; por esto yo he dicho que él tomará de mí y predicará a ustedes. (Fries, 1818, 12-13).[2]

El espíritu de la verdad es el nuevo predicador de los hombres: los ilumina a través del conflicto para guiarlos hacia la verdad. Fries sostiene que la doctrina cristiana fue tergiversada por la Iglesia Católica. Lutero liberó a los hombres de la oscuridad y la mentira. Es decir, el pueblo alemán se ha transformado en el testigo privilegiado del espíritu de la verdad. Este último es el "predicador" que actuó a través de Lutero. El joven sacerdote de Wittenberg enseñó acerca de la verdad y la justicia en lengua alemana. Y su doctrina no sólo resonó en Alemania, sino en todo el mundo. Pues la lucha por las libertades individuales sólo puede explicarse si se toma el Cisma protestante como su punto de partida:

> [e]ste predicador ha tomado apaciguadamente también nuestro avance con cruda pero sana fuerza y lo ha dirigido a la fe. Pero el dominio de los monjes romanos avasalló en el lugar de la verdad celestial y legalidad terrenal y el amor, ocultó la verdad en su lengua muerta y vendió el consuelo de la fe por oro. Muchos testigos de Dios, sobre los cuales el espíritu de la verdad y la justicia fue vertido, lucharon contra la fuerza de la oscuridad y sucumbieron, hasta que el espíritu de la verdad liberó nuestra alta escuela de la fuerza de los monjes y así allanó el camino al vencedor. Este maldijo el derecho de los monjes y su relato del perdón en Wittenberg, y trajo devoción y sabiduría al pueblo en su lengua viva. - ¡Y hacia allí resonó el llamado triunfante de Lutero, pues despertó la vida del espíritu en servicio de la verdad y la justicia! El predicador, que lo empujó, ejerció a través de él toda la fuerza del pueblo de los últimos siglos para la formación espiritual alemana y para todo el desencadenamiento del pensamiento, para toda la igualación de los derechos civiles. ¡Este es el motivo de lo que ha sucedido desde Países Bajos hasta los Estados libres de Norteamérica! (Fries, 1818, 13-14).[3]

---

[2] "Jesus Christus unser Herr und Meister lehrte die entschleyerte ewige Wahrheit, die Lehren des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung – Kindern und Greisen vernehmlich. Ehe er aber, Zeuge der Wahrheit seiner Lehre, an's Kreuz geschlagen ward, da sagte er seinen Jüngern: Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden, was wollte ich lieber, denn es brennete schon! Aber ich muß mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe und wie ist mir so bange, bis sie vollendet werde! Meinet ihr, daß ich hergekommen bin, Friede zu bringen auf Erden? Ich sage Nein! sondern Zwietracht! — Ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Tröster geben, daß er bei euch bleibe ewiglich – den Geist der Wahrheit!– Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Derselbige wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, das ist mein, darum habe ich gesagt, er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen! –". [La traducción es mía].

[3] "Besänftigend hat dieser Verkündiger auch unsrer Vorfahren rauhe doch gesunde Kraft ergriffen und zum Glauben geführt. Aber an die Stelle himmlischer Wahrheit und irdischer Gerechtigkeit und Liebe trat bald Römische Mönchsherrschaft, verhüllte die Wahrheit in ihre todte Sprache und verkaufte Glaubenstrost um Gold. - Viel Zeugen Gottes, über die der Geist der Wahrheit und Gerechtigkeit ausgegossen wurde, kämpften gegen die Macht der Finsterniß und erlagen, bis endlich der Geist der Wahrheit unsre hohen Schulen von der Macht der Mönche befreyte und so dem Sieger den Weg bahnte, der zu Wittenberg der Mönche Recht, der Mönche Entsündigungskram verfluchte und dem Volke in seiner lebendigen Sprache Andacht und Weisheit brachte. – Und wohin Luthers siegender Ruf erscholl,

De este modo, Fries considera que Alemania es la cuna de la lucha por los derechos civiles y las libertades individuales. Los jóvenes alemanes deben defenderla, no sólo porque es su patria, sino porque representa estos principios. Ellos pueden desterrar todo titubeo que pudieran albergar en su interior. En primer lugar, quien los llama a defender la libertad y los derechos civiles no es un individuo; sino el espíritu divino, que ha encarnado en uno de ellos. En segundo lugar, el llamamiento es hecho en su propia lengua, que es el nuevo hogar del espíritu de la verdad y la justicia. Luego, asistimos a una operación de sacralización de la doctrina política nacionalista. Por medio de esta operación se busca la eliminación de cualquier disenso. El discurso nacionalista no es enunciado por una individualidad, sino por lo divino, que ha encarnado en un individuo. La oposición a esta perspectiva, o siquiera su puesta en duda, implica la falta de virtud, ya que quien lo hiciese no intuiría lo divino en el contenido del mensaje.

La convicción (*Überzeugung*) exigida a los jóvenes debe demostrarse en acciones. Pues ellos serán quienes impartan justicia en nombre del espíritu de la verdad. Al respecto, téngase en cuenta que Fries iguala la expresión "venganza" (*Rache*) con el término "justicia" (*Gerechtigkeit*), cuando sostiene que las injusticias cometidas contra el pueblo alemán exigen una tardía pero inevitable penalización por quienes actúen como el "tribunal celestial" (*heiliger Fehm*) (Fries, 1818, 21-22).

3. La postura de Hegel acerca del pensamiento de Fries en *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*

Tal como habíamos observado al comienzo de este trabajo, Hegel critica la postura política de Fries en la introducción de *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho.* El contenido del pasaje antes citado puede desdoblarse en dos observaciones. En primer lugar, el pensador suabo critica la intervención de elementos no formados para la administración de los asuntos públicos en la vida política de la nación. En segundo lugar, Hegel sostiene que es inadmisible que el fundamento de las instituciones de la vida social y política de una nación sea la amistad entre sus miembros.

---

da erwachte freyes Geistesleben im Dienste der Wahrheit und Gerechtigkeit! Der Verkündiger, der ihn trieb, trieb durch ihn alle Volkskraft der letzten Jahrhunderte zu Deutscher Geistesbildung und zu aller Entfesselung des Gedankens, aller Ausgleichung der Bürgerrechte, von dem an, was in den Niederlanden geschah bis zu den Freistaaten in Nordamerica!" [La traducción es mía].

Ambos puntos nos remiten a la perspectiva hegeliana acerca la moralidad. Es decir, la instancia en la cual el individuo se concibe como fundamento último de la realidad ética: es él quien juzga qué es lo correcto o incorrecto. El individuo caracterizado en este momento es una autoconciencia reflexiva que no admite intervención de factor exterior alguno. Por consiguiente, es una abstracción lógica que no encuentra referente en la *Wirklichkeit* o realidad efectiva. Pues es imposible que una autoconciencia pueda realizar un juicio de valor sin la mediación de contenido extraído de la realidad exterior. Todo intento por fundar una doctrina política en la disposición moral de los individuos desconoce las instituciones que constituyen la realidad ética exterior, y que han formado a los miembros de la sociedad. Es decir, la disposición moral de los individuos es producto de la formación (*Bildung*), de la misma sociedad que pretenden negar.

Los miembros de la sociedad deben pasar por el tamiz de las instituciones para ser formados como ciudadanos. Sólo cuando comprendan cuáles son sus derechos y obligaciones frente a sus iguales y frente al Estado, estarán en condiciones de asumir su rol como patriotas defensores de la nación. Hegel denomina a este momento la *Eticidad* (*Sittlichkeit*). Luego, la perspectiva de Fries desconoce la instancia antes mencionada, ya que las instituciones de la vida social surgirían de las inclinaciones afectivas de sus miembros, y no de la forma racional determinada por la realidad efectiva.

Una réplica posible a esta crítica se sostendría en el énfasis que hace Fries acerca de la historicidad y particularidad cultural de Alemania. Ello significaría que el pensador reconoce una instancia de *Eticidad* que media entre las autoconciencias cuando ellas se vinculan. De hecho, él resalta la importancia de la lengua alemana como factor determinante en la constitución de las relaciones intersubjetivas. Pero la perspectiva histórica y cultural de Fries no se relaciona con el desarrollo de las formas racionales que contienen y dan vida a las particularidades de una sociedad. Él enlaza la historia y cultura de su pueblo con supuestos designios divinos.

Fries no considera que el desarrollo histórico del Espíritu sea el despliegue de la razón a través de la historia, sino la voz de lo divino que se abre paso a través de la misma y que ahora habla en lengua alemana. Hegel concibe las religiones como una representación (*Vorstellung*) del Espíritu, superada por el pensamiento especulativo. Pero el autor del discurso de Wartburg considera que la religión –más específicamente, la doctrina cristiana–, es la voz de lo divino, percibida por la conciencia sin mediación alguna.

Para Fries, no hay superación (*Aufhebung*) de estadios pasados que implique su negación y conservación. Por este motivo, no hay una instancia de enriquecimiento histórico del Espíritu. Tan sólo se da la sublimación (*Erhebung*), consistente en la negación inmediata de todo lo dado, cuyo fin es la imposición de una verdad revelada. La historia se reduce a la lucha del virtuoso por imponer la verdad divina, frente a un "otro" que es degradado a la condición de "vicioso", "maligno", simple agente del "mal".

Bibliografía

Fries, Jakob (1822) *Julius und Evagoras oder: die Schönheit der Seele*, tomo II, Heidelberg, Christian Friedrich Winter.

_____ (1818) *Rechtfertigung Professor Fries gegen die Anklagen, welche wegen seiner Theilnahme am Wartburgsfest wider ihn erhoben worden sind*, Jena, Eröckerschen Buchhandlung.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse,* en Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke [in 20 Bänden]*, tomo VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____ (2000) *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, trad. Eduardo Vázquez.

¿Por qué, según Kant, no pueden ponerse a prueba las candidatas a leyes de la psicología empírica?

Martín Arias-Albisu (CONICET)
arias.martin@gmail.com

En el "Prólogo" a sus *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (MAN) de 1786, Kant afirma que la psicología empírica "nunca puede llegar a ser algo más que una doctrina histórica natural del sentido interno y, como tal, tan sistemática como sea posible, es decir, una descripción natural del alma, pero no una ciencia del alma, ni siquiera una doctrina psicológica experimental" (AA, IV, 471).[1] Esta negación de un estatus científico para la psicología empírica ha sido tenida en cuenta por diversos comentaristas. Pese a que esa negación es presentada por Kant muy claramente, algunos comentaristas, ofreciendo distintos argumentos y considerando diversos textos, intentaron mostrar que puede encontrarse en Kant una concepción de la psicología empírica como ciencia de la naturaleza. La controversia acerca de si la psicología empírica puede ser una ciencia de la naturaleza está íntimamente vinculada con otra controversia respecto de esta disciplina. Esta segunda controversia se refiere a si la psicología empírica puede o no contener leyes naturales causales en el sentido estricto del término.

A fin de presentar el problema de la existencia de leyes naturales causales en el campo de estudio de la psicología empírica, introducimos a continuación brevemente las características principales de esta disciplina. La psicología empírica examina nuestros estados internos, es decir, los estados de nuestra propia mente. Tales estados internos son dados según la forma de nuestro sentido interno, esto es, el tiempo. En cambio, los objetos empíricos diferentes de nosotros mismos son dados a nuestro sentido externo bajo la forma de este último, que no es otra que el espacio. Sin embargo, en la medida en que todas las representaciones, refiéranse a objetos empíricos externos o no, son determinaciones de nuestra mente y pertenecen por tanto al sentido interno, y este

[1] Todas las referencias a textos de Kant diferentes de la *Crítica de la razón pura* son dadas de acuerdo con el tomo y la paginación de la edición académica de las obras de Kant (AA = *Akademie-Ausgabe*; Kant, 1900ss.). Nos referimos a la primera *Crítica* empleando la paginación de la primera (A = 1781) y la segunda (B = 1787) ediciones originales. Por último, notemos que consideramos dos traducciones de MAN (Kant, 1989 y 1993), con el texto alemán a la vista, a fin de ofrecer una traducción única.

sentido está sujeto a la forma del tiempo, entonces el tiempo es también una condición, si bien mediata, de los objetos empíricos externos.

Estimamos que el problema de la existencia de leyes naturales causales en el sentido interno debe enfocarse teniendo en cuenta, principalmente, el hecho de que en este sentido, a diferencia del sentido externo, no puede ser dado nada permanente (A144/B183, A182-184/B224-227, B275-276 y B291).[2] Este hecho puede ser considerado desde dos perspectivas diversas. En primer lugar, según la perspectiva de la *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), podría ponerse el acento en que la aplicación de la categoría de causalidad requiere la presencia de algo permanente y que, por tanto, esta categoría no puede aplicarse a los fenómenos internos (B291-292). Por este motivo, en el sentido interno no se presentarían relaciones causales y no sería posible formular leyes naturales causales que se refieran a estas relaciones y las expliquen. En segundo lugar, de acuerdo con la perspectiva de MAN, podría ponerse el acento en que, en caso de que sean posibles, las hipótesis de leyes naturales causales referidas al sentido interno no pueden ponerse a prueba porque, entre otros motivos, en este sentido interno no se encuentra nada permanente (AA, IV, 471).

La presente comunicación adopta la perspectiva de MAN e intenta explicar las implicancias que tiene para el problema de la existencia de leyes naturales causales en el campo de estudio de la psicología empírica la ausencia de algo permanente en el sentido interno. Más específicamente, intentaremos responder a esta pregunta: ¿por qué no pueden ponerse a prueba las candidatas a leyes de la psicología empírica?

Citamos a continuación el pasaje más relevante para el problema considerado en nuestra comunicación. Tal pasaje fue citado parcialmente al comienzo de este trabajo, y se encuentra en el "Prólogo" a MAN.

> Pero la doctrina empírica del alma tampoco puede acercarse jamás a la química como arte sistemático de análisis o doctrina experimental, porque en ella lo múltiple de la observación interna sólo se puede separar mediante una mera división en el pensamiento, pero no puede mantenerse separada y conectarse de nuevo a voluntad; pero menos aún puede someterse a otro sujeto pensante a experimentos convenientes a nuestro propósito, e incluso la observación en sí ya altera y desplaza el estado del objeto observado. Por eso, la doctrina empírica del alma nunca puede llegar a ser algo más que una doctrina histórica natural del sentido interno y, como tal, tan sistemática como sea posible, es decir, una descripción natural del alma, pero no una ciencia del alma, ni siquiera una doctrina psicológica experimental (AA, IV, 471).

[2] Cf. *supra*, n. 1.

Kant menciona tres motivos por los cuales la psicología empírica no "puede acercarse jamás a la química como […] doctrina experimental". Debe notarse que, para Kant, la física matemática es una ciencia en sentido propio del término, mientras que la química es una ciencia en un sentido impropio. En consecuencia, los motivos por los cuales la psicología empírica no sería una "doctrina experimental" como la química podrían entenderse como motivos por los cuales la psicología empírica, a diferencia de la química, no alcanza ni siquiera el estatus de una ciencia en sentido impropio.[3]

Debe notarse que los tres motivos por los cuales, según Kant, la psicología empírica no es una ciencia en sentido impropio están, en general, vinculados con una imposibilidad de realizar experimentos y observaciones rigurosas en el ámbito del sentido interno. Esta imposibilidad se origina, específicamente en el primero de los motivos en cuestión, en que en ese sentido se ofrece un flujo incesante de fenómenos internos que presenta características diferentes de los objetos empíricos en el espacio. Estos objetos son, cuando menos, relativamente permanentes y, por tanto, pueden ser observados duraderamente y ser manipulados a fin de realizar experimentos. Como esto no es posible en el ámbito del sentido interno, las hipótesis de leyes naturales causales referidas a fenómenos internos no pueden ponerse a prueba, porque esto último presupone justamente la posibilidad de realizar experimentos y observaciones rigurosas en el ámbito de tales fenómenos internos.

Cabe destacar que no sólo el primer motivo según el cual la psicología empírica no puede ser ni siquiera una ciencia en sentido impropio, sino también, como veremos, los dos restantes, son motivos por los cuales las candidatas a leyes de la psicología empírica no pueden ser puestas a prueba y tornarse así cada vez más probables en el caso de que la puesta a prueba en cuestión sea exitosa. En virtud de esta circunstancia, estas candidatas a leyes no pueden considerarse como leyes causales naturales en el sentido estricto del término, dado que no poseen un potencial explicativo comprobable.[4]

---

[3] Cabe destacar que, antes del pasaje citado, Kant intenta mostrar que la psicología empírica no es una ciencia en sentido propio como la física matemática. Tal motivo puede resumirse de la siguiente manera: la psicología empírica, a diferencia de la física matemática, no admite una matematización adecuada de su campo de estudio (AA, IV, 471). Dado que este motivo no está vinculado con el problema de la puesta a prueba de leyes causales empíricas, no será considerado en este trabajo.

[4] De acuerdo con Kant, no puede aceptarse una hipótesis cuyos fundamentos de explicación no puedan ser puestos en conexión con objetos empíricos dados y de acuerdo con leyes empíricas conocidas (A772/B800. Cf. A770-B798). Sería una arbitrariedad admitir una hipótesis que no pueda explicar ningún fenómeno del que tengamos noticia. No obstante, no es sencilla la interpretación de la tesis de Kant según la cual las hipótesis deben estar puestas en conexión con fenómenos dados "según leyes de los fenómenos ya conocidas" (A772/B800). Comprendida literalmente, la tesis en cuestión parecería excluir la posibilidad de que una hipótesis plantee una ley empírica novedosa. Sin embargo, la lectura caritativa

El primero de los motivos por los cuales las candidatas a leyes de la psicología empírica no pueden ponerse a prueba es, como se afirma en el pasaje reproducido, que "lo múltiple de la observación interna sólo se puede separar mediante una mera división en el pensamiento, pero no puede mantenerse separada y conectarse de nuevo a voluntad". Esta tesis hace referencia a que, como adelantamos, el psicólogo no puede observar duraderamente los fenómenos internos ni manipularlos a fin de realizar experimentos con ellos. Mientras que el químico puede aislar, combinar y pesar las diferentes materias que constituyen su campo de estudio, el psicólogo tiene que examinar un flujo incesante de fenómenos internos que, como dijimos, no puede ser manipulado ni sometido a observación rigurosa.

El segundo motivo por el cual las candidatas a leyes de la psicología empírica no pueden ponerse a prueba es, como indica Kant en el pasaje citado, que "menos aún puede someterse a otro sujeto pensante a experimentos convenientes a nuestro propósito". La comprensión de esta tesis no presenta dificultades. Kant indica que no podemos realizar experimentos ni observaciones en el dominio del sentido interno de sujetos diferentes de nosotros. La situación aquí es más grave que en la relativa a la tesis anterior. Efectivamente, estimamos que Kant no hace referencia al hecho de que en el sentido interno ajeno no pueda encontrarse nada permanente, sino a que, peor aún, no tenemos ningún acceso directo al sentido en cuestión.

El tercero de los motivos por los que las leyes de la psicología empírica no pueden ponerse a prueba es, como se asevera en el pasaje reproducido, que "incluso la observación en sí ya altera y desplaza el estado del objeto observado". La interpretación de esta tesis presenta más dificultades que las dos anteriores. Aunque, según una primera aproximación, este carácter distorsionador de la observación interna no pueda reducirse enteramente a la ausencia de algo permanente en el sentido interno,[5] intentaremos comprenderlo a fin de ofrecer una visión de conjunto de la imposibilidad de poner a prueba las candidatas a leyes de la psicología empírica. En esta tarea nos serviremos de tesis presentadas en tres trabajos de diferentes comentaristas.

En primer lugar, de acuerdo con Thomas Sturm (2001, 178), la tesis de Kant sería que observar introspectivamente consiste en algo más que tener una mera consciencia de los estados y procesos internos. Más bien, esa observación consiste en

---

propuesta por Peter Krausser permite resolver esta dificultad. De acuerdo con esta lectura, una hipótesis debe referirse a *por lo menos* una ley empírica. Si esta ley no es conocida de antemano, entonces es introducida por esa hipótesis y de esa manera se vuelve conocida (Krausser, 1987, 170-171).

[5] Cf. *infra*, n. 7.

dirigir la atención hacia ciertos fenómenos internos. "Kant indica aquí que se torna cuestionable si los estados o procesos psicológicos así observados funcionan de la manera en que usualmente lo hacen; si, digamos, mi introspección de un cierto estado de pasión, placer, o dolor no podría cambiar fácilmente ese estado de modo que no lleve a sus consecuencias causales usuales en mi reacción o en mis creencias acerca de las causas de ese estado." En este caso, concluye Sturm, no sería posible conocer por introspección cómo funcionan normalmente esos estados internos en nuestra vida cotidiana.[6]

En segundo lugar, Gary Hatfield (1992, 222) presenta una propuesta de experimento en el ámbito del sentido interno. Si bien en el marco específico de esta propuesta Hatfield no tiene en cuenta la tesis kantiana del carácter distorsionador de la experiencia interna, citamos esta propuesta a continuación para efectuar más adelante una crítica a la misma basada en la existencia de este carácter distorsionador.

> [c]onsidérese un posible estudio de la ley asociativa de contigüidad. Aunque uno no pueda hacer que pares de sensaciones sean presentados al sentido interno en contigüidad temporal meramente por querer que así lo sea, uno puede querer que objetos externos sean presentados a los sentidos propios de modo tal que pares de sensaciones similares sean presentados al sentido interno de la manera apropiada; uno puede entonces hacer que uno del par sea presentado en un momento posterior, a fin de testear si surge una expectación del otro miembro del par.

Una consideración de un argumento de Michael B. McNulty, argumento con el que estamos básicamente de acuerdo, nos permitirá sostener que el experimento ideado por Hatfield no puede proveer sustento a una ley causal empírica referida a los fenómenos internos, dado que la observación interna puede introducir distorsiones en la efectuación de experimentos de esta clase. Según McNulty,

> el problema con el testeo del juicio, „comúnmente, el pensamiento de un objeto es seguido por otro pensamiento de un objeto distinto y espacialmente contiguo' es que el tener esta hipótesis en la mente influye en la sucesión subjetiva de pensamientos de propios. Esto es, para testear esta regla, uno pensaría repetidamente en objetos y observaría si el pensamiento siguiente lo es de un objeto espacialmente contiguo o no […]. Pero uno tiene *también* que tener en la mente de uno el pensamiento de que uno está observando experiencias internas propias justamente de esta manera –los experimentos kantianos requieren hipótesis– y este ultimo pensamiento influye sutilmente en si uno piensa en objetos espacialmente contiguos o no […]. Así que, si uno *efectivamente* piensa en un objeto espacialmente contiguo en una prueba, uno no puede saber si esto se debe

[6] Cf. *Antropología en sentido pragmático* (AA, VII, 132-134).

meramente al pensamiento del primer objeto o al pensamiento simultáneo de la hipótesis (2018, 2713-2714).

Procuraremos ilustrar el argumento de McNulty. Supongamos que, a fin de poner a prueba la ley de asociación de ideas propuesta por este comentarista, pensamos en la plaza central de nuestro pueblo natal a fin de comprobar si, posteriormente, surge en nuestra mente, por ejemplo, la representación de la iglesia que se encontraba frente a esta plaza. La tesis de McNulty consiste en que, si surge una representación de esta clase, no podemos saber si se debe efectivamente a que la ley en cuestión es válida o al hecho de que también somos conscientes de que estamos poniendo a prueba la ley en cuestión, dado que este ser consciente generaría una expectativa de la aparición de una representación como la mencionada.[7]

Esperamos haber ofrecido una imagen de conjunto de los argumentos kantianos en contra de la existencia de leyes naturales causales en el ámbito de la psicología empírica. Estas leyes no pueden considerarse como leyes naturales causales en el sentido estricto del término, porque no pueden ponerse a prueba ni, consiguientemente, adquirir un potencial explicativo comprobable. La mencionada imposibilidad de poner a prueba las leyes de la psicología empírica se funda en tres motivos: 1) no es posible realizar experimentos en el ámbito del sentido interno; 2) no tenemos acceso al sentido interno de sujetos pensantes diferentes de nosotros; y 3) la observación interna distorsiona el carácter de lo observado.

Bibliografía

Hatfield, Gary (1992) "Empirical, Rational, and Transcendental Psychology: Psychology as a Science and as Philosophy", en Guyer, Paul (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 200-227.

[7] Es interesante señalar que, en el marco de estas consideraciones, McNulty parece reducir el carácter distorsionador de la observación interna a la imposibilidad de manipular los fenómenos internos a fin de realizar experimentos con ellos. Efectivamente, señala: "[l]a raíz de este problema es, de nuevo, que uno no puede separar a voluntad partes del experimento mental propio. En este caso, uno no puede mantener separados los pensamientos de objetos, en cuyas asociaciones uno está interesado, de la hipótesis de que uno pensará en objetos espacialmente contiguos" (2018, 2714). Esta reducción parecería no ser posible en el caso de las observaciones introspectivas mencionadas por Thomas Sturm. Cf. *supra*.

Kant, Immanuel (1900ss.) *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter y predecesores (AA = *Akademie-Ausgabe*).

_____ (1989) *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Madrid, Alianza, trad. Carlos Másmela.

_____ (1993) *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, trad. Samuel Nemirowsky.

Krausser, Peter (1987) "Über den hypothetischen Vernunftgebrauch in der Kritik der reinen Vernunft", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 69, 2, pp. 164-196.

McNulty, Michael B. (2018) "Kant on Empirical Psychology and Experimentation", en Waibel, Violetta L.; Ruffing, Margit y Wagner, David (eds.), *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, De Gruyter, 2018, t. 4, pp. 2707-2714.

Sturm, Thomas (2001) "Kant on Empirical Psychology: How Not to Investigate the Human Mind", en Watkins, Eric (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford, Oxford University Press, pp. 163-184.

El idealismo de la soberanía del príncipe en Hegel. Una conexión entre la Filosofía del Derecho y la Filosofía de la Naturaleza

Eduardo Assalone (CONICET – Asociación Argentina de Investigaciones Éticas – Universidad Nacional de Mar del Plata).
eduardoassalone@yahoo.com.ar

Introducción

En su *PhR*,[1] Hegel presenta la soberanía interna del Estado según el "idealismo" del organismo animal. En las observaciones del § 278, sostiene: "El *idealismo*, que constituye la soberanía, es la misma determinación por la cual las llamadas partes del organismo animal no son en realidad partes, sino miembros, momentos orgánicos, cuyo aislamiento y subsistencia por sí [*Isolieren und Für-sich-Bestehen*] es la enfermedad" (*PhR*, § 278, Obs., 443 [259]). El centro común, la singularidad y subjetividad a la que son referidos los distintos miembros o momentos orgánicos de la eticidad es para Hegel el monarca que, en tanto individuo, encarna la "personalidad del Estado" (*ibid*., § 279, Obs., 445 [261]). Hegel opone esta concepción de la soberanía existente en el monarca a la soberanía popular (e i t) en el sentido usual del concepto (como democracia o república), la cual se funda en una "caótica representación del *pueblo*" (wu ste *Vorstellung des* Volkes) como una "masa carente de forma" (*formlose Masse*) que no puede ser considerada un "todo *formado en sí*" (in sich geformten *Ganzen*) (*ibid.*, § 279, Obs., 447 [262]).

La comprensión hegeliana de la soberanía interna personificada en el monarca ha sido ampliamente discutida. El papel del príncipe en la *Rechtsphilosophie* hegeliana es ambiguo. Por un lado, es el pináculo del Estado, pero, "cuando la constitución es sólida" (*ibid.*, § 279, Agregado, 449 [264]), toda su función se reduce a firmar las resoluciones o decir "sí" y poner "los puntos sobre las íes" (*ibid.*, § 280, Agregado, 451 [265]). Esta ambigüedad ha motivado interpretaciones dispares, que van desde la crítica de lo que se considera una mera concesión por parte de Hegel a la realidad política existente en su época, sin ninguna argumentación satisfactoria que la sustente, e incluso

1 Véase las Abreviaturas al final del trabajo.

en franca contradicción con sus propios principios filosóficos (Ilting, 1971; Becchi, 1986; Hösle, 1987), hasta quienes se han esforzado en encontrar sustento en la lógica hegeliana para comprender la importancia del monarca en la eticidad moderna (Yack, 1980; Cesa, 1982; Wolff, 1984; Bourgeois, 1989; Brooks, 2007; Damiani, 2014).

En el presente trabajo queremos enfocarnos en un aspecto de la concepción hegeliana de la soberanía estatal que ha sido relativamente descuidado por la investigación especializada. Nos referimos a la conexión recién mencionada entre la soberanía del príncipe, según es fundamentada en la *PhR*, y el "idealismo" cuyo modelo lo ofrece el organismo animal que se expone en la Filosofía de la Naturaleza (en adelante: *PhN*) de la *Enciclopedia* (en adelante: *Enz.*). Esta conexión sistemática entre la *Rechtsphilosophie* y la *Naturphilosophie* hegelianas muestra que un rasgo esencial de los organismos animales, a saber, la "subjetividad" como auto-referencialidad, justifica la soberanía del príncipe en el marco de un Estado racional (apartado 1). Esa conexión puede incluso explicar algunas supuestas inconsistencias en la argumentación de Hegel, tales como el papel ambiguo del príncipe, su derecho de nacimiento y la manera como el filósofo deriva los poderes del Estado a partir del monarca (apartado 2).

1. El idealismo de la soberanía

Como pudimos demostrar en otro lugar (Assalone, 2018), el organicismo político hegeliano es de raíz lógica, no natural. Al ser el Estado un organismo, claro que uno espiritual, la división de poderes sigue el mismo movimiento del proceso vital por el cual la universalidad de la vida se divide en una multitud de individuos vivientes que son reintegrados al final en el género. El componente lógico de la división de poderes queda claramente expresado en el § 272 que inicia la sección dedicada a la constitución (*PhR*, § 272, 432 [252]). Allí nos dice Hegel que la racionalidad de una constitución radica en su capacidad de diferenciar el Estado de acuerdo con el concepto. De esa manera, los poderes del Estado presentan la misma articulación entre sí que detenta el concepto. Los momentos del concepto son la universalidad, la particularidad y la singularidad. Pero no son tres realidades independientes que se relacionan contingentemente. Cada uno de estos momentos constituye una manera de comprender la totalidad y ello incluye necesariamente a los otros dos momentos. Por esta necesaria articulación entre los momentos del concepto, Hegel descarta la concepción de los poderes como un sistema de contrapesos, porque ello implicaría que se obstaculizaran

mutuamente y que no llegaran a conformar jamás una "unidad viviente" (*ibid*., § 272, Obs., 433 [253]).

De acuerdo con esta matriz lógica, el Estado político se divide en "el poder de determinar y establecer lo universal: el poder *legislativo*", "la subsunción [*Subsumtion*] de las esferas *particulares* y los casos individuales bajo lo universal: el *poder gubernativo*", y "la subjetividad como decisión última de la voluntad [*die letzte Willesentscheidung*]: el *poder del príncipe* [fürstliche Gewalt]" (*ibid*., § 273, 435 [254]). El poder legislativo establece lo universal, produce las leyes. El poder gubernativo subsume las situaciones particulares en las políticas generales y los casos individuales (por ejemplo, los casos judiciales), en la legislación vigente.[2] Finalmente el poder del príncipe es la subjetividad a la cual refiere toda particularidad como a una unidad última del Estado.

El diseño lógico de esta sección de la *PhR* impondría comenzar con el poder legislativo y concluir con el príncipe, como hicimos recién. Sin embargo, Hegel invierte la secuencia: comienza con el príncipe y acaba con la asamblea legislativa. El filósofo explica que comienza con el príncipe "pues contiene en sí los tres momentos del Estado como en una totalidad" (*ibid.*, § 275, Agregado, 441 [258]): la universalidad de la constitución y las leyes, la particularidad de los cuerpos consultivos, y "el momento de la *decisión* última como *autodeterminación*", el momento de lo singular, el "absoluto autodeterminar" (*absolute Selbstbestimmen*) que constituye "el principio distintivo del poder del príncipe como tal" (*ibid*., § 275, 441 [258]). En el Agregado Hegel explica por qué comienza con lo singular y compara lo que ocurre en la naturaleza con lo que sucede en la esfera del espíritu (*ibid*., § 275, Agregado, 441 [258]). En la naturaleza tenemos ante todo lo individual, pero como individualidades que existen independientemente las unas de las otras, en mutua exterioridad. En cambio, en el espíritu toda diferencia está subsumida en una unidad subjetiva y por esta razón Hegel dice que existen como algo "ideal". El Estado, como parte del mundo espiritual, presenta diferencias, pero éstas se encuentran contenidas por la individualidad que anima desde el principio el proceso de diferenciación y reintegración. Esa individualidad es la soberanía, detentada por el príncipe.

En el parágrafo siguiente, el 276, Hegel explica la "idealidad" a la que se está refiriendo:

2 Hemos podido analizar la compleja estructura del estamento universal que compone el poder gubernativo en el siguiente artículo: (Assalone, 2017).

> La determinación fundamental del Estado político es la unidad substancial como *idealidad* [Idealität] de sus momentos. En ella, α) los poderes y asuntos particulares del Estado están al mismo tiempo disueltos y conservados [*aufgelöst als erhalten*], y conservados no como independientes, sino en la medida en que poseen una justificación que se desprende de la idea del todo. Surgen de su poder y son sus miembros en movimiento, en cuanto pertenecen a su propia identidad simple [*einfachen Selbst*] (*ibid*., § 276, 441 [258]. Traducción ligeramente modificada).

Para poder hablar de un Estado en sentido estricto debe haber una unidad substancial en la cual sus momentos sean ideales. Eso significa que dichos momentos, los poderes del Estado, no pueden ser realidades independientes, sino que tienen que estar disueltos en la unidad substancial, es decir, subordinados a ella, y por esa razón también conservados. Es decir, podemos percibir diferenciación entre los momentos de la idea del Estado, pero esa diferenciación entre los poderes, el hecho de que sean tres poderes distintos con funciones distintas, no altera la unidad del todo porque en última instancia obtienen su justificación de la idea del todo. Los poderes del Estado conforman una verdadera "unidad en la diferencia". Como un organismo, en el que los miembros no son realidades independientes, sino que remiten a una misma substancia, el cuerpo como totalidad diferenciada.

Al final de la cita anterior Hegel dice que los momentos del todo "[s]urgen de su poder y son sus miembros en movimiento, en cuanto pertenecen a su propia identidad simple", a su propio "sí-mismo" (*Selbst*) simple. El príncipe es el sí-mismo del Estado, la unidad subjetiva que convierte en ideales, en diferencias internas, a todo aquello que, por estar dotado de particularidad, podría amenazar la unidad del organismo. En el Agregado del parágrafo que estamos comentando, Hegel vuelve a introducir una comparación con el mundo natural:

> Con esta idealidad de los momentos ocurre lo mismo que con la vida en el cuerpo orgánico: está en cada punto, hay una sola vida en todos los puntos y no hay ninguna resistencia. Separado del todo, cualquier punto muere. Esta es también la idealidad de todos los poderes, estamentos y corporaciones individuales, por más que también tengan el impulso de subsistir y de ser por sí [*den Trieb haben, zu bestehen und für sich zu sein*]. Es la misma situación que la del aparato digestivo [*Magen*] en lo orgánico: también existe separadamente [*für sich setzt*] pero es al mismo tiempo superado [*aufgehoben*] y sacrificado, y pasa al todo [*in das Ganze übergeht*] (*ibid*., § 276, Agregado, 441-442 [258]).

Como explica Hegel en la *PhN*, el "sujeto animal" (*das animalische Subjekt*) tiene *Sensibilität* (*Enz*., II, § 353, 436). Ello se manifiesta en el hecho de que es la misma vida la que está en cada punto del cuerpo. Como organismos animales, sentimos

dolor en cualquier parte del cuerpo, y ese dolor que sentimos lo siente cada uno de nosotros en su intimidad. El alma penetra cada parte del cuerpo; lo anima, lo vivifica. Es lo singular, la subjetividad de lo viviente, lo que le da vida al organismo como totalidad y a cada órgano o miembro en particular. Separada del todo, la parte muere. Lo mismo ocurre con el organismo estatal: cada parte remite en última instancia a una misma alma, a un principio vivificador que es la soberanía del príncipe. Las partes –los poderes, las corporaciones, los estamentos– tienden a autonomizarse, a hacer valer sus intereses particulares por sobre el interés general, pero si lo hicieran, si efectivamente pudieran independizarse por completo, perderían por ello también su conexión con el principio que les da vitalidad y cohesión. Sucumbirían como lo hace un órgano cuando es separado del cuerpo o cuando alcanza tal grado de autonomía que comienza a atentar contra la salud del organismo en general y contra las condiciones de su propia subsistencia (*ibid.*, § 371, 520).

La comparación con el organismo animal continúa en las observaciones del § 278. Allí Hegel dice: "El *idealismo*, que constituye la soberanía, es la misma determinación por la cual las partes del organismo animal no son en realidad partes, sino miembros, momentos orgánicos, cuyo aislamiento y subsistencia por sí es la enfermedad" (*PhR*, § 278, Obs., 443 [259]). La soberanía estatal es idealismo para Hegel porque en ella ocurre lo mismo que en el organismo animal: las partes son miembros, momentos del todo, se han vuelto ideales por acción de un centro unificador, un sí-mismo, que las mantiene en su interioridad como momentos suyos. En la soberanía constatamos la "idealidad [*Idealität*] de las esferas y los asuntos particulares, o sea, la expresión de que estas esferas no son independientes, autónomas en sus fines y modos de actuar [*Wirkungsweisen*], y no están enfrascadas en sí mismas [*in sich Vertiefendes*], sino que estos fines y modos de actuar están determinados por el *fin del todo* y dependen de él" (*ibid*., § 278, Obs., 443-444 [260]).

La soberanía existe como "la *subjetividad* que tiene certeza de sí misma, y como la *autodeterminación* abstracta de la voluntad –en esa medida carente de fundamento [*grundlose*]–, en la que reside la decisión última. Es lo individual del Estado como tal, que sólo entonces es *uno*" (*ibid*., § 279, 444 [260]). Como ya sabemos, la soberanía le confiere individualidad al Estado, hace que sea realmente una unidad intrínseca. Ahora bien, esa soberanía existe como subjetividad, y es por ello que puede conferirle unidad al Estado. Esa subjetividad, a su vez, es personalidad. Lo que en el Derecho Abstracto es persona, en el "derecho absoluto, en el Estado" es la personalidad del Estado, es el

"yo quiero" que "*decide* [beschließt] y da comienzo a toda acción y toda realidad [*Wirklichkeit*]" (*ibid*., § 279, Obs., 445 [261]). La personalidad sólo tiene verdad "como *persona*, como sujeto existente por sí [*für sich seiendes Subjekt*], y lo que existe por sí es necesariamente *uno* [*und das für sich Seiende ist ebenso schlechthin* Eines]. La personalidad del Estado sólo es efectivamente real [*wirklich*] como una *persona*, el *monarca*" (*loc. cit*.).

Por ello no se debe exponer la dignidad del monarca como "algo *deducido*" [*Abgeleitetes*], porque "su concepto, lejos de ser deducido, es *lo que comienza absolutamente a partir de sí mismo* [*das* schlechthin aus sich Anfangende]" (*ibid*., § 279, Obs., 446 [262]). Recordemos que el monarca, como soberano, es el momento de la subjetividad, del libre "yo quiero" carente de fundamento, y por eso es el comienzo absoluto de la decisión. Esto hace que la doctrina tradicional del derecho divino de los reyes sea más cercana a esta concepción de la soberanía que las teorías modernas de la soberanía popular, porque aquella implica cierto carácter incondicionado del derecho del príncipe. Sin embargo, la *PhR* no se satisface por completo con semejante doctrina, porque la filosofía exige "concebir lo divino" (*loc. cit*.), es decir, poner en conceptos aquello que la religión expresa todavía en el terreno de la "representación" (*Vorstellung*) (*Enz*., I, 23-24 y § 1, 41).[3]

El carácter incondicionado del fundamento de la soberanía del príncipe, que se expresa torpemente en el derecho divino de los reyes, nos conduce a la última conexión, probablemente la más polémica, que queremos abordar aquí entre la *PhR* y la *PhN*. Nos referimos al derecho de nacimiento del monarca. En el § 280 Hegel sostiene:

> Esta última identidad (*Selbst*) de la voluntad del Estado está en su abstracción simple y es por lo tanto individualidad *inmediata* [unmittelbare *Einzelheit*]. En su concepto mismo reside pues la determinación de la *naturalidad*. Por consiguiente, el monarca es esencialmente *este* individuo, abstraído de todo otro contenido, y está destinado a la dignidad de monarca de un modo inmediatamente natural por el *nacimiento* natural (*PhR*, § 280, 449-450 [264]. Traducción ligeramente modificada).

La identidad última del Estado que recae en el monarca es individualidad inmediata, la misma individualidad inmediata de toda identidad natural. El hecho de que el príncipe sea *un* individuo en particular y no cualquiera se manifiesta de un modo natural, por el simple hecho de haber nacido en una familia determinada en un momento determinado. El príncipe es príncipe *por naturaleza*. En las observaciones a este

3 Sobre este tema, véase nuestro trabajo: (Assalone, 2015).

parágrafo, Hegel explica que aquí tenemos un "tránsito [*Übergang*] del concepto de la autodeterminación pura a la inmediatez del ser, y por lo tanto a la naturalidad" y que su explicación hay que buscarla en la Lógica por su carácter especulativo. En este pasaje de la *PhR*, Hegel explica que se trata de una "*conversión inmediata* [unmittelbare Umschlagen] de la autoconciencia pura de la voluntad en un *este* [Dieses], en una existencia natural [*natürliches Dasein*]" (*loc. cit.*). Y pone como ejemplo de esta "conversión del concepto absoluto en el ser" la prueba ontológica de la existencia de Dios, en la cual se parte de la idea de Dios para extraer de ella, como consecuencia necesaria, su existencia. Aquí se parte del concepto del monarca como la idea de una autodeterminación pura y se arriba a la existencia inmediata de un individuo que, por naturaleza, detenta la dignidad de monarca.

Al señalar que la explicación de este misterio debe buscarse en otro lugar, la Lógica, Hegel no ofrece mayores pruebas de esta posición. Ello le ha valido incontables críticas, entre ellas las del joven Marx, quien en su manuscrito de 1843 sobre la *PhR* llegó a decir: "En la cumbre más elevada del Estado decide por tanto la mera *physis* en lugar de la razón" (Marx, 1976, 235).

2. Objeciones y posibles respuestas

Entre las objeciones más agudas que se han señalado históricamente a la polémica figura del príncipe hegeliano, podríamos mencionar tres. La primera critica el orden de derivación de los poderes del Estado. Habría sido natural encontrar en primer lugar la justificación del poder legislativo, que aporta la universalidad abstracta de la ley que luego es mediatizada por acción del poder gubernativo, que la reglamenta y aplica, y finalmente por el príncipe, que la promulga o la veta. Sin embargo, Hegel comienza con el príncipe, que encarna la singularidad. Esta modificación en el orden de exposición fue interpretada como una concesión a los poderes de turno, en la medida que lo contrario, es decir, el haber comenzado con el poder legislativo, podría haber dado a entender que el Estado se sostenía en la voluntad general expresada en el parlamento, lo cual se acercaría peligrosamente a las teorías de la soberanía popular que Hegel rechazaba. La segunda objeción alude a la función específica que desempeña el príncipe en un Estado racional. Limitarse a decir sí, "yo quiero" y a poner "los puntos sobre las íes" no parece apropiado para la cabeza del Estado. De modo que, o bien Hegel le asigna un papel meramente protocolar al príncipe, y por lo tanto debería asumir

su irrelevancia, o bien no pudo justificar correctamente la importancia de dicha figura en términos estrictamente conceptuales. Por último, una tercera objeción apunta a una suerte de recaída en lo natural que podría verificarse en el derecho de nacimiento del monarca. No deja de ser curioso que en la cima del Estado encontremos lo natural en bruto: la soberanía del Estado quedaría así en manos de la naturaleza. Hegel explica que estamos frente un misterio de carácter especulativo, que sólo puede resolverse gracias a la Lógica, pero no aporta más que dudas sobre su justificación en términos estrictamente iusfilosóficos.

Creemos que es posible atender a estas objeciones manteniéndonos dentro de las premisas y el andamiaje conceptual de la filosofía hegeliana. En cuanto al orden derivación de los poderes del Estado, Hegel parece tener como referencia el mismo orden que describe en el § 259, cuando expone la división de la idea del Estado en términos de derecho político interno, derecho político externo e historia universal. Aquí también comenzamos con lo singular y acabamos en lo universal. Se parte del "Estado real [*wirklich*]" que es "esencialmente un Estado individual [*individueller*]" (la constitución y el derecho político interno), se continúa con la relación entre Estados "particulares", "independientes unos de otros", para los cuales "su relación sólo puede ser por lo tanto exterior" (el derecho político externo), y finalmente se erige entre ellos un "tercer elemento" (*ein drittes Verbindendes*) que los une y los juzga. Éste es el "espíritu", que "se expone en la historia del mundo como lo universal y como el género efectivamente activo [*die wirkende Gattung*]" (la historia universal) (*PhR*, § 259, Agregado, 405-406 [233]). De modo que, si es incorrecta la derivación de los poderes del Estado a partir del poder principesco, también debería ser incorrecta la derivación del derecho político externo y de la historia universal a partir del derecho político interno, lo cual es difícil de sostener, porque el sentido de las relaciones internacionales sólo se entiende sobre la base de una comprensión adecuada del Estado individual y real, y no a la inversa. Además, Hegel podría tener presente aquí, como bien ha señalado Kosmas Psychopedis (2006, 364), los tres silogismos de lo viviente que expuso en la Lógica, puntualmente en los §§ 217 a 220 de la *Enz*., cuando presenta el concepto de vida (*Enz*., I, §§ 217-220, 374-376 [287-288]). Se trata de tres procesos que se suponen mutuamente y cuyo desarrollo más concreto lo podremos apreciar recién, no casualmente, en la Física Orgánica de la *PhN*, como el proceso de "configuración" (*Gestalt*), de "asimilación" (*Assimilation*) y el "proceso del género" (*Gattungsprozeß*). Lo cual a su vez permite entender la alusión a la sensibilidad, la irritabilidad y la

reproducción en distintos pasajes de la *PhR*. En todos los casos Hegel tiene presente esos tres silogismos de lo viviente que ya había expuesto en la Lógica. Lo cual es sensato, porque de acuerdo con su punto de vista, el Estado es una realidad viviente y por lo tanto le cabe la misma estructura lógica que exhibe todo lo que está vivo, desde la idea hasta un organismo natural o espiritual.

En cuanto a la segunda objeción, la relativa a la función ambivalente del monarca en la *PhR*, es necesario tener en cuenta la importancia de la subjetividad para la vida en la filosofía hegeliana. Todo lo viviente está dotado de subjetividad. En los organismos naturales esto se verifica especialmente en el animal, que es sujeto. Su subjetividad está directamente relacionada con el "idealismo" al que hacíamos referencia anteriormente. Hay subjetividad allí donde las partes de un todo se subordinan a un centro unitario, a un sí-mismo, que las vuelve ideales en el sentido de que dejan de ser realidades independientes y se convierten en miembros de una totalidad viviente. Si el Estado es un ser viviente, si efectivamente es un organismo, ese organismo debe presentar subjetividad de algún modo. Hegel cree encontrar esa subjetividad en el príncipe, que realiza el momento de la singularidad del concepto y que en su persona asume la función de tener la última palabra sobre toda decisión del Estado. Toda particularidad queda así subsumida, sin perderse (incluso sin perder cierto margen de autonomía), bajo un mismo centro unitario y unificador que le da cohesión e identidad al Estado y a la eticidad en su conjunto. Sea el príncipe o sea cualquier otra persona, alguien concreto debe ocupar ese lugar central. De lo contrario no existiría unidad en el Estado porque se habría perdido la mediación de lo singular, la mediación que une lo universal con lo particular, y por lo tanto faltaría uno de los tres silogismos de la eticidad, que no podemos detallar aquí.[4] Puede que a nuestra sensibilidad política contemporánea no le parezca evidente que ese lugar lo ocupe el príncipe, pero esa posibilidad era enteramente compatible con la realidad social y política en tiempos de Hegel.

La última objeción apuntaba a cierto salto argumentativo en la justificación del derecho de nacimiento del monarca hegeliano. Se pasaba, sin mediación, de lo natural a lo espiritual. Un hecho biológico, un nacimiento, definía la autoridad última de un Estado racional. Este tipo de tránsito, que no es estrictamente un tránsito, sino una "conversión inmediata" (*unmittelbare Umschlagen*) porque no hay allí mediación, no es

4 Véase nuestro trabajo: (Assalone, 2014).

infrecuente en el sistema hegeliano.[5] Hegel explica una conversión inmediata similar en la transición de la idea a la naturaleza, esto es, entre el final de la Lógica y el comienzo de la *PhN*. Allí la idea, en su autodeterminación pura, se resuelve a pasar al ser natural inmediato: "la *libertad* absoluta de la idea", dice Hegel al final de la Lógica de la *Enz*., "está en que ella no transita meramente a la *vida* [*nicht bloß ins* Leben *übergeht*], ni en que como conocimiento finito la haga [i.e., a la vida] *parecer* dentro de sí [*in sich* scheinen *läßt*], sino en que, en la verdad absoluta de sí misma, se *decide* [*sich* entschließt] *a despedir* libremente *de sí* [*frei* aus sich zu entlassen], como naturaleza, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro [*Andersseins*], la *idea inmediata* como su propio reflejo [*Widerschein*]" (*Enz*., I, § 244, 393 [299]. La traducción es nuestra). El paso de la idea a la naturaleza es el resultado de un acto de decisión libre de la idea. De modo que lo absolutamente mediatizado (la idea) se convierte, por una decisión incondicionada, en lo absolutamente inmediato (la naturaleza), porque no hay nada fuera de ella con lo que aún deba ser mediada (*cf*. Rivera de Rosales, 2006, 87).

Esta misma conversión inmediata se produce en el "tránsito del concepto de la autodeterminación pura a la inmediatez del ser, y por lo tanto a la naturalidad" (*PhR*, § 280, Obs., 450 [264]), el tránsito de la soberanía estatal *in abstracto* al nacimiento de un hombre particular cuyo destino es el trono. Estos son los dos momentos inseparables de la majestad del monarca: "la identidad última y carente de fundamento [*das letzte grundlose Selbst*] de la voluntad", por un lado, "y la existencia [*Existenz*], por lo tanto también sin fundamento [*grundlose*], como determinación entregada a *la naturaleza*" (*ibid*., § 281, 451 [265]), por el otro. Sólo gracias a esta carencia de fundamento en ambos momentos de la majestad, a esta "*inmediatez* interior y *exterior*", se evita la posibilidad de la destrucción del Estado, porque la determinación de la autoridad última del Estado no queda librada al arbitrio subjetivo, a la contingencia (*ibid*., § 281, 452 [265]). Esa determinación, en cambio, es "entregada a la naturaleza".

Pero sólo un pensamiento que vea en la naturaleza un mecanismo ciego, carente de racionalidad intrínseca, y no la libre exteriorización de la idea, puede creer que un nacimiento es un mero hecho biológico, en el sentido de un acontecimiento material sin

5 Sin ir más lejos, en el contexto de esta la justificación del derecho de nacimiento del monarca, el filósofo refiere como ejemplo al "proceso de trasladar [*zu übersetzen*] un contenido de la subjetividad (como fin representado) a la existencia [*in das Dasein*]" (*PhR*, § 280, Obs., 450 [264]). Hegel remite al § 8 de la *PhR* donde justifica la necesidad de que un fin subjetivo de la voluntad se convierta en un fin también objetivo. Se trata del "proceso de *trasladar* [zu übersetzen] a la objetividad el fin subjetivo por la mediación de la actividad y de un medio" (*ibid*., § 8, 58 [37]).

ningún significado racional. La prescripción de que los monarcas simplemente digan sí y pongan los puntos sobre las íes viene a explicar justamente por qué dejar en manos de la naturaleza la elección de los monarcas no significa dejar esa decisión librada a la contingencia. La "particularidad del carácter" (*die Besonderheit des Charakters*) de tal o cual monarca no tiene relevancia para el Estado, porque no se trata de su carácter, sino de que simplemente diga sí y ponga los puntos sobre las íes. "En una monarquía correctamente organizada el aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca sólo tiene que agregarle el subjetivo „yo quiero'" (*ibid*., § 280, Agregado, 451 [265]). No es lo objetivo lo que aporta el monarca, y en ese sentido no importa quién sea él concretamente, y cómo piense, sino lo subjetivo, el que pueda decir "yo quiero" ante cada ley, que dote de idealidad a la objetividad de la ley.

Abreviaturas

Enz.	Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830.
Enz., I	Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, tomo 1 (Hegel,1986b).
Enz., II	Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, tomo 2 (Hegel, 1986c).
PhN	*Philosophie der Natur*.
PhR	Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Hegel, 1986a).

Bibliografía

Assalone, Eduardo (2014) "Mediación ética y organicismo político. Los tres silogismos de la eticidad y la articulación orgánica del Estado en Hegel" en Ferreiro, Héctor, Hoffmann, Thomas Sören, Bavaresco, Agemir (Comps. / Orgs.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, Porto Alegre, Editora FI/EDIPUCRS, pp. 121-136.

_____ (2015) "Mediación y secularización en la filosofía social y política de Hegel" en Román, Ernesto y Catoggio, Leandro (comps.), *El fenómeno de la*

Secularización. Actas de las V Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 37-45.

_____ (2017) "La concepción hegeliana de la administración pública. Una sistematización de los aspectos principales del concepto de „estamento universal' (*allgemeine Stand*)", *Cuadernos de Filosofía*, 67-68, pp. 15-25.

_____ (2018) "El Estado como organismo en la Filosofía del Derecho de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo", *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 15, 26, pp. 129-151.

Becchi, Paolo (1986) "Diferencias en la doctrina hegeliana del poder del príncipe", *Revista de Estudios Políticos*, 49, pp. 63-86.

Bourgeois, Bernard (1989) "El príncipe hegeliano" en Amengual Coll, Gabriel (ed.), *E di b e "Fi f í de De ec h" de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp.289-317.

Brooks, Thom (2007) "No Rubber Stamp: Hegel's Constitutional Monarch", *History of Political Thought*, XXVIII, 1, pp. 91-119.

Cesa, C. (1982) „Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt" en Henrich, D. y Horstmann, R.-P. (ed.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 185-205.

Damiani, Alberto M. (2014) "Eticidad y soberanía en Hegel", *Cuadernos de Ética*, 28, 41.

Hegel, Georg W.F. (1986a) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 7, Frankfurt a. M., Suhrkamp

_____ (1986b) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, Tomo 1, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 8, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

_____ (1986c) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, tomo 2, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 9, Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

_____ (2004) *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires, Sudamericana, trad. Juan Luis Vermal.

Hösle, Vittorio (1987) “Der Staat”, en Jermann, Ch. (ed.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, pp. 183-226.

Ilting, Karl-Heinz (1971) “The structure of Hegel’s *Philosophy of Right*” en Pelczynski, Z. A. (ed.), *Hege ’ P i ic Phi phy: P b em d Pe pe c i e* , Cambridge, Cambridge University Press, pp. 90-110.

Marx, Karl (1976) *Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)*, en *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, Band 1, Berlin, Dietz Verlag.

Psychopedis, Kosmas (2006) “Zur Logik des Organischen in der Hegelschen Rechtsphilosophie” en Arndt, Andreas; Zovko, Jure und Gerhard, Myriam (ed.), *Das Leben denken. Hegel-Jahrbuch 2006*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 361-367.

Rivera de Rosales, Jacinto (2006) “Ser y límite en el inicio de la *Lógica* hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XVII, pp. 83-99.

Wolff, Michael (1984) “Hegels staatstheoretischer Organizismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen ‘Staatswissenschaft’”, *Hegel-Studien*, 19, pp. 147-177.

Yack, Bernard (1980) “The Rationality of Hegel’s Concept of Monarchy”, *The American Political Science Review*, 74, 3, pp. 709-720.

Entre la *espada de la justicia* y el *escudo de la fe*: crítica a la noción de *sustancia inmaterial* en el *Leviathan* de Thomas Hobbes

Estéfano Baggiarini (UNLP)
efrenbaggiarini@gmail.com

Thomas Hobbes vivió durante una época convulsionada. Su propia vida fue atravesada por acontecimientos históricos que condicionaron su destino. El clima político de los años que precedieron el período de las Guerras Civiles Inglesas (1642-1651), sin ir más lejos, lo impulsó a exiliarse en París (1640), donde compondría la mayor parte del *Leviathan* (1651). En el continente europeo, por otra parte, transcurrían los años finales de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). Ambos conflictos fueron la expresión política de la crisis religiosa que marcó a fuego los primeros años de la Modernidad europea: la Reforma protestante, iniciada por Martín Lutero durante la primera mitad del siglo XVI. Ese *feedback* entre procesos políticos y religiosos evidencia la relación íntima que ambos planos mantenían en la época. Durante esos años, toda reflexión política inevitablemente tocaba, aunque sea de forma tangencial, cuestiones religiosas.

La relación entre poder, religión y Estado fue, de hecho, uno de los tópicos que guiaron la reflexión de Thomas Hobbes. En su búsqueda de una justificación secular de la legitimidad del poder de un Estado absoluto, debió discutir necesariamente con el escolasticismo aristotélico, del cual, según el autor inglés, hacían uso los eclesiásticos para usurpar un poder que en verdad le correspondía al soberano civil, aunque ellos alegaran el fundamento de un derecho divino (Galimidi, 2002). Una de las facetas de esa usurpación se expresó, ciertamente, en el funcionamiento de las Inquisiciones europeas contemporáneas al autor. Si bien se trataba de instituciones laicas, que dependían de los gobiernos locales y de los Príncipes regionales, el fundamento filosófico y teológico de su existencia fue brindado por una disciplina surgida del seno de las clases altas teologales. La demonología, nutrida conceptualmente de la lectura escolástica de Aristóteles, la teología y la filosofía natural, sistematizaba el conocimiento de los demonios, su naturaleza, sus formas de acción en el mundo terrenal

y su relación con Dios y los humanos. La influencia que los demonólogos tuvieron en la vida social y política de la época es notable. Los inquisidores estudiaban los tratados demonológicos durante sus años de formación, y los utilizaban como manuales para la detección, interrogación y tortura de las brujas y brujos, percibidos como enemigos de la cristiandad y culpables de delitos de lesa majestad.[1]

Consecuente con su proyecto, Hobbes criticó a la demonología. Tal crítica no fue sistemática, sino que fue esbozada casi al pasar en diversos pasajes de sus obras. En el presente trabajo, reconstruiremos la crítica que el autor realizó, en algunas de sus obras –sobre todo en el *Leviathan*– a la disciplina demonológica. Consideramos que tal crítica, lejos de ser caprichosa, tiene un objetivo estratégico: la demonología era el fundamento filosófico y teológico de las cacerías de brujas, llevadas a cabo por las distintas Inquisiciones europeas. Por lo tanto, al criticar a la demonología, Hobbes toma partido en la controversia, plenamente vigente en la época, respecto de la legitimidad o no de las cacerías de brujas. Por otra parte, para llevar a cabo su crítica, toma partido en otra disputa, característica de la demonología de la época: aquella referida a la sustancialidad de los demonios. Hobbes, coherente con su mecanicismo, se opone a la postura demonológica ortodoxa, de raigambre tomista, que afirma que los demonios poseen *cuerpos insustanciales.* El autor niega tal posibilidad, sosteniendo que esta noción es un oxímoron. Sin embargo, admite la posibilidad de la existencia de *espíritus corporales,* retomando posturas de tradición agustiniana y neoplatónica que hipotetizaban sobre algún grado de materialidad de los ángeles y demonios. En primer lugar, indagaremos acerca de la reflexión de Thomas Hobbes respecto a la relación entre la religión y el poder civil, en la cual se enmarca su crítica a la disciplina demonológica. Luego, presentaremos su crítica a la filosofía escolástica, culpable, según el autor, de los vicios filosóficos que permitieron el surgimiento de la demonología, caracterizando esta última y procurando echar luz sobre la relación entre ambas. En tercer lugar, reconstruiremos su crítica a una de las nociones escolásticas que más sirvieron al desarrollo de la disciplina demonológica: el concepto de *sustancia inmaterial.* Concluiremos reflexionando acerca de la relación íntima entre los planos metafísico y político en toda especulación filosófica.

[1] Sobre las controversias de carácter jurídico, vigentes durante la primera mitad del siglo XVII, respecto de la legitimidad de la persecución a las brujas, el uso de tortura y la noción de „crimen excepcional', ver Blank (2012).

1. Secularización del poder estatal

Es preciso analizar las observaciones de Hobbes sobre los demonios en el marco de su reflexión más general respecto de la relación entre religión y poder estatal. Tal relación atravesaba, durante la época de nuestro autor, una fase violenta, cuya cabal expresión fueron las Guerras de Religión europeas. Para el filósofo inglés, la disputa entre los poderes espiritual y civil era la causa de las guerras civiles diseminadas por toda la cristiandad.[2] Por eso, la escisión entre el ámbito religioso y estatal no sólo constituía una demanda filosófica legítima, sino también una urgencia humanitaria, necesaria para amainar el reguero de sangre que se expandía desmesuradamente por el continente y su propia patria insular. El primero representaba un difícil rival para el segundo, en aquella competencia por la obediencia del pueblo en la que se habían embarcado. Si la obediencia a la autoridad proviene del deseo de los hombres de evitar las calamidades del castigo, es preciso, a la hora de elegir a quién se debe obedecer, considerar cuál es, en cada caso, la magnitud del castigo. La perspectiva del tormento eterno, reservado a los pecadores, representa, ciertamente, una amenaza mucho mayor que la muerte natural que puede, en última instancia, infligir el Estado al reo.[3] El miedo desmesurado a la condena eterna había sido usado por el clero, según Hobbes, para arrebatar a la monarquía la obediencia de los súbditos: ¿quién no obedecería a aquel que puede castigar con el sufrimiento eterno?[4]

Esta competencia se fundaba en una distinción que, a los ojos de Hobbes, era ilusoria. Gobierno *Temporal* y *Espiritual* eran meras palabras, traídas al mundo para hacer que los hombres "vean doble", y confundan a su soberano legítimo. Si bien los cuerpos de los fieles obtendrán verdaderamente, luego de la resurrección, la vida espiritual eterna, en *esta* vida son corruptibles; por eso, "no hay en esta vida, por lo

---

[2] *"The dispute between the spiritual and the civil power has of late, more than anything in the world, been the cause of civil wars in all places of Christendoom"*. Carta de Hobbes al conde de Devonshire. Citado en Willis Glover, "God and Thomas Hobbes", *Church History,* 29:3 [1960], p. 282

[3] *"Now seeing eternal life is a greater reward than the life present; and eternal torment a greater punishment than the death of nature; it is a thing worthy to be well considered, of all men that desire (by obeying authority) to avoid the calamities of confusion, and civil war, what is meant in Holy Scripture, by life eternal, and torment eternal; and for what actions, they are to obtain eternal life."*. Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil,* Londres, Andrew Crooke, 1651, p. 238

[4] "*As much as Eternal Torture is more terrible than Death; so much they would fear the Clergy more than the King"*. Thomas Hobbes, *Behemoth, or the Epitome of the Civil Wars of England, from 1640 to 1660,* Londres, Andrew Crooke, 1682, p. 23

tanto, otro gobierno, ni estatal ni religioso, más que el temporal".[5] No existe, dice Hobbes, algo así como una "Iglesia universal", a la cual todos los cristianos estén obligados a obedecer, ya que no existe poder sobre la tierra al cual todos los Estados[6] deban obedecer. Por el contrario, lo que hay son cristianos diseminados por las distintas mancomunidades, a las cuales, en tanto miembros, deben obediencia. Cada una de ellas debe ser gobernada por *un* solo soberano. De lo contrario, sobrevendría la guerra civil a su interior, entre la Iglesia y el Estado [*State*], "entre *espiritualistas* y *temporalistas*; entre la *espada de la justicia* y el *escudo de la fe*: y (lo que es peor) en el pecho de cada hombre cristiano, entre el *Cristiano* y el *hombre*".[7]

2. Crítica a la escolástica

La responsabilidad filosófica del inestable clima político, en el que la *espada* y el *escudo* luchaban encarnizadamente por legitimar su propia soberanía, recaía en la filosofía escolástica. Para Hobbes, la recepción escolástica de la filosofía aristotélica, lejos de haber ayudado a entender y a mejorar la vida de los hombres, cumpliendo de esta forma la utilidad concreta de todo conocimiento filosófico, había cumplido una función distorsiva en la vida social y política de las comunidades, contribuyendo a o*scurecer* dicha comprensión y, por lo tanto, a empeorar la existencia de las comunidades (Galimidi, 2002, 58). Los escolásticos habían extraído los principios de su "vana filosofía" –la cual, desde las Universidades había penetrado en la Iglesia misma– "en parte de Aristóteles, en parte de una ceguera de entendimiento". Ellos habían malinterpretado la *philosophia prima* aristotélica, que consistía principalmente en la aclaración de los significados de las nociones universales –tales como cuerpo, tiempo, lugar, forma, esencia, sujeto, sustancia, accidente– en pos de evitar las ambigüedades que entorpecen el entendimiento. Desorientados por el nombre con el que el texto aristotélico había sido bautizado de forma póstuma, habían interpretado la palabra

[5] "Temporal *and* spiritual *government, are but two words brought into the world, to make men see double, and mistake their lawful sovereign. It is true, that the bodies of the faithful, after the resurrection, shall be not only spiritual, but eternal; but in this life they are gross, and corruptible. There is therefore no other government in this life, neither of state, nor religion, but temporal..." Leviathan,* p. 248.
[6] Traducimos *commonwealth,* por razones estilísticas, indistintamente como "Estado" y "mancomunidad".
[7] "And that governor must be one; or else there must needs follow faction and civil war in the commonwealth, between the *Church* and *State;* between *spiritualists* and *temporalists;* between the *sword of justice*, and the *shield of faith:* and (wich is more) in every Christian man's own breast, between the *Christian,* and the *man*". *Leviathan,* Ibidem.

metafísica de forma impropia. De los dos sentidos que se le pueden atribuirse, los escolásticos habían elegido el que más servía a sus intereses: *libros sobre filosofía sobrenatural,* en vez de *libros escritos o ubicados después de la filosofía natural.* De esta metafísica, mezclada con las Escrituras, derivaron la existencia de ciertas esencias separadas de los cuerpos, a las que llamaron *esencias abstractas, y formas sustanciales.*[8]

Estos autores habían usufructuado ciertamente este paso en falso filosófico, valiéndose de la falsa filosofía derivada de él para usurpar un poder que en verdad le corresponde al soberano civil, aunque ellos aleguen el fundamento de un derecho divino.[9] Develada así la función política de la metafísica escolástica, queda asimismo justificado el interés del autor en hablar de estas "sutilezas", en un trabajo donde Hobbes pretende "sólo explicar qué es necesario a la doctrina del gobierno y la obediencia":

> Es con este propósito: que los hombres ya no sufran el abuso de aquellos que por su doctrina de las esencias separadas, construida en la vana filosofía de Aristóteles, los aterrorizan con nombres vacíos, impidiéndoles obedecer las leyes de su país; como se asusta a los pájaros del maizal con un jubón vacío, un sombrero y un palo torcido.[10]

3. Relación entre escolástica y demonología

Esta usurpación de la que habla Hobbes se vuelve patente en el fenómeno de la "cacería de brujas", característico de la Modernidad europea. Si bien llevados a cabo por juzgados laicos, los juicios por brujería encontraban su fundamento filosófico, teológico y jurídico en una disciplina nacida de esta misma cruza entre filosofía

---

[8] "*There is a certain* philosophia prima *(...) and consisteth principally, in right limiting of the significations of such apellations, or names, as are of all others the most universal; wich limitations serve to avoid ambiguity and equivocation in reasoning (...) The explication (...) of which (...) is commonly in the Schools called* metaphysics*; as being a part of the philosophy of Aristotle, which hath that for title: but it is in another sense; for there it signifieth as much as* books written or placed after his natural philosophy: *but the Schools take them for* books of supernatural philosophy: *for the word* metaphysics *will bear both these senses. (...) From these metaphysics, which are mingled with the Scripture to make School divinity, we are told, there be in the world certain essences separated from bodies, which they call* abstract essences, and substantial forms ...". Leviathan, p. 371

[9] *Leviathan, Ch.* 46. Citado en Galimidi (2002, 59)

[10] *"But to what purpose (may some man say) is such subtilty in a work of this nature, where I pretend to nothing but what is necessary to the Doctrine of Government and Obedience? It is to this purpose, that men may no longer suffer themselves to be abused by them, that by this Doctrine of Separated Essences, built on the Vain philosophy of Aristotle, would fright them from Obeying the Laws of their Country, with empty names; as men fright Birds from the Corn with an empty doublet, a hat, and a crooked stick". Leviathan,* pp. 372-373. Citado en Del Olmo (2014, 335).

aristotélica y exégesis bíblica criticada por nuestro autor. Surgida en el seno de las clases altas teologales, la demonología constituye uno de los momentos más curiosos de la historia de la epistemología (Scarre, 1990). En ella, un sustrato teórico proveniente de la teología escolástica se aunaba con elementos de la filosofía natural en pos de echar alguna luz sobre su esquivo objeto de estudio: el demonio, sus formas de manifestación y acción en el mundo físico, los alcances de su poder, su relación con Dios y con los humanos. El Demonio representaba, para los autores de la demonología, un peligro efectivo, no sólo en el plano espiritual sino también en el político y social: su existencia era tanto más amenazante en cuanto congregaba en torno a él un numeroso séquito de brujos y brujas que conspiraban contra la cristiandad de toda Europa. La herética infamia brujeril se consumaba en el *sabbath* o *aquelarre,* la reunión orgiástica que, periódicamente, el Demonio celebraba con sus secuaces. Los siglos XVI y XVII[11] fueron particularmente prolíficos respecto a la composición y publicación de tratados demonológicos. Entre ellos constituían el verdadero sustento teológico y filosófico de los procesos inquisitoriales, que se servían de estos textos como manuales –tanto teóricos como prácticos– para la detección, interrogación, tortura y ejecución de las brujas, perseguidas de forma despiadada en tanto supuestas culpables de un crimen de lesa majestad (Blank, 2012). La disciplina demonológica era muy influyente, no sólo desde el punto de vista teológico sino también desde el político. Ella era, en definitiva, un fundamento de la legitimidad del ejercicio de la violencia del Estado sobre los cuerpos de los y las ciudadanas. Un fundamento, ciertamente, religioso: la demonología, "suelda" religión y Estado, brindándole a este último el "martillo" legitimo con el que aplastar la herejía de las brujas.

4. Crítica a la demonología: cuestión de la inmaterialidad

La crítica a la demonología constituye, de esta manera, un momento de la crítica, más general, a las pretensiones clericales de usurpar al soberano civil su legítimo poder político. En ella, Hobbes retoma sus consideraciones respecto de la filosofía escolástica;

[11] De esa época datan los textos clásicos de la disciplina: *De la démonomanie des sorciers* (1580), del jurista francés Jean Bodin (1530-1596); *Disquisitionum Magicarum* (1599), del jesuita Martín del Río (1551-1608); el *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* (1605), de Peter Binsfeld (1540-1598/1603?), obispo sufragante de Tréveris. El *Malleus Maleficarum,* obra de los dominicos alemanes Heinrich Krammer y Jacob Sprenger, texto fundacional de la disciplina, fue sin embargo publicado a finales del siglo XV, en 1480.

en tanto un producto de ella, la disciplina demonológica está viciada con sus mismos errores. Puede decirse, incluso, que ella ha brotado directamente de esos errores: la existencia de aquellas *esencias abstractas* postuladas por los seguidores de Tomás de Aquino y Aristóteles es un supuesto fundamental de la metafísica demonológica. En su intento por quitar a la demonología toda legitimidad filosófica y, por ende, política, la refutación de la existencia de tales esencias será, de esta forma, un objetivo estratégico.

El tema de la brujería es presentado en el capítulo 2 del *Leviathan.* Allí, Hobbes afirma que no cree que el poder de las brujas sea real, si bien son castigadas de forma justa. Su oficio, por otra parte, es más cercano a una nueva religión que a un arte o una ciencia; su opinión respecto a "hadas y fantasmas andantes", sin embargo, ha sido intencionalmente "enseñada o no refutada" para conservar el crédito del uso de exorcismos, cruces, agua bendita y otras "invenciones de hombres espirituales". El autor nos advierte, así, acerca de estos "hombres malvados", suficientemente audaces como para decir, bajo el pretexto de que Dios puede hacer cualquier cosa, lo que sea que sirva a su propósito, aunque lo crean falso. Los hombres sabios no deben darles más crédito del que permita la recta razón. Si, por otra parte, pudiéramos deshacernos de este "miedo supersticioso a los espíritus", el hombre común estaría mucho más preparado de lo que está para la obediencia civil.[12] Es preciso, así, atacar ese "miedo supersticioso", minando directamente su raíz: aquellas *esencias abstractas* postuladas por los escolásticos. Hobbes se propondrá refutar la existencia de tales entidades, demostrando que los escolásticos han brindado de ellas una imagen contradictoria. Nuestro autor se propone refutar la existencia de un tipo de esencia abstracta en particular: el espíritu inmaterial (*immaterial spirit*), noción cuyas contradicciones intrínsecas Hobbes se propondrá develar.

La afirmación de la existencia de espíritus inmateriales tiene su origen en la ignorancia respecto de cómo distinguir sueños y fuertes fantasías de aquello captado verdaderamente por el sentido de la vista. De esta confusión, dice Hobbes, surgió, en el

[12] "*...For, as for witches, I think not that their witchcraft is any real power, but yet that they are justly punished for the false belief they have that they can do much mischief, joined with their purpose to do it if they can, their trade being nearer to a new religion than to a craft or a science . And, for fairies and walking ghosts, the opinion of them has, I think, been on purpose either taught or not confuted to keep in credit the use of exorcism, of crosses,of holy water, and other such inventions of ghostly man.(...) ...evil men, under pretext that God can do anything, are so bold as to say anything when it serves their turn, though they think it untrue. It is the part of a wise man to belive them no further than right reason makes that which they say appear credible. If this superstitious fear of spirits were taken away (...) men would be much more fitted than they are for civil obedience". Leviathan, p. 7*

pasado, el grueso de la religión de los gentiles, que de esta forma adoraban "sátiros, faunos, ninfas"; y, en la actualidad, "la opinión que la gente rústica tiene respecto a las hadas, los fantasmas, y el poder de las brujas".[13] Así como los gentiles consideraron que estas "imágenes del cerebro" subsistían independientemente de la imaginación del que percibe, también los judíos consideraron, sin nada que los constriñera a pensar lo contrario, que aquellas apariciones que, en el Antiguo Testamento, "complacía a Dios producir, a veces, en la imaginación de los hombres para su propio servicio, y por lo tanto llamados *ángeles*",[14] eran sustancias independientes de la imaginación, "criaturas permanentes de Dios". De esta forma, aquellas apariciones consideradas buenas para ellos, fueron denominadas "ángeles de Dios", y aquellas consideradas peligrosas, "ángeles malvados" o "espíritus malvados".

Esta confusión, así, tuvo su origen en la falta de herramientas epistemológicas de los "antiguos pretendientes del conocimiento natural", para quienes era difícil concebir tales imágenes de otra forma que no sea independientes de nuestra percepción. Dado que muchas de ellas se desvanecían inexplicablemente, consideraron que debían ser absolutamente incorpóreas, es decir, inmateriales; o formas sin materia, que podían vestirse con cuerpos aéreos, como si fueran vestidos. Los antiguos coincidieron en llamar a estas entidades *demonios.* De esta forma, para "regular el miedo" a estas substancias de "poder desconocido para hacer el bien o el mal", las comunidades griegas comenzaron a indagar acerca de ellas, dando inicio, de esta forma, a las primeras "demonologías", compuestas por poetas tales como Hesíodo. Así, los griegos expandieron sus demonologías, "o, como las llama San Pablo, *sus doctrinas sobre los demonios*", por las costas mediterráneas, llevándolas a Asia, Egipto e Italia. Estas ideas fueron contagiadas a los judíos quienes, al contrario que los griegos, usaron la palabra *demonio* para referirse, no a espíritus buenos y malos indistintamente, sino sólo a los malos. Los demonios buenos fueron llamados "espíritus de Dios"; aquellos en cuyos cuerpos estos espíritus entraban, "profetas", y "demoníacos" a aquellos poseídos por los espíritus malos. De esta forma, dice Hobbes, los judíos se apropiaron del error de los griegos, y consideraron que tales fantasmas –*phantasms*– no eran "ídolos de la mente" sino cosas reales e independientes de la imaginación –*ghosts*–.[15]

---

[13] *Leviathan, 2*
[14] *Leviathan, cap.* 34. Recuérdese la etimología de la palabra: ἄγγελος= mensajero.
[15] *Leviathan, cap. 45*

¿Por qué, se pregunta Hobbes, si tales doctrinas son falsas, nuestro salvador no las contradijo, o enseñó lo contrario? En verdad, responde el autor, las palabras de los Evangelios han sido malinterpretadas. En varios pasajes de la Biblia[16] se sostiene la existencia de espíritus; pero estos son de naturaleza *corporal.* Noción que no es difícil de entender: el aire y muchas otras cosas son cuerpos, aunque no de carne y hueso, o cualquier otro cuerpo grueso que pueda ser discernido con los ojos. La noción contraria, *substancia incorporal,* es contradictoria: se trata de palabras que, cuando son puestas juntas, se destruyen la una a la otra, como si dijéramos "cuerpo incorporal".[17] La naturaleza corporal de los espíritus impiden la posibilidad misma de la posesión demoníaca: ¿puede un espíritu corpóreo penetrar en un cuerpo de carne y hueso ya ocupado por espíritus vitales y animales? No hay en las Escrituras, sostiene Hobbes, ningún pasaje del cual pueda concluirse que algún hombre ha sido alguna vez poseído por otro espíritu que no sea el suyo propio, por el cual su cuerpo es naturalmente movido.[18] Sí hay en las escrituras menciones a ángeles y espíritus, buenos y malos, pero no hay mención alguna a su naturaleza incorporal, como lo son las apariciones que los hombres ven en la oscuridad o en un sueño o visión –las llamadas *spectra* por los latinos. Sí encontramos en ellas, dice el autor, espíritus corporales, aunque sutiles e invisibles, pero no que alguien haya sido alguna vez poseído por alguno de ellos. ¿Por qué –podemos volver a preguntarnos– el Salvador y sus Apóstoles no enseñaron tal cosa a a la gente, de forma tan clara que no haya duda al respecto? Tales preguntas, responde Hobbes, son más curiosas que necesarias para la salvación de un hombre cristiano.

5. Conclusión

Hemos visto, a lo largo de este trabajo, cómo Thomas Hobbes presenta argumentos que, naturalmente derivados de su postura materialista, se oponen a la ortodoxia demonológica oficial. El autor niega de forma tajante la existencia de *cuerpos*

---

[16] "*...Christ said* A spirit hath not flesh and bone (*Luke 24:39*), *although he show that there be spirits: yet he denies not that they are bodies. And whereas St. Paul says,* We shall rise spiritual bodies *(I Cor 15:44), he acknowledgeth the nature of spirits, but that they are bodily spirits, which is not difficult to understand." Leviathan, c. 45, p. 366*

[17] "*Therefore* Substance incorporeal *are words, which when they are joined together destroy one another, as if a man should say, an* Incorporeal Body". Leviathan, p. 207

[18] "*...can there be a corporeal spirit in a body of flesh and bone, full already of vital and animal spirits? (...) I have not yet observed any place of Scripture from whence it can be gathered that any man was ever posessed with any other corporeal spirit but that of his own by which his body is naturally moved". Leviathan, c. 45, p. 366*

inmateriales, cualidad que poseían, para los demonólogos de tradición tomista, los demonios, y por lo tanto la posibilidad de la posesión demoníaca. Esta afirmación tiene consecuencias notables, a la vez ontológicas y políticas: en virtud de la supuesta *corporalidad inmaterial* de los demonios, los demonólogos perseguían a los secuaces del demonio, brujos y brujas, ya que estos últimos constituían la mediación entre los demonios, seres espirituales, y el mundo físico, sobre el cual no tenían acceso directo. Así, la reflexión de nuestro autor en torno a la corporalidad de los demonios no es banal; por el contrario, su crítica apunta al corazón mismo de la demonología, minando de esta forma la legitimidad, no sólo epistemológica sino, también, política, de la disciplina.

La crítica hobbesiana devela, por otra parte, la íntima relación entre los planos político, religioso y metafísico, en aquella época tan difíciles de escindir el uno del otro. Cada acontecimiento al interior de uno de ellos producía efectos en los otros. De la misma forma, un mismo *clima* los afectaba por igual: todos ellos fueron sacudidos por la onda expansiva de la Reforma protestante. De esta forma, la crisis religiosa se replicó en el mundo filosófico y en el político: así, estos tres ámbitos atravesaron a la vez, uno de los episodios más turbulentos y, a la vez, definitorios de su historia. Por un lado, durante esta época fue propinado el golpe que abriría la herida, en la relación entre los tres ámbitos, que no cerraría jamás. Tal fue el proyecto de Thomas Hobbes, a la vez político, metafísico y religioso: escindirlos de forma tajante, demanda filosófica a la cual el autor inglés, ubicado entre las filas de la vanguardia intelectual de la época, prestó atentos oídos y volvió causa personal. Por otra parte, luego de las revoluciones del siglo XVII, ninguno de estos mundos volvería a ser el mismo. Desde el punto de vista político, en esta época comenzó el proceso que decantaría en la constitución de los Estados modernos seculares. En el plano religioso, la crisis de soberanía sufrida por la Iglesia católica atomizaría irremediablemente el mundo cristiano, hasta ese momento relativamente homogéneo, partido desde entonces en innumerables pedazos, entre los cuales las esferas protestante y católica serían los más importantes. La filosofía, por su parte, cambiaría radicalmente su semblante a partir de este siglo: la aventura ilustrada comenzó aquí, cuando autores como Hobbes y sus contemporáneos se distanciaron respecto a la filosofía hegemónica anterior, sentando las bases de la modernidad filosófica.

Es impropio, sin embargo, afirmar que autores como Hobbes habían secularizado de forma radical su propia filosofía. El mismo *Leviathan* es profundamente exegético, y puede ser leído, incluso, como un originalísimo y poco ortodoxo comentario bíblico. La misma pulsión religiosa puede ser reconocida en la obra de otros *héroes* filosóficos de la época, como René Descartes o Gottfried Leibniz. Todo cambio es gradual, sobre todo en el ámbito intelectual, y todos estos autores conservan aún, en su forma de hacer filosofía, algunos rasgos *residuales* propios de la formación filosófica recibida. Es digno de tener en cuenta, por otra parte, la cuestión de aquello que *podía ser dicho* –en un sentido filosófico ("foucaultiano") y político– durante una época signada por la guerra y la persecución ideológica y religiosa, sin correr el riesgo de, en el mejor de los casos, censura. Estos autores, pero sobre todo sus contemporáneos menos afortunados, vieron nacer y perfeccionarse prácticas estatales represivas que resultan sombríamente actuales: la cacería de brujas nos retrotrae de forma inevitable a la truculenta saña de las dictaduras del siglo XX. La crítica de Hobbes, finalmente, nos recuerda un hecho alarmante: el horror, lejos de ser un fenómeno irracional, posee una racionalidad subyacente, en la cual encuentra siempre su justificación y su hálito vital. Reconocerla y enfrentarla, para desactivarla, es una de las arduas tareas del filósofo.

Bibliografía

Blank, A. (2012) "Presumption, Torture and the Controversy over Excepted Crimes, 1600-1632", *Intellectual History Review*, 22, 2, pp. 131-145.

Clark, S. (1997) *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press.

Del Olmo, I. (2014) "El exorcista y las ranas: substancia inmaterial y posesión espiritual en el *Leviathan* de Thomas Hobbes", en Campagne, F. A. (ed.), *Poder y religión en el mundo moderno,* Buenos Aires, Biblos, pp. 329-373.

Galimidi, J. L. (2002) "El Leviatán de Hobbes y la legitimidad moderna", en Naishtat, F. (ed.), *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Buenos Aires, Gedisa.

Hobbes, T. (1651) *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil,* Londres, Andrew Crooke.

Levack, B. (2006) *The Witch-hunt in Early Modern Europe, third edition*, UK, Pearson Education Limited, 1st published 1987.

Scarre, G. (1990) "Demons, demonologists and Descartes", *The Heythrop Journal*, 31, 1, pp. 3-22.

La artesanía y la potencia divina, en Hobbes y antes de Hobbes

Carlos Balzi (UNC)
cbalzi@yahoo.com

Cuando hacia finales de enero de 1651 sale a la luz un libro con un título extraño, *Leviatán o la materia, forma, generación y poder de una república eclesiástica y civil*, los lectores que conocían el nombre y la breve obra previa de su autor fueron sorprendidos por las muchas primicias que contenía. Desde el propio nombre alusivo a una criatura mitológica[1], la aparente rehabilitación de la retórica, antes denostada[2], la inédita teoría de la autorización del capítulo 16[3], hasta la radical ampliación de la sección "teológico-política" de la obra, que ocupa más de la mitad de sus páginas[4], las novedades más llamativas han recibido atención crítica. Otras, sin embargo, aún esperan una atención similar[5]. El objetivo de estas páginas es presentar una de ellas, incorporándola en una breve historia y abriendo el interrogante sobre su adopción en esta obra.

Se trata de la sorprendente asimilación del arte humano al arte divino con la que el lector se encuentra en la apertura misma del texto: "La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el *arte* del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial." (Hobbes, 1996, 13)

La propia asimilación, pero sobre todo la descripción de la naturaleza como un arte, son sorprendentes por sí mismas, pero más debían serlo para quien hubiese leído las obras hobbesianas publicadas (y no[6]) hasta ese momento, ya que, como en tantos

[1] Desconcertante y polémico desde su publicación, el nombre del libro llevó a Carl Schmitt a escribir, en 1938: "Más fama, buena y mala, debe Hobbes al Leviatán que al resto de su obra. Si Hegel pudo decir que el libro „El Leviatán' era „una obra de mala reputación', no hay duda de que el nombre ha contribuido a esa fama". (Schmitt, C., 1991, 5)
[2] Skinner, Q., 1996.
[3] Skinner, Q., 1999.
[4] Sobre la religión en el pensamiento de Hobbes, la referencia son los estudios de Patricia Springborn, por ejemplo Springborn, 1996.
[5] Intenté resumir los rasgos más novedosos de *Leviatán* en Balzi, 2007, 147-189.
[6] En la primera mitad del siglo XVII, y a diferencia de lo que sucede hoy, la difusión de las obras de un autor no dependía de su publicación, ya que existía un aceitado mecanismo de circulación de manuscritos entre los miembros de la "República de las letras" pan-europea. La ingente actividad publicística en ese sentido de Marin Mersenne, por ejemplo, llevó a que, cuando Hobbes fuese convocado a presentar objeciones a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, éstas fueran presentadas como la intervención de

otros aspectos de esta obra anómala, es en este libro en que Hobbes las suscribe por primera vez. Quizás la reacción más razonable sería la de quien pensara que, al convertir a Dios en un artesano, lo acercaría a los seres humanos, dado que tal como comprendemos las maneras en que proceden los distintos artesanos, del mismo modo lograríamos saber de las operaciones divinas. Pero nada sería más erróneo: Dios puede ser un artesano, pero es uno de recursos ilimitados e insondables: "La doctrina de las causas naturales no tiene principios infalibles y evidentes. Pues no hay efecto que el poder de Dios no haya podido producir de muchas maneras" (Hobbes, 1845, 3).

Esta aclaración de la figuración divina bajo la especie de un artesano podría conducir al pesimismo más oscuro sobre las posibilidades cognitivas del ser humano. Pero Hobbes, unos pocos años después del *Leviatán*, dará con la solución a este riesgo: lo "natural" permanecerá en las brumas de la incerteza, pero hay un campo de objetos que, por no ser estrictamente "natural", promete lo que aquél niega. En *Six Lessons to the Professors of the Mathematics*, que aparecerá como apéndice a la traducción inglesa del *De corpore*, en 1656, se lee:

> La geometría, entonces, es demostrable, porque las líneas y figuras con la que razonamos y dibujamos son descriptas por nosotros; y la filosofía civil es demostrable, porque somos nosotros quienes hacemos los estados. Pero dado que no conocemos cómo se construyen los cuerpos naturales, sino que debemos descubrirlos por sus efectos, no es posible la demostración de cuáles sean las causas que investigamos, sino sólo cuáles podrían ser. Y donde no hay lugar para la demostración, si los primeros principios, o sea las definiciones, no describen la generación de su objeto, entonces nada es demostrado como debería. (Hobbes, 1845, 184)[7]

Si bien eso sólo sucederá más tarde, esa coda epistémica de la asociación de Dios y las artes acompañarán la historia que pretendemos contar[8]. Volvamos al lector

---

un "célebre filósofo inglés" (Descartes, 1977, 139), aún cuando Hobbes no hubiese publicado hasta entonces más que su traducción de Tucídides.

[7] Dos años después, en *De homine*, Hobbes abundará en la misma distinción: "Así, son demostrables muchos teoremas relativos a la cantidad, cuya ciencia es llamada geometría. Dado que las causas de la propiedades de las figuras individuales les pertenecen porque nosotros dibujamos sus líneas; y nada más se requiere para conocer los fenómenos peculiares de cualquier figura, que consideremos todo lo que se deduce de la construcción que nosotros mismos hacemos de la figura a ser descripta. Por eso, porque nosotros hacemos las figuras, la geometría ha sido y será siempre demostrable (…) Finalmente, la política y la ética (eso es, la ciencia de lo justo y lo injusto, de la equidad y la inequidad) pueden ser demostradas a priori, porque nosotros mismos hacemos los principios, o sea, las causas de la justicia (digamos las leyes y los convenios), a través de los cuales sabemos qué sean la justicia y la equidad y sus opuestos, la injusticia y la inequidad" (Hobbes, 1993, 41-43).

[8] Ya Michael Oakeshott había notado esta vinculación interna entre el Dios artesano y la imposibilidad de conocer con certeza plena las causas de los fenómenos naturales: "Una obra de arte es el producto o el efecto de la actividad mental. Pero esto por sí solo no la distingue de la naturaleza con seguridad, porque el universo mismo debe considerarse como el producto de la actividad mental de Dios, y lo que llamamos

contemporáneo al *Leviatán*, quien seguramente se preguntaría de dónde habría tomado Hobbes la inspiración para desarrollar esa curiosa (y riesgosa) definición de la tarea divina. Es posible que si la lectora o el lector fuesen británicos (o al menos estuviesen al tanto de la tradición cultural de las islas), le resultase natural vincular esta operación teórica a la hegemonía de la teología de la omnipotencia, rasgo distintivo de la vida intelectual británica desde fines del medioevo[9]. La impresión se corroboraría, en primera instancia, cuando vemos que la figura de la naturaleza como el arte de Dios ya había sido usada en Inglaterra poco tiempo antes y por alguien a quien Hobbes estimaba personal e intelectualmente, Thomas Browne. En *Religio medici*, de 1642, puede leerse:

> Ahora bien, la naturaleza no es una desviación del arte, ni el arte lo es de la naturaleza, pues ambas son siervas de la providencia: el arte es el perfeccionamiento de la naturaleza; si hoy el mundo fuese como lo era el sexto día, aún habría caos; la naturaleza ha construido un mundo y el arte otro. En resumen, todas las cosas son artificios, ya que la naturaleza es el arte de Dios. (Browne, 2016, 65).

Pero si es grande la tentación de atribuir a un origen nacional la filiación de la idea en cuestión, debe sin embargo ser resistida. Porque por los mismos años, el más célebre de los filósofos del continente, famosamente educado por los jesuitas y, por lo tanto, poco sospechoso de influencias británicas, también había suscrito la primacía de la potencia divina y su consecuencia, el que seamos incapaces de distinguir las causas reales de los fenómenos naturales. El Dios artesano es descripto por Descartes en numerosas páginas de su inédito *Tratado sobre el hombre*[10], mientras que afirmó su omnipotencia a partir de sus obras, por ejemplo, en la siguiente carta a Mersenne: "*Las verdades matemáticas*, a las que vos llamáis eternas, *han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de Él*, tanto como el resto de las criaturas. En efecto, decir que estas verdades son independientes de Él es hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y someterle al Éstige o al Destino." (Descartes, 2011, 29).

„naturaleza' es un artefacto para Dios; y hay algunos productos de la actividad mental humana que, habiéndose establecido, se convierten para el observador en parte de su mundo natural". (Oakeshott, 2000, 133).

[9] La relación de la obra hobbesiana con esta tradición ha sido estudiada magistralmente por Luc Foiseau (2000).

[10] "Conocemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares que aun habiendo sido realizadas por el hombre, tienen capacidad para moverse de modos diversos en virtud de sus propios medios, y me parece que no acertaría a imaginar tantas clases de movimientos en esta máquina que supongo que ha salido de la mano de Dios, ni tampoco alcanzaría a atribuirle tal artificio como para que alguien no tuviera motivo para pensar que aún pudiera ser superior" (Descartes, 1990, 22-23).

En cambio, Descartes concibió en términos muy similares a los que pudimos leer en Hobbes y en Browne la segunda noción, en aquéllos estrechamente asociada, de la incapacidad humana de sondear los modos de la acción divina: "Dios posee una infinidad de diversos medios en virtud de los cuales puede hacer que todas las cosas de este mundo parezcan tal y como ahora aparecen, sin que sea posible al espíritu humano discernir cuál de todos estos medios ha querido emplear para producirlos" (Descartes, 1995, 411).

Los principios de la filosofía se publicó en 1644; *Religio medici*, en 1643. La precedencia en la publicación de la obra de Browne tienta a pensar en la existencia de una influencia del médico sobre el filósofo francés, que permitiría mantener la filiación insular (británica) de las ideas que venimos exponiendo. Pero no sólo no hay ninguna evidencia que Descartes hubiera leído a Browne, sino que, en todo caso, el vínculo es inverso: fue Browne quien leyó a Descartes[11] y, por tanto, la pista inglesa no se sostiene por esta vía.

¿Será entonces que ambos, ingleses y franceses, bebieron de una fuente común? Si bien en el estado actual de mis lecturas no puedo afirmarlo taxativamente, estoy convencido de que es así. Es bien conocida la influencia que tuviera el estoicismo, en particular el romano, en la configuración de algunas ideas puntuales del pensamiento moderno, tanto en la ética como en la filosofía natural. Bajo esa luz, no parece demasiado aventurado postular, como hipótesis para comenzar la búsqueda de esa fuente misteriosa, que textos como éste de Séneca hayan estado en la mente de nuestros autores: "¿Qué otra cosa es la Naturaleza, sino Dios y la razón divina que penetra el mundo todo y sus partes?" (Séneca, 1943, 295). La fuerza de la hipótesis podría incluso potenciarse si añadimos lo que el propio Séneca escribiera en sus *Cuestiones naturales*: "¿Son verdaderas? Sólo los dioses lo saben, ellos que poseen la ciencia de lo verdadero" (Hadot, 2012, 55)[12].

La procedencia estoico-imperial de ambas nociones está, así, abierta. Pero es posible que las similitudes entre los textos modernos y los senequianos sean un tanto vagas y no convenzan al lector contemporáneo (a mí no me terminan de convencer), por lo que será forzoso intentar identificar otras obras que cumplan con dos condiciones

[11] Browne cita a Descartes en *Pseudodoxia epidémica* de 1646. (Dunn, W., 1950, 86).
[12] También Alcmeón de Crotona había abundado en la idea: "Tanto en el ámbito de lo invisible como en el de las cosas mortales, los dioses tienen el conocimiento inmediato. Pero nosotros, a causa de nuestra condición humana, estamos limitados a conjeturas". Fragmento I (Hadot, 53).

para poder postularse como fuente de las nociones modernas cuya historia intento aclarar: presentar similitudes textuales más acentuadas que las que encontramos en Séneca, y haber sido leída por los modernos. Entiendo que el texto que sigue cumple con ambas: "Pero supondré que las cosas que se dicen hechas por la naturaleza lo son por arte divina, y las que de ellas son hechas por los hombres, por humana, y según este razonamiento hay dos clases de arte creativa, una humana y otra divina" (Platón, 1970, 96-97).

Quien habla es Platón, cuyas obras, lo sabemos, fueron con certeza leídas en Europa desde finales del Medioevo, de modo que podemos convencernos de que los modernos tenían fácil acceso a un texto como el citado. Pero más sorprendentes son, en cualquier caso, las similitudes textuales: un arte humano, un arte divino, con sus propias obras, ¿no es eso lo que Hobbes escribió en el comienzo del *Leviatán* de donde partimos?[13]

La historia de estos singulares tópicos literario-filosóficos no se detendrá hacia mediados del siglo XVII, sino que evolucionará y adoptará distintas figuras, tanto en Gran Bretaña como en Francia. Así, en las islas, encontramos ambas ideas –Dios artesano y causas huidizas-, a menudo en los mismos textos[14]. En el continente, en tanto, Voltaire, con una entonación en la que ya puede discernirse el ateísmo de los ilustrados: "Mi pobre hijo, ¿quieres que te diga la verdad? La verdad es que me han dado un nombre que no me conviene: me llaman *naturaleza* y soy todo arte" (Hadot, 2012, 162).

La coda epistémica deja oír sus ecos tardíos en Kant, cuando escribe: "Ni siquiera a sí mismo, y por cierto según el conocimiento que se tiene de sí mediante la sensación interior, puede el hombre lícitamente pretender conocer cómo es en sí mismo. Pues como, por así decirlo, no se crea a sí mismo (…)". (Kant, I., 2008, 233).

Pero esto ya será asunto de otra investigación.

---

[13] En cuanto a la coda epistémica que constituye el complemento del Dios artesano, Pierre Hadot anota: "Por otro lado, si para Platón la *physis* es un arte divino, nunca podrá haber una ciencia verdadera por una doble razón. Por una parte, los procesos naturales son el resultado de operaciones que sólo los dioses conocen, por otro lado, estos procesos están en perpetua transformación: son del orden del acontecimiento, del devenir, y no son eternos como la idea de Justicia o de Verdad". (Hadot,46).

[14] La primera, bajo la especie de "la fábrica del mundo", es frecuente en *Of usefulness of experimental natural philosophy* (Boas Hall, M. (comp.), 1963, 142-143); encontramos la segunda en la misma obra: "(…) será con frecuencia muy difícil, sino imposible para nuestras débiles razones, discernir con seguridad cuál de los muchos modos de los que puede servirse la naturaleza para producir el mismo fenómeno ha usado realmente en el que tenemos frente a nosotros" (Hunter, M., 1999, 256).

Bibliografía

Balzi, C. (2007) *Humanismo, ciencia, política. El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes*, Córdoba, FFYH, 2007, pp. 147-189.

Boas Hall, M. (comp.) (1963) *Robert Boyle on natural philosophy*, Bloomington, Indiana University Press.

Browne, T. (2016) *Religio Medici*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Descartes, R. (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara.

Descartes, R. (1990) *Tratado del hombre,* Madrid, Alianza.

_____ (1995) *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza.

_____ (2011) *Tres cartas a Marin Mersenne*, Madrid, Ediciones Encuentro.

Dunn, W. (1950) *Sir Thomas Browne. A study in religious philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota.

Foisneau, L. (2000) *Hobbes et la toute-puissance du Dieu*, Paris, PUF.

Hadot, P. (2012), *El velo de Isis*, Madrid, Impedimenta.

Hobbes, T. (1845) "Seven Philosophical Problems" y "Six Lessons to the Professors of Mathematics", en *The English Works of Thomas Hobbes*, London, Longman, Brown, Green and Longmans, 1845, t. VII.

_____ (1993) *De homine*, en *Man and Citizen,* Indianapolis-Cambridge, Hackett.

Hunter, M. (1999) "The Usefullness of Natural Philosophy, The First Part", *The Work f Robert Boyle,* T. III, London, Pickering & Chatto.

Kant, I. (2008) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel.

Oakeshott, M., (2000), "Introducción a *Leviatán*", en *El racionalismo en política y otros ensayos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, C. (1991) *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Struhart & Cía.

Séneca (1943) *De los beneficios*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar.

Skinner, Q., (1996) *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge *et al.*, Cambridge University Press.

Skinner, Q., (1999) "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State", *The Journal of Political Philosophy*, Volume 7, n° 1, pp. 1-29.

Springborn, P., (1996) “Hobbes on Religion”, en Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Thomas Hobbes*, Cambridge *et al.*, Cambridge University Press, pp. 346-380.

Beccaria y Kant frente a la cuestión de la pena de muerte

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

Introducción

En *La metafísica de las costumbres,* en una breve sección dedicada al Derecho penal, Kant reflexiona acerca de la función propia del castigo que el Estado impone legítimamente a quien incumple las leyes. Asumiendo una posición diversa a la de otros juristas del período ilustrado, sostiene que la pena no tiene por finalidad rectificar la conducta de quien comete un delito, ni tampoco busca disuadir a otros de cometer un acto semejante: la pena "no puede nunca servir simplemente como medio para fomentar otro bien", sino que ha de imponerse a quien incumple las leyes "sólo porque ha delinquido" (MS, Ak. VI, 331). Más adelante añade que "antes de que se piense en sacar de la pena algún provecho para él o para sus conciudadanos, [quien delinque] tiene que haber sido juzgado digno de castigo" (MS, Ak. VI, 332). En el marco de estas observaciones, invoca una de las formulaciones del *imperativo categórico*, y declara que un hombre jamás puede ser considerado como mero *medio* para la realización de otro *fin*, pues en tal caso se violaría el valor absoluto de la humanidad en su persona; es por tal motivo que el castigo impuesto no debe perseguir ninguna finalidad más allá del propósito exclusivo de impartir justicia (MS, Ak. VI, 332).

Al referirse a la cuestión de la pena de muerte, Kant objeta la posición de Cesare Beccaria, quien, en su escrito de 1764, *De los delitos y las penas* [*Dei delitti e delle pene*], impugna la pena capital, declarándola incompatible con el principio del *contrato social.* En el marco de una crítica ilustrada al sistema judicial del antiguo régimen, Beccaria observa que, si el *contrato* tiene por finalidad garantizar bajo leyes derechos naturales del ser humano, sería absurdo suponer que los pactantes consentirían semejante castigo. Si bien defiende, a lo largo del escrito de 1764, una posición análoga a la que sostendrá Kant a propósito de la exigencia de una exacta proporcionalidad entre

la pena y el delito cometido,[1] Beccaria defiende la función social del castigo, e insiste en que éste tiene por finalidad esencial contribuir al bien público. La pena capital –señala– no produce bien alguno, ni para el delincuente (como resulta evidente) ni para la sociedad, pues carece de un auténtico efecto disuasorio; por otra parte, contraviene con los principios del contractualismo, que exigen un sistema político-jurídico en cuyo marco sean garantizados los derechos naturales.

En este trabajo se examinará el argumento que Kant formula en su objeción al filósofo italiano, argumento basado, como se verá, en la distinción entre el ciudadano como *soberano* y el ciudadano como *súbdito*. Se intentará mostrar que, si bien esta distinción (de raigambre rousseuaniana) permite, hasta cierto punto, establecer una compatibilidad entre los principios del contractualismo y la pena de muerte, la admisión de la pena capital resulta incompatible con uno de los principios fundamentales de la doctrina ética kantiana, a saber: aquel que sostiene el valor absoluto e incondicionado de la persona humana. En la primera parte expondré brevemente las principales contribuciones de Beccaria en relación al derecho penal y analizaré las premisas a partir de las cuales el jurista rechaza la legitimidad de la pena de muerte. En la segunda parte consideraré las objeciones que Kant formula a Beccaria, en su breve tratamiento de la pena capital. Finalmente, haré referencia a los motivos por los que considero inconsistente la posición asumida por Kant acerca de esta cuestión, posición que ha dado lugar a importantes controversias en el marco de la discusión jurídica contemporánea.

1. La impugnación de la pena de muerte en el *Tratado de los delitos y de las penas*

Cesare Beccaria fue uno de los más importantes inspiradores del movimiento de reforma del antiguo derecho penal continental, caracterizado por su arbitrariedad y su

[1] Kant sostiene que la coerción ejercida por el Estado es *conforme al derecho*, ya que es, precisamente, aquello que permite garantizar el ejercicio de los derechos individuales. Ahora bien, la coerción ejercida por los gobernantes será legítima, *i.e.* acorde con la libertad "según leyes universales", siempre que se de una equivalencia o proporcionalidad entre la fuerza coercitiva y el delito cometido (Mulholland, 1990, 189). Respecto de esta exigencia de proporcionalidad, Höffe señala que debe entendérsela en sentido *formal* (y no *material*): el equilibrio en la *balanza de la justicia* puede darse "independientemente de lo que haya en los dos platillos, de la posición de la mercancía, o de los pesos o de su normalización. Análogamente, la represalia en sentido estricto no depende del modo de ponderar el tipo y la gravedad del delito y de encontrar la pena correspondiente. Solo exige que la pena no sea demasiado leve ni demasiado rigurosa en comparación con el delito. Por eso se peca contra la justicia penal si impone una pena superior a lo que merece el delito. Un juicio justo no se basa en el capricho de un juez o en consideraciones utilitarias de la sociedad sino en la ponderación del delito" (Höffe, 1986, 222).

extrema crueldad. En su *Tratado,* condena las inconsistencias de las leyes penales vigentes en los Estados europeos,[2] y señala que las penas deben ser exactamente proporcionales a la gravedad de los delitos cometidos, siendo la única medida válida de esa gravedad el daño que la infracción de la ley ha causado a la sociedad en su conjunto. El autor insiste en que los castigos deben ser humanitarios, y tan leves como resulte posible mientras sirvan a su propósito, esto es: impedir al delincuente la comisión de nuevos delitos y disuadir a los demás de cometer crímenes semejantes: "el fin de las penas no es […] deshacer un delito ya cometido", sino "impedir al reo causar nuevos daños a sus ciudadanos y retraer a los demás de la comisión de otros iguales" (DP, 33s.).[3]

Beccaria propone examinar el sistema penal desde una perspectiva estrictamente política: si bien puede decirse que los principios morales y jurídicos se originan en tres fuentes diversas (a saber: la Revelación, la ley natural y, finalmente, los pactos establecidos por los hombres), en el *Tratado* se considerará la cuestión de los delitos y las penas atendiendo exclusivamente a la tercera de estas fuentes, es decir, se examinará la cuestión atendiéndose exclusivamente a aquello que tiene origen en "las puras convenciones humanas" (DP, 14). Tales convenciones, sostiene Beccaria, tienen como propósito la utilidad común, esto es, la felicidad mayor del mayor número (DP, 17). Mientras la justicia divina y la ley natural son eternas e invariables, la justicia humana posee un origen contractual, y en virtud de ello sufre transformaciones, según las necesidades del contexto histórico. El autor considera que el sistema que rige en las actuales instituciones jurídicas y penales requiere cambios sustanciales: la innecesaria crueldad de las penas, la escandalosa irregularidad en los procedimientos judiciales, el recurso ilícito a tormentos, torturas y otras prácticas análogas,[4] subvierten los principios de legitimidad fundamentales de toda asociación civil, y resultan absolutamente

[2] En las observaciones preliminares, dirigidas al lector, el autor hace referencia al carácter obsoleto del sistema jurídico europeo, refiriéndose a "aquella tradición de opiniones que en una gran parte de Europa tiene todavía el nombre de leyes" (DP, 13). Bajo una perspectiva ilustrada, exhorta a los grandes monarcas de la época a realizar reformas que, lejos de minar su autoridad, reforzarían los vínculos sociales y la obediencia a las leyes.

[3] Beccaria sostiene que no es la gravedad del castigo aquello que posee un mayor efecto disuasorio, sino la inexorabilidad de la justicia; no será conveniente, por tanto, aplicar castigos inhumanos, sino que deberá optarse por penalidades relativamente leves (aunque estrictamente aplicadas), atendiéndose así, ante todo, a la finalidad correctiva y preventiva del castigo.

[4] La tortura fue empleada durante el Antiguo régimen como castigo, o bien como procedimiento utilizado para forzar las confesiones.

contrarios a la idea del *contrato social.*[5] Semejantes prácticas deben ser abandonadas, a medida que se imponga el reconocimiento de la función eminentemente social del castigo.

Resulta significativo que Beccaria invoque la figura del "gran Montesquieu", quien sostenía que una penalidad que no se deriva de la absoluta necesidad, es tiránica, y que todo acto de autoridad que no se oriente a la defensa de la salud pública, constituye un ejercicio tiránico del poder político. El derecho penal debe preservar la seguridad y la libertad que el soberano debe garantizar a sus súbditos. Si aquello que legitima la capacidad coercitiva del Estado es la necesidad de garantizar el bien público, toda penalidad que exceda esta finalidad podrá ser considerada abuso e injusticia:[6]

> Obsérvese que la palabra derecho no es contradictoria de la palabra fuerza; antes bien, aquélla es una modificación de ésta, cuya regla es la utilidad del mayor número. Y por justicia entiendo sólo el vínculo necesario para tener unidos los intereses particulares, sin el cual se reducirían al antiguo estado de insociabilidad. Todas las penas que sobrepasan la necesidad de conservar este vínculo son injustas por su naturaleza (DP, 20).[7]

El derecho presupone la fuerza coercitiva del Estado. *Tener derecho a algo* significa, precisamente, tenerlo *frente a otro*, que será legítimamente coercionado en

---

[5] Acerca de los motivos que habrían inducido al *pacto*, señala el autor: "las leyes son las condiciones con que los hombres independientes y aislados se unieron en sociedad, cansados de vivir en un continuo estado de guerra y de gozar de una libertad que les era inútil en la incertidumbre de conservarla. Sacrificaron por eso una parte de ella para gozar la restante en segura tranquilidad. El conjunto de todas estas porciones de libertad, sacrificadas al bien de cada uno, forma la soberanía de una nación, y el soberano es su administrador y legítimo depositario" (DP, 19). Los hombres contratan a fin de evitar la guerra y asegurar su libertad y su seguridad. Sobre la base de estas premisas, Beccaria concluye que los castigos crueles se oponen "a la justicia y a la naturaleza del mismo contrato social" (DP, 22) .

[6] Al examinar las condiciones bajo las cuales la pena puede contribuir efectivamente a la reparación del daño cometido y a la prevención de futuros delitos, observa que: "Para que una pena obtenga su efecto, basta que el mal de ella exceda al bien que nace del delito, y en este exceso de mal debe ser calculada la infalibilidad de la pena y la pérdida del bien que el delito produciría. Todo lo demás es superfluo y, por tanto, tiránico" (DP, 55). Si aquel que tiene la intención de cometer un delito repara en que el bien que procura obtener a partir de él resultará inferior al daño que le ocasionaría la pena (en caso de que fuese sometido a un proceso judicial y se demostrar su culpabilidad), se abstendrá, entonces, probablemente, de cometer ese delito.

[7] En este punto se constata una clara afinidad con Kant, quien sostiene, al igual que el jurista italiano, la íntima correlación entre *derecho* y *coerción*. Al respecto señala Pinheiro Walla: "Coercion in this sense is not only compatible, but "analytically contained" in the concept of Right: the concept of Right entails an entitlement to coerce (note however that not all forms of coercion are lawful, only coercion aimed at preventing a violation of rights). Therefore, it seems that whoever has a right is at the same time allowed to coerce others to respect her right" (Pinheiro Walla, 2014, 3s). Todo derecho en general puede ser concebido como una autorización para el uso legítimo de la coacción (*vid*. Mulholland, 1990, 185). En el ámbito del derecho, el móvil que induce a la acción es, específicamente, el temor a la coerción. En este sentido afirma Willaschek el derecho *no es ético*, pues no se funda en imperativos morales, ni es prescriptivo, pese a que la obediencia de las normas jurídicas ostente, en general, un valor moral (Willaschek, 2009, 80s.).

caso de no respetar ese derecho. En este sentido cabe afirmar que en la noción misma de *derecho* se halla implícita la capacidad del Estado de castigar a quien lo infrinja.[8] Ahora bien, la regla para el ejercicio legítimo de la coacción es –señala Beccaria– la *utilidad* del mayor número, *i.e.* el bien común. El castigo que el Estado impone a quien comete un delito posee, bajo esta regla o principio, una función social, ligada a la promoción del bien público. Por consiguiente, un castigo será legítimo, *justo*, en la medida en que sea eficaz para la promoción del bien común.

El autor enuncia algunas condiciones que deben satisfacerse a fin de garantizar la legitimidad del castigo. En primer lugar, "sólo las leyes pueden decretar las penas de los delitos, y esta autoridad debe residir únicamente en el legislador, que representa toda la sociedad unida por el contrato social: ningún magistrado (que es parte de ella) puede con justicia decretar a su voluntad penas contra otro individuo de la misma sociedad" (DP, 21). Las penas establecidas por la ley son las únicas lícitas, y ningún magistrado puede modificarlas de manera discrecional. Al poder legislativo corresponde exclusivamente el derecho de establecer las penas, a través de la sanción de las leyes.[9] Al juez corresponde interpretar las leyes establecidas, procurando evitar toda arbitrariedad, así como decidir acerca de la pena acorde al delito, buscando, en lo posible, una exacta proporcionalidad.[10]

Al abordar la cuestión de la pena de muerte, Beccaria sostiene que el derecho de los hombres a destruir a un semejante no puede derivarse ni de la soberanía ni de las

---

[8] Como señala Mulholland, *tener un derecho* implica tenerlo frente a otro, y supone reconocer al otro, recíprocamente, el mismo derecho. (Mulholland, 1990, 196).

[9] El derecho penal implica, tal como aquí se lo concibe, el principio de la división de poderes: el poder legislativo establece las leyes, el poder judicial dicta sentencia subsumiendo el caso particular bajo las leyes establecidas y, finalmente, el poder ejecutivo administra justicia aplicando la penalidad (Höffe, 1986, 219). Como señalan Byrd y Hrushka, es la sentencia judicial aquello que valida, en sentido estricto, un derecho individual, constituyéndolo como un derecho perentorio (Byrd y Hrushka, 2010, 68).

[10] En cuanto a la proporcionalidad entre los delitos y las penas, debe tenerse en cuenta que los delitos que más han de evitarse son aquellos que ocasionan un daño mayor a la sociedad. Estos son los que han de recibir un castigo mayor. "Si se destina una pena igual a dos delitos que ofenden desigualmente la sociedad, los hombres no encontrarán un estorbo muy fuerte para cometer el mayor, cuando hallen en él unida mayor ventaja" (DP, 27). La magnitud del delito no se establece a partir de la intención que persigue quien delinque, no a partir del daño ocasionado a un ciudadano particular, sino que se define a partir del perjuicio que ocasiona a la nación. Si la justicia humana busca la utilidad común, aquello que perjudique esta utilidad será injusto y grave. En síntesis, "el daño hecho a la sociedad es la verdadera medida de los delitos" (DP, 28). Ahora bien, la exigencia de proporcionalidad entre la pena y el delito quedará librada, en última instancia, al criterio del juez que interpreta la ley, y aquí arribamos a un punto problemático. La interpretación de las leyes es compleja: los mismos delitos son castigados de manera desigual por los mismos tribunales en diversas oportunidades, a raíz de la inestabilidad fluctuante de las interpretaciones. Un modo de evitar la incorrecta interpretación de las leyes consistirá en procurar una clara formulación de las mismas, lo cual contribuiría, por otra parte, a un mejor conocimiento general de las mismas (algo que naturalmente disminuiría, a su vez, la frecuencia de los delitos).

leyes. Estas últimas representan la *voluntad general*, que es una suma de las voluntades particulares. ¿Pero, quién cedería a otro la facultad de obligarlo a morir? ¿Quién concedería voluntariamente a otro igual el poder de quitarle la vida? Los derechos del Estado respecto de los súbditos provienen de una libre y voluntaria cesión de una parte de la libertad individual, y dado que ningún hombre consentiría ceder a otro el derecho de destruirlo, el Estado no tiene derecho alguno de imponer la pena de muerte: "No es, pues, la pena de muerte derecho […]: es solo una guerra de la nación contra un ciudadano, porque juzga útil o necesaria la destrucción de su ser" (DP, 57).

Hasta aquí, la posición del jurista italiano en relación con la función social del castigo, posición a partir de la cual queda justificada su impugnación de la pena capital. En la sección siguiente, examinaré las críticas que Kant formula, en su tratamiento del derecho penal, a la posición asumida por Beccaria.

2. La crítica de la Kant a Beccaria

Al examinar el problema referido al tipo de castigo correspondiente a cada crimen, Kant invoca de manera explícita el principio de *justicia retributiva* expresado en la *ley del talión* («lo mismo por lo mismo»),[11] y establece que el daño que uno comete a otro se lo hace *a sí mismo*: quien injuria, se injuria a sí mismo, quien roba, se roba a sí mismo (MS, Ak. VI, 332).[12] Sostiene allí que: "solo la *ley del talión* puede ofrecer con seguridad la cualidad y cantidad del castigo, pero bien entendido que en el seno del tribunal (no en tu juicio privado); todos los demás fluctúan de un lado a otro y no pueden adecuarse al dictamen de la pura y estricta justicia, porque se inmiscuyen otras consideraciones" (MS, Ak. VI, 332).[13] La concepción retributiva de la justicia exige

[11] Esta ley establece el principio de reciprocidad. Se trata de un principio jurídico de justicia retributiva que prescribe la imposición de un castigo equivalente o idéntico al crimen cometido, obteniéndose de tal modo la reciprocidad. El término «talión» deriva de la palabra latina *tallos* o *tale*, que significa «idéntico» o «semejante».

[12] Para un análisis del carácter retributivo que Kant asigna a la noción de justicia, *vid.* Beade (2019, 279ss.).

[13] Si bien los pensadores ilustrados se pronunciaron en favor de un sistema penal más humanitario, denunciaron la crueldad de los sistemas penitenciarios del antiguo régimen y destacaron la función correctiva y preventiva de la pena judicial, Kant sostiene, sin embargo, que el castigo impuesto a quien delinque *no ha de buscar ninguna finalidad* más allá de la retribución del daño cometido. Como se ha señalado en la Introducción, el filósofo considera que el castigo "no puede nunca servir simplemente como medio para fomentar otro bien […] sino que ha de imponérsele sólo porque ha delinquido" (MS, Ak. VI, 331). Bajo estas premisas, rechaza la función correctiva de la pena, inclinándose por una concepción estrictamente retributiva de la justicia penal. Höffe señala que la posición asumida por Kant responde a principios de carácter metodológico: en el marco de una *metafísica jurídica*, las cuestiones

alcanzar una proporcionalidad cuantitativa y cualitativa del castigo respecto del delito, proporcionalidad que no resulta, sin embargo, de fácil aplicación:

> Pero, qué significa la afirmación: «si tú le robas, te robas a ti mismo»? Significa que quien roba hace insegura la propiedad de todos los demás; por lo tanto, se priva a sí mismo (según la ley del talión) de la seguridad de toda posible propiedad; nada tiene y tampoco puede adquirir nada, pero, sin embargo, quiere vivir, lo cual es imposible si otros no le sustentan. Ahora bien, puesto que el Estado no lo hará gratuitamente, tiene que cederle sus fuerzas para cualquier trabajo que se le antoje (trabajos forzados o trabajos en la prisión), con lo cual cae en estado de esclavitud durante un cierto tiempo o, según las circunstancias, también para siempre. Pero si ha cometido un asesinato, tiene que *morir*. No hay ningún equivalente que satisfaga a la justicia. No existe *equivalencia* entre una vida, por penosa que sea, y la muerte, por tanto tampoco hay igualdad entre el crimen y la represalia, si no es matando al culpable por disposición judicial (MS. Ak. VI, 333).

Quien comete un robo recibirá un castigo proporcional en la medida en que sea privado, recíprocamente, de su derecho a la propiedad, motivo por el cual deberá ser sostenido económicamente por el Estado, en condiciones reclusión, y así podrá ser forzado a la realización de ciertos trabajos –en el caso del robo, esa es la fórmula propuesta para la aplicación del principio "lo mismo por lo mismo"–. En el caso del asesinato, la formula parece aplicarse de manera directa: quien quita la vida a otro debe simplemente morir. En este contexto introduce Kant una objeción a la posición asumida por Beccaria:

> todos los criminales que han cometido el asesinato, o también que lo han ordenado o han estado implicados en él, han de sufrir también la muerte; así lo quiere la justicia como idea del poder judicial, según leyes universales, fundamentadas *a priori* […]. En cambio, el marqués de Beccaria, por el sentimentalismo compasivo de un humanitarismo afectado, ha sostenido que toda pena de muerte es *ilegal*, porque no podría estar contenida en el *contrato civil originario*; pues en ese caso cada uno en el pueblo hubiera tenido que estar de acuerdo en perder su vida si matara a otros (del pueblo); pero este consentimiento es imposible porque nadie puede disponer de su vida. Todo esto es sofistería y rabulismo (MS, Ak. VI, 334s.).

---

relativas a la utilidad o a las consecuencias del castigo resultan irrelevantes, y deben pasar a un segundo plano (Höffe, 1986, 218). Murphy señala que la concepción retributiva de la pena defendida por Kant no está basada en premisas morales, esto es: en la idea de que es *éticamente correcto* retribuir un daño con otro daño similar, sino que se funda en la concepción kantiana de la obligación política y en la idea de reciprocidad: si las leyes se aplican con justicia, debe garantizarse que aquellos que las incumplan no obtengan una situación ventajosa respecto de aquellos que las obedecen voluntariamente; dicho de otro modo, el castigo busca compensar una desigualdad, restituir el balance que se ve afectado toda vez que alguien incumple la ley (Murphy, 1994, 120-121). Fleischaker sostiene, por el contrario, que Kant aborda la cuestión del castigo retributivo tanto desde una perspectiva política como desde una perspectiva moral, al considerar a aquél como un *fin en sí:* el castigo, la posibilidad del mismo, no sólo preserva el orden jurídico-político, sino que ostenta, en última instancia, un significado moral (Fleischaker, 1992, 193).

Kant concede a Beccaria que nadie puede *consentir* ser castigado, ni puede *querer* serlo; pero afirmar que *consiento* ser merecedor de un castigo (en caso de asesinar a alguien) no significa que *quiera* o *consienta* pagar ese delito con mi vida, sino implica que consiento someterme, junto a todos lo demás, a un sistema de leyes penales, en cuyo marco los delitos serán castigados con penas proporcionales al daño cometido.[14] La inclusión de la pena capital en el código del Derecho penal no viola –sostiene Kant– el principio del *contrato social originario*, ya que el asesino, al hacerse merecedor de semejante castigo, no está por ello *imponiéndose ese castigo a sí mismo*. La razón de ello es que, como *colegislador,* él no es la misma persona que será castigada por el delito cometido, puesto que será penalizado en tanto *súbdito*:

> Por tanto, cuando yo formulo una ley penal contra mí, como criminal, es la razón pura jurídico-legisladora en mí (*homo noumenon*) la que me somete a la ley penal a mí (*homo phaenomenon*) […]. Con otras palabras: no es el pueblo (cada individuo en el mismo) quien dicta la condena de muerte, sino el tribunal (la justicia pública), por tanto, otro distinto del criminal, y en el contrato social no está contenida en modo alguno la promesa de permitir ser castigado, disponiendo así de sí mismo y de la propia vida (MS, Ak. VI, 335).

El error del *sofisma* de Beccaria –concluye Kant– es que considera al individuo como colegislador y al individuo como súbdito (merecedor de la pena) *como si fuesen una y la misma persona.* Quien celebra el pacto a fin de constituir la sociedad civil admite la necesidad de sujetarse, junto a todos los demás, a leyes públicas y, entre éstas, a leyes penales. Cuando las mismas recaen sobre aquel que delinque –y se lo sentencia así a un castigo–, el delincuente no se castiga *a sí mismo*: es la justicia pública (expresión de la *voluntad general*) la que ejecuta la pena a la que el individuo se somete en cuanto *súbdito* del Estado.

3. Consideraciones finales

Kant no sólo defiende la compatibilidad entre la pena de muerte y el contractualismo, sino que considera, además, el principio por el cual se establece la pena de muerte como castigo correspondiente a quien comete un homicidio, como un "imperativo categórico de la justicia penal" (MS, Ak. VI, 336s.). Bajo esta

[14] "Nadie sufre un castigo porque lo ha querido, sino porque ha querido una acción punible" (MS, Ak. VI, 355).

caracterización, asigna un sentido racional y *a priori* a la justificación de la pena capital. Resulta notable que el autor no se pronuncie respecto del problema que esta justificación supone en lo que atañe a su posible articulación con una de las formulaciones del imperativo categórico, establecida en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, esto es, aquella formulación que establece el valor absoluto de la persona como *fin en sí:* "Obra de tal modo que uses a la humanidad [*Menschheit*], tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio" (GMS, Ak. IV, 429). Esta fórmula establece el valor absoluto e incondicionado de la vida humana, y supone el reconocimiento de la dignidad absoluta de la persona como un límite restrictivo de toda acción en general. Las acciones humanas, en general, sólo pueden resultar acordes al mandato contenido en la *ley moral* en la medida en que no vulneren la dignidad de otros, dignidad que se deriva del carácter autónomo y racional inherente a toda persona humana. El acto judicial en virtud del cual se condena a muerte a un asesino (por haber violado, precisamente, la dignidad de una persona) no resuelve la paradoja: si bien a partir de un principio de justicia retributiva podría afirmarse que *se hace justicia* imponiendo a quien delinque un castigo proporcional al crimen cometido, y castigándole *sólo porque ha delinquido* (prescindiéndose de cualquier otra finalidad), el poder representante, aquel que aplica la pena, no puede simplemente ejercer una violencia semejante a la perpetrada por el asesino, porque semejante acción trasgrede el principio moral que sostiene la dignidad absoluta inherente a todo ser humano.

Se presenta aquí, pues, un problema aparentemente insoluble en lo que respecta a la posibilidad de compatibilizar los principios jurídicos (establecidos en el tratamiento kantiano del Derecho penal) con los principios de la filosofía moral kantiana. Si bien el filósofo establece una clara distinción entre ética y derecho (*cf.* Beade, 2016, 135ss.), sostiene sin embargo que ambas instancias deben ser articuladas en el marco de una doctrina moral común. Esta necesaria articulación obliga a revisar los argumentos aducidos por el autor en su justificación de la pena capital y a señalar su insuficiencia: la impartición de la justicia, exigida por el derecho, no puede contravenir un principio ético fundamental de la doctrina ética, el principio del valor absoluto de la dignidad de la persona. "Este principio de la humanidad y de cualquier ser racional en general como fin en sí mismo [...] supone la máxima condición restrictiva de la libertad de las acciones de cada hombre" (GMS, Ak. IV, 429). Queda, quizás, pendiente la cuestión de

si los principios éticos que rigen para la acción individual deben aplicarse igualmente al Estado, entendido como *persona* moral; pero tratándose de una cuestión sumamente compleja, reservamos su discusión para otra ocasión.

Bibliografía

Beade, Ileana (2016) "Observaciones acerca de la relación entre ética y derecho en La metafísica de las costumbres", *Ideas y valores*, 65, 162, pp. 135-161.

_____ (2019) "El concepto de *justicia distributiva* en la metafísica jurídica kantiana", *Revista Portuguesa de Filosofía*, 75, 1, pp. 279-304.

Beccaria, Cesare (2015) *De los delitos y las penas* [*Dei delitti e delle pene,* 1764] (DP), Madrid, Editorial Universidad Carlos III de Madrid, trad. M. Doppelheim.

Byrd, Sharon & Hruschka, Joachim (2010) *Kant's Doctrine of Right. A Commentary,* New York, Cambridge University Press.

Fleischacker, Samuel (1992) "Kant's theory of punishment", en Williams, Howard (ed.), *Essays on Kant´s Political Philosophy*, United Kingdom, The University of Chicago Press, pp. 191-212.

Höffe, Otfried (1986) *Immanuel Kant*, Barcelona, Herder, trad. H. Diorki.

Kant, Immanuel (1902ss.) *Kants gesammelte Schriften* (vol. I-IX), Berlin, Herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.

_____ (1994) *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten,* 1797] (MS). Madrid, Tecnos, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho.

_____ (2005) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785] (GMS), Madrid, Alianza, trad. R. Rodríguez Aramayo.

Mulholland, Leslie (1990) *Kant's System of Rights.* New York, Columbia University Press.

Murphy, Jeffrie (1994) *Kant: The Philosophy of Right,* Georgia, Mercer University Press.

Pinheiro Walla, Alice (2014) "Human Nature and the Right to Coerce in Kant's *Doctrine of Right*", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 96, 1, pp. 126-139

Willaschek, Marcus (2009) „Right and Coercion: Can Kant's Conception of Right Be

Derived from his Moral Theory?', *International Journal of Philosophical Studies,* 17, 1, pp.49-70.

La deducción ontológica de la causalidad inmanente en Spinoza. Una lectura en torno a la proposición 16 del *de deo*

Rodrigo Miguel Benvenuto (LICH – CONICET – UNSAM)
perec450@gmail.com

1. Introducción

En el presente trabajo me propongo examinar los argumentos formulados por Spinoza respecto al problema de la causalidad inmanente y eficiente y su relación con la constitución genética de la definición de Dios. En sus primeros trabajos, y especialmente en la *Ética,* Spinoza reelabora distintos aspectos de una tradición filosófica, que proviene básicamente de la escolástica y el cartesianismo holandés, que lo obliga a discutir el status de la causalidad eficiente en términos activos-productivos. De este modo, en el Libro I de la *Ética*, se desarrolla una paciente reconstrucción del principio de causalidad que le permite reinterpretar el lugar del concepto de *causa eficiente* a partir de la inmanencia.

2. Sobre la definición de dios (*e*. I, def. 6[1])

Para desentrañar el problema de la productividad de la sustancia debemos comenzar por el análisis de la constitución del concepto de Dios como sustancia infinita y sus implicancias en el entramado conceptual que conforma la *Ética* de Spinoza. En la sexta definición, se aborda la noción de Dios estableciendo que, "Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (E. I, def 6).

Ahora bien, la definición de Dios debe cumplir necesariamente ciertos requisitos a partir de los cuales pueda abordarse el problema de sus atributos y propiedades. En una carta dirigida a Tschirnhaus, Spinoza afirma que es un requisito esencial, "[…] que esa idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente" (*Ep*. 60, 270).

[1] Para las obras de Spinoza se citará según el criterio de la edición de Carl Gebhardt (1925 y ss). Se utilizarán las siguientes abreviaturas para las obras utilizadas: *E* (*Ética*), *Ep.* (*Epistolario*), KV (*Tratado breve*) y *TIE* (*Tratado de la Reforma del Entendimiento*).

Inmediatamente, aborda las características a partir de las cuales debe ser considerada la causa eficiente, en estos términos: "[…] cuando defino a Dios como el ser sumamente perfecto, como esa definición no expresa la causa eficiente (pues entiendo por causa eficiente tanto la interna como la externa), no podré extraer de ahí todas las propiedades de Dios. En cambio, cuando defino a Dios como el *Ser,* etc., vea la definición VI de la parte I de la *Ética*…" (*Ep*. 60, 270).

En estas líneas, Spinoza nos brinda una serie de elementos que permiten dilucidar la importancia de la definición genética para su investigación sobre la naturaleza de Dios. En primer lugar, podemos sostener que la definición que expresa la causa eficiente nos permite deducir todas las propiedades de aquello que ha sido definido. En el caso de Dios, podemos extraer todas sus propiedades a partir de una definición con estas características, como sería el caso de la definición 6. El segundo de estos elementos, y en cierto sentido el más relevante, es que Spinoza hace referencia explícita a la causa eficiente en un doble sentido: la causa eficiente interna y la causa eficiente externa. Esta doble significación de la causalidad eficiente ya había sido previamente analizada en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* al observar las reglas que deben seguirse para la definición de una cosa creada o increada. Recordemos que, respecto a la cosa increada, su primer requisito esencial es que excluya toda causa y, por lo tanto, "[…] que el objeto no necesite de ningún otro ser, aparte del suyo para su explicación" (*TIE*, 97, 35). De acuerdo con este requisito, Dios no posee una causa próxima (como en el caso de las cosas creadas) sino que es causa de sí mismo (en estos términos la causa eficiente interna estaría refiriendo a la *causa sui*, objeto de la definición 1) y, por tal motivo, la cosa increada debe ser definida a partir de la *causa sui*. Como ha quedado demostrado, a partir de la definición de Dios pueden concluirse todas sus propiedades pero, previo a ello, es necesario establecer su causa eficiente interna, y es por esta razón que la definición genética de Dios exige, como requisito previo, la definición de la *causa sui*.

Ahora bien, tanto la causa externa (que define las cosas creadas a partir de una causa próxima y, por ello, se refiere a los modos), como la causa interna (que excluye toda causa y, por lo tanto, se refiere a la sustancia y los atributos), expresan la noción de causa eficiente.

Un antecedente del problema lo encontramos en el *Tratado breve*. Allí Spinoza aborda la investigación acerca de Dios como causa, y recurre a una serie de distinciones escolásticas (que provienen especialmente de la filosofía de Francisco Suarez) y sus

lecturas y adaptaciones a partir del cartesianismo holandés (especialmente bajo la influencia de Adrieen Heereboord). Sobre estas distinciones, Spinoza enumera ocho sentidos en los que puede sostenerse que Dios es causa: causa emanativa o activa, inmanente (no transitiva), libre (no natural), *per se* (no *per accidens*), principal, primera o inicial, causa próxima de las cosas infinitas y última de todas las cosas particulares (KV, I, III, 2, 35). En este caso, intentaremos delinear los aspectos esenciales de la causa emanativa o eficiente.

3. Causa emanativa (productiva) o causa activa (eficiente)

Spinoza aborda este problema a partir de una relación de identificación y codependencia entre aquello que "se sigue" (*sequi*) y la efectuación de la causa (*agere*) a partir de la cual, como ha señalado Gueroult, "[…] se introduce implícitamente la identidad (…) de la causa formal (*ratio*) y la causa eficiente (*causa*)" (Gueroult, 1968, 248). En este punto, Spinoza supera la contradicción que se les planteaba a los escolásticos (ya que la causa no puede ser al mismo tiempo emanativa y activa) y concibe la causa inmanente como activa (eficiente) y emanativa (productiva). La causalidad no es pensada desde un punto de vista meramente lógico, sino que es propiamente ontológica, ya que dota a las esencias de una actuosidad interna (*essentia actuosa*). En efecto, este aspecto de la actividad de la sustancia como potencia de Dios (esencia actuosa) nos impide concebir una idea tal como que Dios no actúa y, del mismo modo, que Dios no exista (E. II, prop. 3, esc). En su propia actividad la sustancia infinita despliega sus propiedades y, en este sentido, podríamos afirmar (junto con Sylvain Zac) que Dios es vida. (Zac, 1963, 22)

Por otra parte, la causalidad inmanente de Dios produce efectos tanto por su actividad necesaria como por el carácter emanativo- productivo de su causa, ya que se considera emanativa en tanto que su efecto no puede ser negado sin caer en contradicción.

De acuerdo con Gilles Deleuze, la causa inmanente y la causa emanente poseen en común el hecho de que no salen de sí, sino que permanecen en sí para producir. Sin embargo, la diferencia ostensible es que el efecto producido por la causa emanativa no es en ella y no permanece en ella. En la causalidad inmanente, por el contrario, "[…] el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella. El efecto

no permanece menos en la causa que la causa permanece en ella misma" (Deleuze, 1999, 167).

La reconstrucción conceptual de la causalidad eficiente inmanente obtiene su formulación más precisa en la proposición 16 del L. I., de la siguiente manera: "De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito" (E. L. I, prop. 16). A partir de la definición de Dios, como sustancia infinita y cosa increada, deben seguirse infinitas ideas (conforme al atributo del pensamiento) e infinitos cuerpos (conforme al atributo de la extensión). Inmediatamente Spinoza agrega tres corolarios:

Cor.1: "De aquí se sigue que Dios es causa eficiente de todas aquellas cosas que pueden caer bajo el entendimiento infinito".

Cor. 2: "Se sigue, en segundo lugar, que Dios es causa por sí y no por accidente".

Cor. 3: "Se sigue, en tercer lugar, que Dios es causa absolutamente primera".

La insistencia en el uso del verbo "seguir" (y sus derivaciones: *sequi, hinc sequitur, sequitur*) nos remite inmediatamente al axioma 3 del Libro I: "De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga un efecto" (E. L. I, ax. 3). La causalidad eficiente inmanente, por lo tanto, viene a expresar una conexión necesaria que se produce en distintos niveles, a partir de la polisemia del verbo *sequi*. En un primer lugar, es causa eficiente en un sentido ontológico (como causa de todas las cosas que pueden caer en el entendimiento infinito). En segundo lugar es causa eficiente en un sentido lógico (es causa *per se* y no *per accidens*). Por último, es causa eficiente en un sentido físico (relación entre causa y efecto). De esta manera Spinoza reemplaza el sentido que la *causa efficiens* poseía en la tradición escolástica, al reconocer en ella un movimiento que se da en el orden del filosofar y que permite deducir la potencia de Dios a partir de aquello que "se sigue" de la necesidad de su naturaleza divina. En esta proposición y sus corolarios se describe el despliegue de la necesidad como un principio productivo de la esencia que manifiesta y produce sus propiedades en un movimiento inmanente[2].

[2] Seguimos aquí a Laurent Bove, quien afirma que; "Al identificar *causa emanativa* y *causa activa,* Spinoza introduce lo causado en la causa; pero al conservarse la actividad, introduce también la causalidad – que es la acción de la causa – en lo causado" (Bove, 2014, 184).

Ahora bien, la proposición 16 describe el principio actuante de Dios por medio del cual actualiza su potencia, ya que, de la necesidad de Dios, se siguen infinitas cosas en infinitos modos. Esto es así como que, "[…] de la naturaleza del triángulo se sigue (*sequitur*), desde la eternidad y por la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos" (E. L. I. prop. 17, esc). De esta manera las propiedades constituyen la definición y, por lo tanto, "se siguen" de ella del mismo modo que los efectos se producen por su causa. Esto le permite deducir, en la definición 8, que eternidad y existencia "se siguen" necesariamente de la definición de una cosa eterna (E. L. I, prop. 18).

4. Conclusión: dios como causa inmanente

La proposición 18 aborda la noción de causa inmanente y la distingue de la causa transitiva: "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas" (E. I, prop. 18). La inmanencia de la causa nos permite comprender la propiedad necesaria de la causalidad divina y su producción modal. El análisis de la causalidad divina surge a partir de una diferencia conceptual respecto al concepto de causalidad y que, de acuerdo a los tratamientos que el tema adquiere por parte de la metafísica escolástica del s. XVII, se expone en la diferencia que existe, a partir de su actividad, entre la causa inmanente (*causa immanens*) y la causa trascendente (*causa transiens*). De acuerdo con los escolásticos, los efectos que produce la *causa immanens,* a partir de su actividad, produce sus efectos en sí mismos. Por el contrario, la *causa transiens*, a partir de su actividad, produce sus efectos fuera de sí misma. Es en el contexto de esta diferencia, que Spinoza redefine la noción de causa inmanente y le otorga una importancia clave para el desarrollo de su pensamiento. Por tal razón, Dios no puede ser definido como causa eficiente transitiva de todas las cosas (que nos llevaría, por ende, a pensar que los efectos se separan de su causa una vez que han sido producidos), sino que hay una profunda conexión entre Dios y los modos que expresan la sustancia infinita, a partir de una causalidad eficiente inmanente. Dios es causa de todas las cosas del mismo modo que Dios es causa de sí mismo. Esto se afirma, casi al pasar, en el escolio de la proposición 25 del Libro I: "Esta proposición se sigue más claramente de 1/16. Pues de ella se sigue que de la naturaleza divina dada debe concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas. Y, para decirlo en una palabra, en el sentido en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas". Las cosas pueden ser efectos de Dios del mismo modo que Dios es él mismo su propio efecto. La

causa sui permite establecer una univocidad causal entre la sustancia y los modos, al punto que nos permite ir más allá de la mera representación. En este sentido, la unidad entre Dios y las cosas singulares no es un mero modo de pensar, sino la realidad misma.

Bibliografía

Bove, Laurent (2014) *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Bs. As., Cruce Casa Editora.

Deleuze, Gilles (1999) *Spinoza y el problema de la expresión*, Madrid, Muchnik.

Gueroult, Marcial, (1968) *Spinoza I. Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne.

Macherey, Pierre (2015) *Introduction à l'Étique de Spinoza. La premiere partie. La nature des choses,* Paris, Presses Universitaires de France.

Spinoza (1924 y ss.) *Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 vol. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Zac, Sylvain (1963) *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Vrin

El comienzo de la ciencia según Hegel: ¿Un inicio pre-categórico?

Matías Bircher (UADER)
matiasbircher1@gmail.com – matiasbircher11@gmail.com

El comienzo de la ciencia según Hegel: ¿Un inicio pre-categórico?

El presente trabajo se centra específicamente en el problema del comienzo de la ciencia en el libro *Ciencia de la lógica* (1812) de G. W. F. Hegel (1770-1831). Se intenta, en este sentido, realizar un breve acercamiento a las tres primeras determinidades: ser, nada y devenir, que conforman el primer capítulo del libro, el más discutido desde su publicación en 1812.

En el parágrafo 1 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1831) Hegel afirma que la filosofía no goza del privilegio de las demás ciencias: esto es aceptar sus objetos como inmediatamente dados por la representación y presuponer ya el método para conocer dicho objeto como algo que no hay que poner en tela de juicio. Sino que, en cambio, la filosofía no puede empezar con presupuestos ni apelaciones al sentido común. Debe empezar por el inicio. Surge entonces un grave problema: el inicio, al ser inmediato es una presuposición.

Y por esta razón, no es menor el hecho que el filósofo alemán inicie la *Ciencia de la lógica* con la pregunta: *«¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?».* Esta pregunta remite al debate contemporáneo de si es posible hallar un comienzo de la filosofía y si este debe ser mediato o inmediato. La filosofía, entendida como sistema (en el sentido idealista), no puede empezar sino siendo una búsqueda. «El comienzo es necesariamente unilateral y arbitrario y sólo a lo largo de la ulterior determinación de ese comienzo en el que consiste el movimiento total de la Lógica (o de la explicitación de lo que en ese comienzo se encontraba implícito)» (García Mills, 2012, 203) el comienzo se desprende de su inicial unilateralidad; en otras palabras, la deshace, la supera. Deja así de ser arbitrario.

Por un lado, el comienzo no puede ser mediato, ya que supondría un "antes" o un "fuera" respecto de la ciencia (siendo, no un comienzo, sino más bien un resultado) y

que, justamente por ese valor externo no tendría valor para la ciencia. Y, por otro lado, el comienzo tampoco puede ser inmediato puesto que al no haber sido debidamente justificado sería unilateral y arbitrario.

Frente a este panorama la solución de Hegel no debería sorprendernos: el comienzo, dice, es tanto inmediato como mediato. «*No hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación»* (Hegel, 1976, 64). Comenzar supone avanzar hacia algo segundo y por lo tanto haber abandonado lo primero inmediato, pero al mismo tiempo esto primero no podría ser determinado como tal si no se avanza más allá de él, con lo cual está igualmente mediado. Comenzar es ya haber comenzado.

El comienzo (la identidad del ser y la nada, esto es, lo *inmediato indeterminado*, que no excluye a nada, no deja nada fuera) se justifica como comienzo solamente al final del movimiento total de la Lógica en el que vuelve sobre sí (vuelve a la nada habiendo generado y suprimido toda determinación, esto es, vuelve a sí mismo como lo *mediato absoluto*). Como ya bien señalamos, todo desarrollo posterior no es sino una ulterior determinación o explicitación de lo que ya hay al comienzo. «Si lo absoluto ha de ser absoluto no puede ser esto frente a aquello o lo uno frente a lo otro, esto es, no puede ser nada determinado, sino que habrá de ser la vaciedad o la indeterminación absoluta» (García Mills, 2012, 204).

Según Hegel, el ser es la respuesta a la pregunta por el comienzo. Mejor dicho, el puro ser ("puro" significa vacío de toda determinación). Según Jorge Eduardo Fernández (2007, 105), «el ser indeterminado y puro, es el puro intuir, pensar vacío, nada (…) [es el] ser supuesto de toda ciencia, vaciado de todo contenido mediante el trabajo del comienzo». La cualidad del ser es su carencia de cualidad, su indeterminidad es su determinidad, «siendo signo de la experiencia de la no experiencia» (Fernández, 2007, 108). En su inmediatez e indeterminación dicho ser es pensar puro e intuir. Se caracteriza, asimismo, por su generalidad y por su pobreza.

De este modo, el puro ser solo se justifica como tal cuando se logra mostrar que en él ya está todo (o que de él se sigue todo), es decir, cuando se vuelve a lo que había al comienzo, pero habiendo entretanto generado y suprimido toda determinación.

Jorge Eduardo Fernández se pregunta: «¿Si [el ser] no merece ser llamado concepto, entonces cómo llamarlo?» (2007, 108). El ser (y por lo tanto la nada) es un signo vacío, que demanda significados. Es una abstracción. Es vacuo.

Sin embargo, dicho esto, no debemos de olvidar la contradicción contenida en el puro ser. Una contradicción interna, por cierto. Hacer el comienzo implica mostrar dicha contradicción. Del puro ser solo se puede hablar de manera negativa, «y desde la negación ya implícita en su oposición respecto al ser determinado» (Fernández, 2007,103).

«El ser y la nada son [o es] por lo tanto la misma cosa» afirma Hegel (1976, 77). Sin embargo, hay que aclarar que el esfuerzo por mantener la pureza en el puro ser es justamente aquello que lo hace indistinguible de la pura nada, la cual es la misma vacuidad, vaciedad que el "puro ser". En su carencia de determinación ser y nada son cualitativamente lo mismo, ambos son definidos por oposición al ser determinado. Su verdad no es aquello que traspasa, sino que ha traspasado ya; vale decir, el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser.

"Ser" y "nada" no son proposiciones ni son reductibles a un juicio: «todo lo que se dice de ellos procede de un efecto retroactivo de la lógica de la esencia» (Duque, 1998, 610). Ser y nada se dan en el devenir, ellos son los vacuos extremos de esta referencialidad, en virtud de la cual cada uno es sí mismo solamente en su contrapuesto. También afirma Hegel: «e*llos no son lo mismo»* (1976, 78) sino absolutamente diferentes; pero, a la vez, no separados e inseparables, e inmediatamente cada uno desaparece en su opuesto. Su verdad consiste en este movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro: el devenir, movimiento donde los dos son diferentes, pero por la vía de una diferencia que se ha resuelto inmediatamente.

La dialéctica del ser y la nada muestra que la "base móvil de transición" (Duque, 1998, 613) es justamente el devenir. Sus momentos son dos: nacer y perecer. Llegar a ser y dejar de ser respectivamente. La hora del nacimiento de una persona es la hora de su muerte.

Esta explicitación de términos que peca, muchas veces, de repeticiones, digámosles, aclaratorias nos va llevando poco a poco a la tesis central del presente trabajo, que trata básicamente de demostrar que no es el puro ser sino más bien, el devenir, efectivamente, el comienzo de la ciencia.

En esto anterior coinciden Félix Duque y Arturo Gaete al considerar a ser y nada como "pre-categorías", pre-conceptos, siendo solamente signos vacíos. No son verdaderas categorías lógicas. El devenir es la primera categoría lógica y, en consecuencia, el inicio de la ciencia. Según Gaete, ser y nada son "pre- categorías". Para Duque son "muñones"; es decir, no son pensamientos ni nociones, sino más bien pre-

supuestos del pensar, abstracciones que solo tienen sentido pensadas en el devenir. «Esta unidad, el devenir constituye el puro inicio» (Duque, 1998, 610).

El devenir en tanto unidad del ser y nada es la primera verdad. El inicio de la ciencia, de la filosofía no es otro que el movimiento mismo, es el devenir, dice Duque poéticamente "siempre incesante y para siempre pasado" (1998, 608)

La tesis aquí presentada queda reforzada cuando Duque concluye que "el inicio y el motor del ser es el devenir" (1998, 611).

El propio Hegel afirma que el devenir es la primera categoría lógica ya que «*tanto el ser como la nada están desprovistos de estabilidad y consistencia propia: no se puede pensarlos más que a partir del devenir"* (Hegel, 1976, 804).

El devenir, como ya dijimos, tiene dos momentos. Es importante aclarar lo que Hegel entiende por la palabra "momento", siendo un término esencialmente relativo; es decir, que no vale por sí y aisladamente, sino que solamente en y por la relación que presupone lógicamente con su fundamento.

La relación propuesta en la que el ser y la nada son momentos es justamente el devenir, estrictamente hablando, la primera categoría lógica y el inicio de la ciencia filosófica. Según Arturo Gaete, para Hegel, "lo primero es el devenir, el movimiento; lo segundo es pensar el ser y la nada a partir del devenir" (1995, 44).

Dice Hegel «*traspasar es la misma cosa que devenir, solo que en aquel los dos momentos, desde los cuales se efectúa el traspaso mutuo, son representados más bien como reposando uno fuera del otro, y el traspasar se representa como efectuándose entre ellos*» (1976, 90).

Es por eso, según Jorge Eduardo Fernández, que "Hegel no habla de un traspasar de ser a nada y de nada a ser, sino de ser traspasados el uno en el otro. El devenir es de este modo el comenzar en tanto este traspasa ser y nada" (2003, 118).

En el presente trabajo se realizó un breve acercamiento a las determinidades ser, nada y devenir de la llamada Lógica Grande. De acuerdo con esto se retomaron aportes de los autores Arturo Gaete, Félix Duque y Jorge Eduardo Fernández para defender la tesis de que no es el puro ser sino más bien la categoría devenir -que marca efectivamente- el inicio de la ciencia.

Bibliografía

Duque, Félix (1998) *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica,* Madrid, Ediciones Akal, S.A

Fernández, Jorge E. (2007) "El significado de la fórmula „ser del comienzo' en la Ciencia de la Lógica de Hegel". *Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fe*, 15, pp. 99-111.

_____ (2003) *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel,* Buenos Aires, Ediciones del Signo.

García Mills, Nicolás (2012) "„¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?' El problema del comienzo en Hegel"*, Anales del Seminario en Historia de la Filosofía,* 29, 1, pp. 189-215.

Hegel, Georg W. F. (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editorial, trad. Ramón Valls Plana.

_____ (1976) *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo.

La crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental

Sofía Calvente (UNLP)
vicentesofia@yahoo.com.ar

Margaret Cavendish (1623-1673) fue la primera mujer que publicó obras sobre filosofía natural. Entre 1653 y 1668 escribió seis libros donde trata el tema, los que, además, fueron publicados con su nombre, cosa que era bastante inusual para una escritora en la modernidad. Una de las características sobresalientes de su enfoque acerca de la filosofía natural es su crítica al método experimental que se estaba consolidando justamente en el mismo momento en que ella plasmaba su pensamiento por escrito.

En los últimos treinta años la obra de Cavendish ha recibido mucha atención por parte de los especialistas. No obstante, la crítica que formula a la filosofía experimental no ha sido tratada desde un punto de vista que se ajuste a la sutileza y complejidad de lo que la autora tiene para decir al respecto. Hasta el momento, se la ha enfocado, por un lado, desde una perspectiva de género, y por el otro, desde la distinción entre racionalismo y empirismo que ha signado durante más de un siglo y medio la interpretación de la filosofía moderna. En el primer caso, se considera que lo que Cavendish parece estar señalando es que la empresa experimentalista tiene un propósito implícito de engrandecimiento masculino, que busca ocultar tras los valores del conocimiento y la utilidad, una perspectiva auto interesada y egoísta que ubica al hombre –más específicamente al varón– por encima de la naturaleza, con el fin de controlarla (Keller, 1997, cf. Sarasohn, 2010). En el segundo caso, se la presenta como una pensadora racionalista que critica la metodología empirista de los filósofos experimentales porque esta última se basa en principios que dan lugar a una diversidad de explicaciones que podían entrar en conflicto entre sí. Por el contrario, Cavendish estaría planteando que el mundo material es uno y respeta reglas racionales específicas, lo que no da lugar a múltiples verdades en la naturaleza sino a una única epistemología en la que la razón ocupa un lugar preponderante (Lewis, 2001).

Consideramos que ambos enfoques ponen de relieve aspectos que ciertamente aparecen en *Observations upon Experimental Philosophy* (1668),[1] la obra de Cavendish que se dedica en particular a evaluar la filosofía experimental. Sin embargo, no agotan todo lo que la autora tiene para decir respecto de la filosofía experimental, ya que al interpretar su crítica en términos binarios –lo masculino/lo femenino, la razón/la sensación– terminan construyendo una visión sesgada que deja afuera aspectos relevantes de su pensamiento tales como las relaciones entre razón y sensación, la distinción entre arte y naturaleza, y la articulación entre los elementos de ambas disyunciones. Nos proponemos, en lo que sigue, dar cuenta no sólo de la crítica que Cavendish formula al experimentalismo, sino además, poner de manifiesto que la autora sostiene que la filosofía experimental es una empresa legítima siempre y cuando se piense en la posibilidad de una cooperación organizada entre razón y sensación.[2]

Razón y sensación

Las objeciones que Cavendish esgrime contra el método experimental pueden ubicarse a dos niveles: uno epistémico, vinculado con los roles que la razón y la sensación ocupan en el proceso de conocimiento, y otro ontológico, relacionado con la oposición entre lo natural y lo artificial. Estos dos aspectos se articulan en la crítica que la autora hace al uso de la sensación ayudada con instrumentos artificiales tales como el microscopio, que era una de las características sobresalientes del nuevo modo de emprender las investigaciones naturales. Las diferencias entre las características de la esfera racional y la sensible la llevan a su vez a oponer, en un primer momento, la filosofía especulativa o contemplativa a la experimental. Sin embargo, al profundizar en lo que Cavendish dice al respecto, encontraremos que la oposición no es radical, sino aparente, ya que indica la necesidad de establecer una jerarquización y

[1] La obra contó con dos ediciones, una en 1666 y otra en 1668. Recientemente ha habido una reedición a cargo de Eileen O'Neill (2001), que es la que usaremos para las citas y referencias. Las citas de esta obra se indicarán entre paréntesis en el cuerpo del texto con la sigla *OEP* y la paginación de la edición de O'Neill. Las traducciones, en todos los casos, son nuestras.

[2] Nuestro enfoque se acerca al de Wilkins (2014), quien sostiene que Cavendish no era una antiexperimentalista radical sino que se oponía a ciertos aspectos del método experimental, pero tenía varios puntos en común con los miembros de la incipiente Royal Society. Wilkins afirma además que la crítica de Cavendish no necesariamente se vincula con cuestiones de género, sino que muchas de sus objeciones eran compartidas por autores contemporáneos tales como Locke, Sydenham y Hobbes. Más aún, Tillery (2007) señala que Cavendish llevó a cabo investigaciones de carácter empírico, aunque su práctica difiere en varios puntos importantes de la de Robert Hooke, uno de los primeros experimentalistas.

complementariedad entre la razón y la sensación si queremos alcanzar un conocimiento que se aproxime lo más posible a la verdad. Veamos en primer lugar lo que propone respecto de la razón y la sensación.

Cavendish parte de una ontología materialista y vitalista.[3] Esto significa que concibe al mundo natural como una totalidad eterna e infinita compuesta por materia que posee los atributos de movimiento propio, autoconocimiento y autoorganización (*OEP*, 23-24, 72, 125).[4] La materia tiene diferentes grados: animado e inanimado. El animado es el que es propiamente activo y es moviente, mientras que el inanimado es inerte y pasivo. El grado animado se subdivide, a su vez, en racional y sensible: el racional es más puro, fino y sutil, y es el encargado de organizar, dar direcciones y supervisar al sensible. Éste último es el que trabaja directamente sobre la parte inerte de la materia, siguiendo las directivas del grado racional (*OEP*, 24, 35, 205-208). A pesar de distinguir entre grados de la materia, Cavendish afirma que lo racional, lo sensible y lo inanimado se encuentran inseparablemente mezclados en cada partícula de la naturaleza, de manera tal que "ninguno puede estar sin el otro en ninguna parte o criatura natural, aunque ésta pudiese dividirse en átomos" (*OEP*, 24).

Teniendo en cuenta que toda la materia –inclusive la inanimada– posee autoconocimiento, Cavendish sostiene que las distintas clases de criaturas naturales (no sólo los animales, sino también los vegetales, minerales y los elementos) poseen percepción, aunque de distintos tipos.[5] La percepción es consecuencia del movimiento propio y consiste en la posibilidad de conocer las distintas partes y acciones exteriores de las diversas formas y criaturas naturales (*OEP*, 166). La percepción humana se caracteriza por ser de dos tipos: sensible y racional. Mientras que la percepción sensible depende de los cinco sentidos y no puede conocer más que la forma, figura y acciones exteriores de un objeto dado (*OEP*, 46, 175), la racional es un tipo de movimiento más puro, sutil, activo y penetrante, lo que le permite hacer estimaciones acerca de los movimientos internos de los objetos, a partir de sus acciones externas y efectos (*OEP*, 47, 100, 175). Al igual que en el caso de los grados de materia, Cavendish considera que

[3] Para un panorama acerca de los distintos tipos de materialismo vigentes en la Modernidad, remitimos a Wulderlich (2016).

[4] El materialismo de Cavendish no implica una postura atea, sino que define a Dios como un ser sobrenatural que está más allá del sistema material del mundo y es su creador, aunque su rol queda reducido a un mínimo de actividad. Ver *OEP* (89-90, 207-208, 217).

[5] Cavendish sostiene que la percepción depende del autoconocimiento, pero éste tiene un carácter más originario y fundante. El autoconocimiento es un conocimiento fijo e inherente a cada partícula de materia, mientras que las percepciones varían de acuerdo con sus objetos y con los cambios y composiciones de la materia que percibe (*OEP*, 155-156, 165-166).

la percepción racional es superior a la sensible, aunque eso no implica que es infalible, sino que es capaz de corregir sus defectos y enmendar su ignorancia (*OEP*, 47, 49, 101, 226). Más aún, Cavendish afirma que el ser humano sólo puede alcanzar un conocimiento de carácter probable y limitado (*OEP*, 201, 269, 274) a raíz de que una criatura finita, que no es más que una parte de la naturaleza, no puede aspirar a abarcar de manera perfecta y completa la totalidad infinita que constituye el mundo natural (*OEP*, 99-100, 130). Este es un argumento de peso para matizar la interpretación racionalista que mencionamos al comienzo: Cavendish no considera que la razón pueda brindarnos certeza alguna, ni primeros principios del conocimiento, sino sólo un conocimiento falible, pero mejor que el que puede brindarnos la percepción sensible por sí sola. En este sentido consideramos que es más adecuado caracterizar su postura como un escepticismo mitigado que, además, resulta cercano al de muchos experimentalistas.

¿Qué es lo que Cavendish tiene para objetarle a la filosofía experimental? En primer lugar, que pretende pasar por alto las características de ambos tipos de percepción, sus roles y complementariedad, dándole preeminencia únicamente al uso de los sentidos. Cavendish sostiene que la centralidad que los experimentalistas le confieren a los sentidos se apoya, en primer lugar, en una concepción mecanicista de la percepción, que la explica como trasmisión del impacto o presión que los objetos externos hacen en los órganos de la sensación (*OEP*, 174), movimiento que luego los espíritus sensibles conducen hasta el cerebro para llevarle las novedades a la mente (*OEP*, 153). Si bien estos filósofos conceden que "todo el conocimiento y la percepción proviene de los sentidos" (*OEP*, 153), en este marco, los sentidos se limitan a ser mensajeros que "llevan todo el conocimiento de los objetos exteriores a la mente y no tienen ningún conocimiento ellos mismos" (*OEP*, 154). Frente a esta teoría de la percepción, la autora afirma, como hemos visto, que la razón no tiene como única fuente perceptiva la información que proviene de los sentidos, sino que existe una percepción propiamente racional, que es más sutil, penetrante y escrutadora que la sensible (*OEP*, 182). Por lo tanto, para alcanzar un conocimiento lo más fidedigno posible no debemos guiarnos sólo por medio de la percepción sensible, sino fundamentalmente, por la racional o, mejor aún, por la complementariedad entre ambos tipos de percepción (*OEP*, 100, 226, 242).

En segundo lugar, la primacía que los experimentalistas le conceden a la sensación se agrava, a criterio de Cavendish, por el uso de instrumentos que median en el proceso de conocimiento. Esto añade a la de por sí falible y limitada percepción

sensible, una complicación extra: la de la distorsión que ocasionan las lentes de los microscopios y telescopios (*OEP*, 4, 9, 87). Robert Hooke, uno de los filósofos experimentalistas a quienes Cavendish critica, abogaba por el uso de instrumentos porque sostenía que justamente podían corregir la estrechez y vaguedad de los sentidos, la debilidad de la memoria y la precipitación del entendimiento (*OEP*, 48-49). Sin embargo, Cavendish hace notar que según la calidad de las lentes y el tipo de iluminación, las imágenes pueden sufrir variaciones considerables, lo que la lleva a sostener que no es posible afirmar con precisión nada de lo que se perciba por medio del microscopio (*OEP*, 50, 53). Entonces, el uso de instrumentos, en lugar de perfeccionar el conocimiento que la capacidad cognoscitiva humana puede alcanzar por sí sola, le da un fundamento frágil, inconstante e incierto a la filosofía experimental (*OEP*, 99). Por otra parte, lejos de permitirnos ampliar nuestro conocimiento, el microscopio sólo nos permite acceder al exterior de los cuerpos, lo que resulta insuficiente para conocer las causas de su funcionamiento, que está regido por los movimientos interiores de la materia y es accesible por medio de la razón (*OEP*, 9, 50-51, 70). Por estos motivos, la autora plantea que la percepción sensible natural es preferible a la mediada por instrumentos artificiales: "la mejor óptica es un ojo natural perfecto y una percepción sensible normal, y el mejor juez es la razón." (*OEP*, 53).

Finalmente, Cavendish hace una consideración sobre el carácter del conocimiento que se obtiene mediante el método experimental. En tanto los filósofos experimentales se guían por la sensación, se enfocan en lo particular y hacen juicios particulares. Luego, proyectando esos juicios particulares a la totalidad de la naturaleza, hacen generalizaciones que terminan reduciendo la variedad e infinitud de lo natural a la estrecha y limitada perspectiva humana (*OEP*, 84-85, 99). Por ejemplo, Cavendish plantea que los intentos de los experimentalistas por medir fenómenos naturales tales como el calor o el frío, nunca podrán dar cuenta de todos los matices de temperatura que la materia puede llegar a adquirir, ya que no se puede pretender reducir esa variedad a una única escala de medida (*OEP*, 102, 105). La parte racional de la materia, al estar desligada de una acción directa sobre la parte inanimada, tiene mayor libertad y puede alcanzar un conocimiento más general y claro de las criaturas, mientras que la parte sensible, al tener que lidiar directamente con la materia inanimada tiene una percepción más tosca y particular (*OEP*, 144, 156, 182-183). Por este motivo, Cavendish afirma que "aunque la percepción sensible es la mejor luego de la racional, en tanto la razón va más allá de los sentidos, está por encima de la sensación" (*OEP*, 101). De aquí se

comprende por qué su esquema epistémico, al igual que su sistema ontológico, postula la primacía de la parte racional.[6] La superioridad de la razón no implica invalidar la percepción sensible *per se*, sino la pretensión de que la sensación por sí sola nos puede brindar un nivel de conocimiento satisfactorio.

Naturaleza y artificio

La discusión en torno al uso de instrumentos que median en nuestra observación de la naturaleza sumada a la práctica de la experimentación, que por definición implica alterar deliberadamente el curso natural de los hechos, llevan a Cavendish a situar la reflexión sobre la legitimidad de tales recursos epistémicos en el marco de la distinción ontológica entre naturaleza y artificio.

Consideremos brevemente, entonces, cuál es el estatus ontológico que Cavendish le confiere al artificio y al arte en general, para comprender este aspecto de su crítica al método experimental. La autora afirma que los efectos del arte son en parte naturales y en parte artificiales, y por eso los considera "hermafroditas" (*OEP*, 197). Desde una perspectiva general, los productos artificiales son naturales, porque la naturaleza abarca todo lo que yace dentro de ella. El arte no puede producir nada que esté por fuera o más allá de la naturaleza, porque su obrar emplea materia natural e involucra movimientos naturales (*OEP*, 197-198). Por este motivo, Cavendish considera que el arte es efecto y nunca causa: sólo puede modificar lo que la naturaleza le brinda pero no puede crear algo desde cero (*OEP*, 202-203). En un sentido particular, los artificios no son naturales porque no son producidos de la misma manera que la naturaleza produce sus efectos. Mientras que la naturaleza trabaja de manera regular y constante, los artificios son irregulares. Cavendish incluso afirma que son como pasatiempos naturales o como hijos bastardos que no tienen comparación con las acciones sabias y fundamentales de la naturaleza (*OEP*, 105, 197-198, 201).[7]

[6] En estas apreciaciones compartimos parcialmente lo que plantea Lewis (2001, 361) cuando afirma que la prioridad ontológica de la materia racional por sobre la sensible y la inanimada fundamenta la prioridad epistémica de la razón por sobre los sentidos. Sin embargo, el autor no tiene en cuenta que Cavendish propone además la complementariedad de ambos tipos de percepción, racional y sensible. Como bien señala Wilkins (2014, 253), esta complementariedad es afín a la propuesta del propio Bacon, quien aboga por la unión entre la contemplación y la acción.

[7] Si bien podría parecer que el modo en que Cavendish entiende la distinción entre arte y naturaleza se asemeja al aristotélico, en realidad los motivos de la distinción son diferentes en uno y otro caso. Para Aristóteles (2000, I, 980b 25 - 981a 10 y 1982, II, 19, 100a), la diferencia pasa por el hecho de que el arte se vincula con los principios del hacer, mientras que el conocimiento de la naturaleza, con los principios de lo que es. Además, a diferencia de lo que plantea Cavendish, el arte o técnica (tekhné) implica un

Los experimentalistas plantean la posibilidad de alterar el curso natural para "manufacturar" hechos naturales, suponiendo que se llega al mismo efecto tanto por vías naturales como artificiales. Al hacerlo, Cavendish considera que ignoran o pasan por alto el estatus degradado de los productos del arte en relación con los naturales (*OEP*, 209). Por lo tanto, están invirtiendo el orden genuino del conocimiento, que debe proceder desde las causas hacia los efectos: la razón considera primero la causa y luego los sentidos pueden percibir mejor los efectos, ya que, recordemos, el grado racional de materia tiene prioridad ontológica por sobre el sensible. Cavendish observa que filósofos como Boyle o Hooke alteran la relación naturaleza-arte de diversas maneras. Boyle se jacta de poder introducir artificialmente nuevas formas en la naturaleza, pero eso es imposible ya que el arte trabaja con lo que la naturaleza ofrece: sólo puede producir cambios pero no puede crear nada original (*OEP*, 202-203). Hooke, por su parte, sostiene –siguiendo al mismo Bacon– que el arte puede corregir los errores e imperfecciones de la humanidad, tales como los defectos de la percepción, que se degradó luego de la expulsión del Paraíso. De esta manera, el arte no tendría un objetivo divergente del de la naturaleza, sino que nos podría reconducir a ella (*OEP*, 48-49).[8] Cavendish considera que esta empresa equivaldría a querer corregir a la naturaleza por medio del arte, es decir, corregir a la causa por medio del efecto, o peor aún, corregir una causa sabia y regular por medio de un efecto imperfecto e irregular. Si el conocimiento humano es falible y limitado por naturaleza, pero a su vez, la percepción racional tiene preeminencia por sobre la sensible, nada indica que invertir esta jerarquía natural de la percepción nos conduzca a obtener mejores resultados en cuanto a la fiabilidad de nuestro conocimiento (*OEP*, 49).

Por estas razones, Cavendish sostiene que en el ámbito de la filosofía natural es necesario darle prioridad a la contemplación por sobre la experimentación. Cabe destacar que habla de la filosofía contemplativa y de la filosofía experimental como "partes" y no como tipos de filosofía (*OEP*, 196). Esto sugiere que no las comprende como modos alternativos y excluyentes de hacer filosofía sino como partes de la

---

conocimiento de las causas. Sí podemos notar en la actitud de Cavendish una reacción a la erosión de la distinción aristotélica entre arte y naturaleza que proponen Bacon y los experimentalistas cuando consideran que es posible la producción artificial de hechos naturales.

[8] Bacon (1986, 290-308) concibe a la experimentación y al uso de instrumentos científicos como ayudas a los sentidos. En consonancia con los preceptos baconianos, miembros prominentes de la Royal Society como Boyle y Hooke propugnaban el uso de instrumentos con el fin de reforzar y amplificar la percepción sensible, al punto de preferir, tal como lo hace notar Cavendish, la información asistida y destacada por los instrumentos antes que la producida por los sentidos solos. En este punto, la propuesta de Cavendish discrepa con la de Bacon. Ver Manzo (2001), y Shapin y Schaffer (2005, 58-75).

actividad filosófica que son complementarias pero deben articularse de un modo particular. Así como el grado racional de la materia es superior al sensible porque tiene las cualidades de diseñar, examinar y dirigir, mientras que el grado sensible actúa en función de esa orientación (*OEP*, 49, 99), así en filosofía natural, la parte contemplativa debe preceder a la experimental, porque es la que ofrece las razones, los argumentos y las instrucciones al arte de la experimentación (*OEP*, 196-197, 210, 241-242). En definitiva, la producción de conocimiento humano no puede subvertir ni alterar la organización de la totalidad natural de la que forma parte.[9]

Conclusión

Esperamos haber mostrado, luego de este recorrido por las reflexiones de Cavendish acerca del experimentalismo, que la autora no considera que la práctica de la filosofía natural deba pensarse en términos de disyunciones exclusivas. Cavendish plantea que debe haber una armonización entre los distintos planos de la totalidad natural: el plano epistémico debe estar en consonancia con el plano ontológico si pretendemos alcanzar un conocimiento confiable; por lo tanto, debe respetarse en el orden del conocimiento la misma jerarquía que rige en el orden natural. Su crítica se dirige a aquellos filósofos que pretenden ignorar esta correlación y sostienen la prioridad del arte por sobre la naturaleza, de la sensación por encima de la razón y de la experimentación por sobre la contemplación. Cavendish considera que dado que ni los sentidos ni la razón son infalibles, deben trabajar juntos para alcanzar un conocimiento lo más probable posible, y en todos los casos se debe prescindir de instrumentos artificiales que distorsionan la percepción. Así, "dado que el conocimiento y la comprensión son más claros cuando la percepción racional y la sensible se unen, de la misma manera la filosofía experimental y la especulativa dan la información más segura cuando están unidas o acompañadas la una de la otra" (*OEP*, 242).

Bibliografía

[9] Algunos intérpretes han sugerido que esta jerarquización natural y su correlato epistémico se vinculan con el pensamiento político de Cavendish, de corte conservador, monárquico y clasista. El orden natural y epistémico reflejarían, en el plano político, la necesidad de mantener un orden social jerárquico, donde la nobleza y el vulgo tuviesen roles fijos y bien delimitados. Ver, entre otros, Sarasohn (2010, capítulo 3), Wilkins (2014, 252) y Lewis (2001, 345). Para un punto de vista más matizado sobre el tema, ver Walters (2014, capítulo 3).

Aristóteles (1982) *Analíticos segundos*, en Aristóteles, *Tratados de Lógica*, Madrid, Gredos, trad. Miguel Candel Sanmartín.

_____ (2000) *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, trad. Hernán Zucchi.

Bacon, Francis (1986) *La gran restauración*, Madrid, Alianza, trad. Miguel Ángel Granada.

Cavendish, Margaret (2001) *Observations upon Experimental Philosophy*, O'Neill, Eileen (ed.), Nueva York, Cambridge University Press.

Keller, Eve (1997) "Producing Petty Gods: Margaret Cavendish's Critique of Experimental Science", *English Literary History*, 64, 2, pp. 447-471.

Lewis, Eric (2001) "The Legacy of Margaret Cavendish", *Perspectives on Science*, 9, 3, pp. 341-365.

Manzo, Silvia (2001) "Experimentación, instrumentos científicos y cuantificación en el método de Francis Bacon", *Manuscrito*, 24, 1, pp. 49-84.

Sarasohn, Lisa (2010) *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish: Reason and Fancy during the Scientific Revolution*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Shapin, Steven y Schaffer, Simon (2005) *El* Leviathan *y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, trad. Alfonso Buch.

Tillery, Denise (2007) "‚English Them in the Easiest Manner You Can': Margaret Cavendish on the Discourse and Practice of Natural Philosophy", *Rethoric Review*, 26, 3, pp. 268-285.

Walters, Lisa (2014) *Margaret Cavendish. Gender, Science and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wilkins, Emma (2014) "Margaret Cavendish and the Royal Society", *Notes & Records. The Royal Society Journal of the History of Science*, 68, 3, pp. 245-260.

Wunderlich, Falk (2016) "Varieties of Early Modern Materialism", *British Journal for the History of Philosophy*, 24, 5, pp. 797-813.

La economización de esfuerzos en la labor filosófica según Kant

Ricardo Cattaneo (UNL – UNER)
cattaneoricardo@gmail.com

Poco antes de retirarse de la docencia universitaria, Kant escribe un ensayo titulado "Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía" (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*).[1] El escrito aparece publicado en el *Berlinische Monatsschrift* del mes de mayo de 1796 y lleva la firma de su autor. La redacción del texto bien pudo haber sido suscitada por la edición de las *Cartas de Platón* hecha por Johann Georg Schlosser el año anterior, dado que éste había criticado a la "última filosofía alemana" (en referencia a Kant) en el prólogo (*cf.* Summerell, 2003). Tengamos presente que Schlosser, además de escribir el estudio histórico y las anotaciones que acompañan a la edición de las mencionadas cartas, fue un jurista e historiador alemán que tradujo otras obras de pensadores griegos (tales como Aristóteles, Jenófanes, Tucídides, Eurípides, Aristófanes y Homero) y colaboró junto a Goethe en la *Gelehrte Anzeigen*. Pero el dato que nos interesa destacar en esta oportunidad es que Schlosser parece haber realizado todo ello desarrollando una forma peculiar de misticismo platónico, que aglutinara en torno suyo a un grupo de cristianos elitistas y reaccionarios. El ensayo de Kant sería, entonces, su respuesta a la crítica recibida poniendo el énfasis en el modo como Schlosser y su entorno procedía al momento de abordar asuntos filosóficos.

Sin embargo, las alusiones a ciertas expresiones o giros pertenecientes al pensamiento de Friedrich Hans Jacobi sugieren además otra posibilidad, a saber, que fuera más bien el "irracionalismo" de este último el blanco elegido por el ensayo crítico kantiano. En cualquier caso, tanto Schlosser como Jacobi pueden ser inscriptos en la corriente de pensamiento conocida como "filosofía del sentimiento" (*Gefühlsphilosophie*). Corriente en la que se recurría al sentimiento (*Gefühl*) en lugar del entendimiento (*Verstand*) y a cierta intuición intelectual (*intellektuele Anschauung*) para alcanzar una aprehensión directa e inmediata de lo verdaderamente real (*Wirklichkeit*). Cabe señalar que, hacia fines del siglo XVIII, este modo de proceder era

[1] Revisamos y usamos la traducción de Cristina Gómez Baggethum, publicada en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 38, (2005), pp. 13-27.

popular entre quienes se ocupaban de temas ligados al arte y a la religión en algunos círculos muy cercanos al monarca Friedrich Wilhelm II y su más influyente ministro, Johann Christoph von Wöllner.

Por otro lado, al igual que los más conocidos trabajos de Kant, dicho ensayo fue redactado en Königsberg, ciudad dedicada mayormente a la actividad comercial portuaria, protegida por una fortaleza militar y un tanto alejada de las intrigas monárquicas. Su autor no solo había sido profesor ordinario, como mencionamos, sino que había llegado a ser, además, decano y rector de la universidad local (conocida como la *Albertina*). Pero, por aquellos años, el reconocido filósofo de Königsberg se hallaba abocado a recoger sus bagajes escriturarios para entregarlos a la edición (*cf.* Kuehn, 2003, 543-545). Ese ensayo crítico sobre el tono adoptado por quienes se tenían a sí mismos por filósofos distinguidos aparece en ese contexto, junto a otros trabajos de Kant publicados entre 1796 y 1798, aunque sin llegar a despertar mayor interés entre los estudiosos de su pensamiento (centrados antes bien en otras obras importantes tales como *La Metafísica de las costumbres*, *El conflicto de las facultades* o la *Antropología en sentido pragmático*).

Ahora, dada la proliferación de ofertas de cursos libres sobre ontologías variadas y otras sabidurías "a la carta", puede ser de interés que revisemos juntos el modo como ha de concebirse la labor filosófica y lo que puede seguirse de la economización de tales esfuerzos según Kant. Pues, en algunos de sus escritos se pone de manifiesto cuales son las exigencias que conlleva la realización de dicho trabajo, en contraposición con quienes parecen inclinarse por considerar innecesario semejante esfuerzo. A continuación, nos proponemos recoger y examinar algunas consideraciones que hace nuestro autor en su ensayo "Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía". En particular, aquellas que refieren al modo como concibiera nuestro quehacer cotidiano como profesores de filosofía, para extraer de ellas algunas reflexiones en medio de estas realidades que nos ha tocado vivir.

Tras una larga vida empeñada en descifrar aquellas dos cosas que llenan el ánimo de creciente admiración, el septuagenario profesor de Königsberg se detiene a considerar aquello que ha sido entendido como "filosofía" antes de retirarse, como decíamos, de su cátedra universitaria. Entonces, advierte que "el nombre de filosofía" no solo ha perdido su primer significado de "sabiduría científica de la vida" (*einer wissenschaftlichen Lebensweisheit*); pronto se ha tornado en algo muy distinto, a saber, en hacer ostentación de la capacidad del propio entendimiento para desvelar (*enthüllen*)

misterios supuestamente inaccesibles a la reflexión y deliberación de cualquier/a pensador/a de a pie. Pero, ¿cómo se produjo ese cambio entre una concepción de la filosofía y otra? Kant no lo precisa, solo señala cuatro modos de entender la filosofía según la vasta geografía humana al comienzo de su ensayo "Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía" para ocuparse luego del último:

> Para los ascetas del desierto macariano, filosofía significaba su monacato (*philosophus per paupertatem*). El alquimista se llamaba a sí mismo *philosophus per ignem.* Las logias de tiempos antiguos y modernos son adeptas de un misterio transmitido por tradición sobre el que celosamente nada nos quieren declarar (*philosophus per initiationem*). Finalmente, los más nuevos propietarios de este misterio son quienes lo llevan en su interior, pero desgraciadamente no pueden enunciarlo ni comunicarlo universalmente por medio del lenguaje (*philosophus per inspirationem*). (AA, VIII, 389)

De esa tipología de los diversos modos en que alguien se ha tenido a si mismo por filósofo, Kant se detiene a examinar a quienes dicen llevar un misterio incomunicable en su interior por ser los únicos propietarios (*Besitzer*) de una singular visión nouménica; o, dicho de otro modo, quienes dicen tener un dominio exclusivo y directo de tal saber vedado al resto. Esos filósofos por inspiraciones creen haber accedido en forma inmediata a lo suprasensible gracias a una suerte de intuición intelectual (*intellektuele Anschauung*). Lejos están de quienes recurren al uso de las facultades ordinarias (sensibilidad y entendimiento) para intentar alcanzar tal saber de lo suprasensible, luego de intentarlo en vano desde el respecto teórico (cognoscitivo) y de lograr resultados favorables, en cambio, al seguir el interés práctico (moral) de la razón. Aquellos creen haber captado completamente y de una sola vez su apreciado objeto, mientras que estos se esfuerzan por lograrlo mediante un trabajo arduo.

Así, en lugar de tener que descomponer y recomponer conceptos siguiendo los principios racionales que rigen la actividad del entendimiento, para tratar de ascender con ellos en el proceso paulatino de conocimiento, Schlosser y los suyos no se ven en la necesidad de recurrir a esa lenta, paulatina y fatigosa actividad de la razón (*langsame schwerfällige Vernunft*) (*cf.* AA, VIII, 145). De allí su mirada de "desprecio" (*Verachtung*), anota Kant, dirigida hacia quienes no tienen dominio alguno sobre tales misterios. Estos laburantes del concepto se ven en la necesidad de recurrir en cambio a la discursividad del entendimiento, para poder disponer en condominio del gran patrimonio de los conocimientos a través de la deliberación con otros, esa engorrosa mediación...

La filosofía parece haber dejado de ser, a los ojos del experimentado profesor de la Albertina, aquel esfuerzo compartido por comprender y poner en práctica cierto aprender a convivir que la constituyera en sus inicios. O, como remarcara en su primera *Crítica*, aquello que interesa a todos desde el punto de vista de sus fines, de acuerdo con cierto "concepto cósmico" que "ha servido siempre de fundamento del nombre *filosofía"* (*KrV* A839/B867). Otro es el *modus operandi* de aquellos señores (*dominus*) que solo prestan oído a su sentir interior: "se piensan distinguidos en la medida en que creen no tener que *trabajar* y este principio se ha llevado últimamente tan lejos que se anuncia públicamente y sin pudor una supuesta filosofía para la que no es preciso trabajar, sino que basta con escuchar y sentir el oráculo interior para llegar a poseer, desde sus fundamentos, la totalidad de la sabiduría a la que se aspira con la filosofía." (AA, VIII, 390).

Resulta significativo el contraste entre quienes profesan a diario la tarea filosófica, ese lento y progresivo avanzar que somete a crítica constante lo alcanzado por nuestras facultades, y quienes reclaman para así el nombre de "filósofos" como si se tratara de un título nobiliario para engalanar su entendimiento, por una supuesta posesión sobre la cual solo ellos estarían asentados. Estos visionarios creen que es suficiente con echar una mirada incisiva en su interior para que les sea dado "todo lo que nunca se puede producir sino con laboriosidad" (*alles das was Fleiss nur immer verschaffen mag*). Quienes se las dan de "grandes señores", se amparan en su propio prestigio para no tener que verse obligados a rendir cuentas a nadie, como a cualquier simple pensador mortal. Llevados por el entusiasmo (*Schwärmerei*), creen ser poseedores de un saber por el cual se consideran exentos de todo examen colegiado, único espacio virtual en el que la "razón comunitaria" se constituye en la "piedra de toque", en el único criterio de validación compartible (*cf.* AA, VIII, 219).

Aquellos entusiastas "filósofos del sentimiento", que se han acomodado a esa ley del menor esfuerzo y desprecian con arrogancia a quienes no disponen del recurso al misterio, pueden sentirse tentados de recomendar tal modo de "filosofar" (cuando, en realidad, solo se las dan de filósofos) (*cf.* AA, VIII, 394 nota). Incluso, pueden creerse con derechos de criticar a quien había recomendado seguir la vía más larga, esto es, la que lleva a ascender paso a paso en el arduo rodeo del concepto con el único propósito de "hacer avanzar a la razón en el camino del autoconocimiento" (*KrV* A745/B773). Pero tal modo de proceder de Schlosser y sus seguidores, es decir, la pretensión de filosofar basándose en el influjo de tal "*presentimiento* de lo suprasensible" (*Ahnung*

des Übersinnlichen, AA, VIII, 397) trae aparejado un problema extra, difícil de resolver: ¿quién estará en condiciones apropiadas de discutir su punto de partida? Y si encima pretenden que lo así presentido sea considerado válido para todos, por ser una aprehensión inmediata y directa del objeto mismo, es indudable entonces que corren con ventaja respecto de quienes se ven en la menesterosa tarea de tener que justificar las pretensiones de verdad de sus afirmaciones. "¡Viva entonces la filosofía por sentimientos", exclama irónicamente Kant, "la que nos lleva directamente a la cosa misma!" (AA, VIII, 395).

De allí la respuesta un tanto brusca del experimentado profesor de Königsberg en su ensayo, haciendo foco sobre ese *tono de distinción* de los filósofos por inspiraciones. Estos dicen haber aprehendido en forma inmediata una verdad que se les ha revelado en su interior y parecen desconocer que la tarea de filosofar permite reconstruir un saber que puede ser alcanzado por todo aquel que se tome el trabajo y disponga del tiempo para aprender a pensar por esa vía. Tampoco advierten que en todo litigio filosófico no ha de reconocerse sino la autoridad de la razón sobre cualquier argumento y que una tesis nunca está legitimada por el supuesto prestigio de quienes la defienden. Estos sólo tienen derecho a reclamar para sí la verdad de sus afirmaciones en la medida que estén dispuestos a defenderlas en el espacio público, que es precisamente donde estas afirmaciones serán sometidas a prueba mediante el minucioso examen de las razones que la sustentan.

En fin, hay muchos aspectos interesantes para examinar en el ensayo de Kant que no podemos abordar aquí y que refieren al modo correcto de concebir la intuición (sensible, por oposición a la intelectual) en el proceso de conocimiento; al modo como fuera comprendida entre los pensadores de la Antigüedad (donde elabora una reseña breve del modo de entender la filosofía por parte de Platón y Pitágoras -en relación con las matemáticas-, y de Aristóteles -en relación con la metafísica-); de los tres niveles de asenso o de tener algo por verdadero (el saber, el creer y el opinar); a la recepción de los misterios en torno a la diosa Isis considerados como representación estética de lo único sagrado (la ley moral en nosotros); a la mística que roza el delirio en mistagogos y filósofos exaltados (desde Platón a Jacobi y su *salto mortale*); a los modos superticiosos y racionales de pensar el "concepto de Dios"; a la relevancia del sentimiento moral como punto firme (aquel que fuera buscado por Arquímedes) para movilizar la voluntad humana contra la naturaleza ("éste es el misterio" AA, VIII, 403 nota); al carácter extemporáneo de la propuesta de volver a filosofar poéticamente…

Para concluir. A partir de una revisión del ensayo "Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía" de Kant, hemos intentado mostrar como concibe la labor del filósofo. Tal caracterización es ofrecida en contraste con la arrogancia de aquellos que consideran poseer ya una sabiduría, de modo tal que consideran prescindible tener que trabajar o esforzarse para alcanzarla. Según estos filósofos del sentimiento o de la intuición, basta con atender al oráculo interior para lograr hacerse de tal sabiduría. A la vista de Kant, estos filósofos "ingeniosos" (*geniemässige*) pretenden tener para sí lo que en rigor sólo puede alcanzarse tras un arduo y laborioso esfuerzo de reflexión.

Por su parte, esos filósofos supuestamente superiores se consideran exentos de la necesidad de dar razones y de ofrecer demostraciones, amparándose en una suerte de presentimiento un tanto místico de lo suprasensible. De ese modo, asumen un tono distinguido al colocarse por encima de sus compañeros de gremio, sin caer en la cuente que transgreden el derecho a la libertad y a la igualdad en los asuntos que conciernen a la razón. Con todo, concluyamos con Kant recordando a Fontenelle, si ellos no quieren tomar en consideración esta propuesta y siguen empeñados en creer en el oráculo, "nadie se lo puede impedir" (AA, VIII, 406).

Bibliografía

Kant, Immanuel (1911) *Kritik der reinen Vernunft*, en AA, III, 465-553.

_____ (1923) *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, en AA, VIII, 185-252.

_____ (1923) "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", en AA, VIII, 387-406.

Kuehn, Manfred (2003) *Kant. Una biografía*, Madrid, Acento, trad. Carmen García-Trevijano Forte.

Summerell, Orrin F. (2003), "Perspektiven der Schwärmerei um 1800", en *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Mojsisch B. and Summerell O. (hrsg.), München/Leipzig, Saur, pp. 139-174.

El acuerdo amable de la justicia y la felicidad: génesis de la conciencia moral en Rousseau

Gabriela Domecq (UNGS)
gdomecq@campus.ungs.edu.ar

En *Une révolution des esprits* (2017) Jonathan Israel sostiene que la principal causa de la ruptura entre Rousseau y los filósofos radicales reside en la relación que estos establecen entre moral y razón. Para la Ilustración radical afirma Israel, la moralidad es un sistema universal basado en la razón, y separado enteramente de la religión. Para Rousseau en cambio, la moralidad no podría fundarse en la razón separada de la religión. Israel sostiene su afirmación con la cita de una nota al pie de página que Rousseau hace en la *Carta a D'Alembert*: "No concibo que se pueda ser virtuoso sin religión; tuve mucho tiempo esa opinión tramposa sobre la que estoy tan desengañado […]" (Rousseau, 1967, 190). Para Israel, la imposibilidad de ser virtuoso sin religión viene a corroborar que para Rousseau la razón no puede fundar un sistema moral universal. Ahora bien, si consideramos estrictamente la cita, en ella sólo se afirma que es imposible ser virtuoso sin religión, nada se dice sobre la existencia o posibilidad de fundar en la razón un sistema moral. La cita alude por otra parte a un tiempo donde Rousseau habría creído lo contrario. Para Israel ese tiempo es aquél cuando Rousseau, amigo de Diderot, habría compartido el proyecto radical. A la luz de lo escrito por Rousseau hasta 1758 no es tan claro situar esa opinión pasada. Es difícil encontrar en los dos primeros discursos una reflexión sobre la moralidad basada en la autonomía de la razón. Por otra parte, el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad*, al romper con la escuela del derecho natural, deja a Rousseau tan alejado de los teólogos como de los filósofos. Atendiendo a esa distancia que el ginebrino no abandonará nunca la afirmación de Israel no deja de parecernos problemática. En este trabajo nos proponemos interrogar la relación entre moralidad y religión supuesta por Israel. Buscaremos reconstruir las condiciones de la moralidad a fin de mostrar que estas son independientes de la religión. Veremos que la conciencia moral es indisociable del desarrollo del amor de sí guiado por la razón. Por último, tomando en cuenta la relación

entre el amor de sí y la moralidad propondremos una interpretación de por qué Rousseau no concibe que se pueda ser virtuoso sin religión.

El problema del ejercicio de la virtud debe distinguirse del establecimiento de un sistema moral basado en la razón. La posibilidad de establecer un sistema moral universal fundado en la razón no es un problema para Rousseau. Rousseau le reconoce a la razón esa facultad (Rousseau, 2010, 30), el problema que plantea dicho sistema universal para el ginebrino es que no permite fundar la obligación de actuar con justicia. El problema ético político para Rousseau no reside en la definición de la justicia sino en cómo unir la sociedad a partir de criterios de justicia (Bernardi, 2007). En otros términos, la cuestión que ocupa a Rousseau es la constitución del lazo social, no la definición de la norma, las condiciones de la obligación política y moral, no la definición del sistema de reglas. Las reglas y las normas derivarán de las condiciones de la obligación. La voluntad general determinará las reglas de lo justo y las condiciones de la obligación en el plano político, la conciencia lo hará en el plano moral. Para no ser una quimera la obligación moral deberá lograr "el acuerdo amable de la justicia y la felicidad" (Rousseau, 2010, 32). En otras palabras, la moralidad deberá encontrar en el *amor de sí* las reglas de lo justo y las condiciones de la obligación. Veremos que este acuerdo no es posible sin la razón. Rousseau no renuncia a la razón, simplemente abandona la ficción del universal.

En la *Profesión de fe*, luego de una serie de observaciones sobre los sentimientos humanos el Vicario define a la conciencia como un principio *innato* de justicia y de virtud, a partir del cual juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas independientemente de nuestras máximas (Rousseau, 1969, 598). A partir de estas observaciones concluye que "el amor a lo bueno y el odio a lo malo son en nosotros tan naturales como el amor a nosotros mismos" (Ídem., 599). Un poco más adelante aclara que los actos de la conciencia son juicios que provienen "de dentro nuestro" (Ídem.), son por lo tanto tan naturales como el amor de sí. La referencia al innatismo debe ser comprendida a partir de la referencia al amor de sí. El Vicario explicita esta relación cuando concluye que el impulso de la conciencia nace del sistema moral formado por la doble relación a sí y a sus semejantes (Ídem., 600). El impulso de la conciencia, antes definido como innato, ahora es el resultado del "sistema" formado por una doble relación: la relación a sí mismo regida por *el amor de sí*, y la relación a los demás, regida por "otros sentimientos innatos relativos a la especie". La conciencia no es ni un sentimiento simple ni un sentimiento inmediato, supone la mediación de una

doble relación a sí y a los demás. Los sentimientos relativos a la especie no aluden a una inclinación natural a la sociabilidad. El *Discurso sobre la desigualdad* y el *Manuscrito de Ginebra* han mostrado que el hombre no es un ser social por naturaleza. Si Rousseau puede llamar innatos a los sentimientos relativos a la especie es porque "nacen" con el desarrollo de la sensibilidad moral que Rousseau llama sensibilidad o sentimientos relativos. Los sentimientos relativos a la especie van a requerir el desarrollo de la sensibilidad: "Mientras su sensibilidad [la del niño] queda acotada a su individuo, nada moral hay en sus acciones; es solamente cuando empieza a expandirse fuera de él que adquiere primero los sentimientos y luego las nociones del bien y del mal que lo hace verdaderamente hombre y parte integrante de su especie" (Rousseau, 1969, 501).

Es pues en el desarrollo de la sensibilidad que hay que buscar el origen de la conciencia moral. Las nociones del bien y del mal, tienen una historia. Se adquieren, no como aprendizajes o convenciones sociales sino a partir de la exposición a la relación al otro. Para que nazcan los sentimientos morales, la sensibilidad debe expandirse. Está expansión fuera de sí no se dirige al mundo físico como en la primera etapa de la educación del niño, sino hacia el otro y los otros. Esta exposición acontece con el despertar de las afecciones eróticas, cuando el amor de sí es confrontado al amor al otro: "El ojo se anima y recorre los demás seres; se empieza a sentir que no estamos hechos para vivir solos; es de esa manera que el corazón se abre a las afecciones humanas y se hace capaz de apego." (Rousseau, 1969, 501).

Sin el despertar erótico no hay moralidad en nuestras acciones porque somos propiamente indiferentes al otro. La capacidad de ser afectado por el otro adopta tres formas positivas: la piedad, la amistad y el amor. Nos detendremos en la piedad pues es en ella que Rousseau sitúa los sentimientos morales que dan origen al impulso de la conciencia.

La piedad en un sentido amplio es la capacidad de ser afectado por el dolor de otro ser vivo. En estado de naturaleza se manifiesta como repugnancia a ver sufrir un semejante, sea este un animal u otro hombre. En el *Emilio* en cambio, es definida como el primer sentimiento relativo del hombre. La piedad supone que se haya reconocido en el otro a un semejante primero, y la identidad de su dolor con nuestro propio dolor después. ¿La piedad en tanto sentimiento relativo y la piedad en el hombre de naturaleza son el mismo sentimiento? ¿En otras palabras, podemos hablar de sentimientos morales en estado de naturaleza? En estado de naturaleza el hombre, al igual que el niño, está solo. El otro no le hace falta. La piedad en estado de naturaleza no es un sentimiento

relativo. La piedad es definida como una *repugnancia*. La idea de semejante se extiende a cualquier ser vivo, no hay sin embargo relación al otro en tanto otro. La repugnancia resulta de una identificación sin alteridad y sin relación. La piedad en tanto sentimiento relativo supone en cambio el reconocimiento de la identidad en el seno de la alteridad, de suerte que no se sufre con el otro, sino que es la capacidad de ponerse en lugar del otro.

Si todo movimiento afectivo en el hombre expresa y manifiesta al *amor de sí*, ¿cómo conciliar el *amor de sí* que nos lleva a buscar nuestra satisfacción, y la piedad que nos pone en el lugar del que sufre? ¿La piedad consiste en un descentramiento que nos hace renunciar a la propia satisfacción en favor del otro? ¿Es la piedad la expresión de la conciencia moral del hombre?

La piedad en tanto primer sentimiento relativo precede la conciencia, es una relación de cercanía. En el *Emilio* Rousseau aclara que para devenir un sentimiento moral la piedad debe generalizarse. La piedad no se contrapone al amor de sí. Es amor a sí en el otro. En las primeras manifestaciones de la piedad el otro en quien el piadoso puede amarse es el semejante con quien tiene un vínculo de cercanía y de afinidad. El límite de la piedad en tanto sentimiento moral no reside en que es una manifestación más del amor de sí. El interés no anula la moralidad para Rousseau. La moralidad fundada en el amor de sí es siempre interesada. El problema que plantea la piedad a la moralidad es que restringe la expansión del amor de sí a lo conocido. El peligro radica en que, al limitar la expansión del amor de sí a lo conocido, la conciencia moral quede confinada a lo familiar, a lo cercano, no permitiendo ver al prójimo más que en aquél que es afín o parecido. Cuando la piedad restringe de ese modo la expansión fuera de sí, entonces Rousseau dirá que degenera en debilidad y deja de ser una virtud potencial para transformarse en "una preferencia ciega fundada únicamente en acepción de personas o sobre injustas prevenciones" (Rousseau, 1969, 508). Para que la piedad se transforme en un sentimiento moral hay extenderla sobre todo el género humano: "Para evitar que la piedad degenere en debilidad hay que extenderla sobre todo el género humano. En ese caso uno se entrega a ella sólo cuando es conforme a la justicia, porque la justicia es de todas las virtudes aquella que más contribuye al bien común de los hombres." (Rousseau, 1969, 508).

La conciencia moral en tanto sistema formado por la doble relación a sí y a los demás supone, por un lado, haber reconocido en el otro un semejante, y por otro lado, haber sufrido en él y por él. Los principios de justicia y de bondad que constituyen la

conciencia, se resumen para Rousseau en el precepto del Evangelio "actúa con los demás como quieres que actúen contigo". La fuerza vinculante de este precepto no radica en la sola razón, sino en el amor de sí movilizado por la piedad. En tanto principio racional no tiene fuerza vinculante, no obliga, pues la razón no puede dar razones que demuestren la ventaja de dicha acción, y aseguren la reciprocidad de los demás. "¿Cuál es la razón precisa para actuar con los demás como si yo fuera otro?" (Rousseau, 1969, 523). Esta observación que encontramos en una nota del *Emilio* retoma el problema que le plantea el hombre independiente al sabio en el *Manuscrito de Ginebra*. El precepto del Evangelio a diferencia del principio racional abstracto es un sentimiento que responde a "una necesidad del corazón humano" (Rousseau, 1969, 523). En nota Rousseau aclara en qué consiste ese sentimiento que suple a la razón: "[…] cuando la fuerza de un alma expansiva me identifica como mi semejante y me siento, por así decir, en él, es para no sufrir que no quiero que sufra, me intereso a él por amor a mí, y la razón del precepto está en la naturaleza misma que me inspira el deseo de mi bienestar donde quiera que me siento existir […]. El amor de los hombres que deriva del amor de sí es el principio de la justicia humana." (Rousseau, 1969, 523).

La conciencia deriva de la piedad en tanto y en cuanto requiere del sentimiento que nos expande hacia el otro. Para poder reconocer la validez del precepto hay que haber sentido la identidad de naturaleza que nos une a los demás gracias a la fuerza de un alma expansiva. Cuando puedo "sentirme existir" en el otro, "es para no sufrir que no quiero que sufra". La conciencia se distingue de la piedad en que es la generalización de ese sentimiento a toda la especie. La generalización supone la razón que compara y conoce las relaciones que unen al individuo con la especie y en particular con la sociedad en la que vive. La conciencia es nula, dirá Rousseau al arzobispo de Paris Christophe de Beaumont, en el hombre que no ha comparado nada y no ha visto las relaciones (*rapports*) que lo unen a los demás (Rousseau, 1969, 936).

La génesis de la conciencia moral que hemos esbozado hasta aquí nos permite medir la distancia que separa la moralidad para el ginebrino de un sistema de normas universales. La conciencia moral es un sentimiento interesado, reside en una *necesidad* del corazón humano que se siente existir fuera de sí. Este sentimiento no es pura espontaneidad, no se explica tampoco por el simple desarrollo de la piedad. Si la moralidad logra para Rousseau el acuerdo amable de la justicia y la felicidad, es porque expresa la expansión del amor de sí guiado por la razón. La razón no dicta normas, compara, mide, entiende relaciones. Es la razón que nos permite ponernos en el lugar

del otro. La razón no nos conduce por deber, sino porque nos permite ver las relaciones que nos unen a los demás. La razón rousseauniana relaciona. El ser moral o virtuoso es aquel que se comprende cómo ser relativo, conoce las relaciones que lo unen a los demás y a partir de ellas entiende sus deberes. Tomando una metáfora del *Emilio*, diremos que la conciencia dibuja una topología donde el centro vedado al individuo está ocupado por la especie. La conciencia dispone de los lugares de tal manera que la acción quede ordenada al interés común. Es lo que Rousseau llama justicia.

Si la moralidad es el resultado del acuerdo amable de la felicidad y la justicia, ¿por qué no se puede ser virtuoso sin religión? Una primera respuesta puede encontrarse en la necesaria relación entre moralidad y razón. La conciencia es nula en quien no compara, no mide, no conoce las relacione que lo unen a los demás. En ese caso la religión aparece como suplemento de la razón para la conciencia moral. Es la función de la religión civil que exige del ciudadano un sentimiento de sociabilidad. Pero la religión más que un suplemento a la razón es para el ginebrino fuente de consuelo y esperanza de felicidad. La religión aparece asociada a la virtud cuando la justicia y la felicidad no se pueden conciliar. La religión ofrece al amor de sí la satisfacción que la acción justa le niega en el presente, cuando por ejemplo la defensa de la patria exige el sacrificio de la vida. La religión ofrece a la virtud el deleite que el presente le niega, como nos lo enseñan las palabras que Julia, señora de Wolmar, en su lecho de muerte escribe al amante de antaño, Saint-Preux: "No, no te dejo, voy a esperarte. La virtud que nos separó en la tierra nos unirá en la estancia eterna. Muero en esa dulce espera: demasiado feliz de comprar al precio de mi vida el derecho de amarte siempre sin crimen y decírtelo una vez más." (Rousseau, 1964, 743).

En la fe en el más allá se desata, para Julia, la contradicción que en su vida se impuso entre el deleite amoroso y la virtud. En la eternidad que la religión promete se puede ser fiel al marido y amar al amante. En la creencia sincera y apasionada en la vida eterna se resuelve la contradicción entre el deber y la felicidad. Julie entregará al marido, abierta, la carta para el amante. Permitiéndonos un desliz spinoziano diremos que en Dios la expansión del amor de sí es infinita…

Rousseau rechaza la idea de sacrificio asociada a la virtud. No desconoce sin embargo que la virtud es a veces un combate. Entonces la virtud requiere fuerza. Esa fuerza hace del virtuoso un héroe capaz de renunciar a la satisfacción del amor de sí. Rousseau admira el heroísmo sin dejar de sospechar su insensatez. Renunciar al amor de sí no deja de parecerle una locura… El ginebrino buscará a lo largo de sus textos el

acuerdo amable de la justicia y la felicidad, y permanecerá a lo largo de toda su obra a igual distancia de los teólogos como de los *philosophes*.

Bibliografía

Bernardi, Bruno (2007) *Le principe d'obligation*, Paris, Vrin.

Israel, Jonathan (2017) *Une révolution des esprits. Les lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne*, Marseille/Paris, Agone, trad. Matthieu Dumont y Jean-Jacques Rosat.

Rousseau, Jean-Jacques (1964) *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, en Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, Paris, Pléiade-Gallimard, vol. II (nosotros traducimos).

_____ (1967) Lettre â D'Alembert, Paris, Garnier-Flammarion.

_____ (1969) *Émile*, en Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, Paris, Pléiade-Gallimard, vol. IV. (nosotros traducimos).

_____ (2010) *Du contrat social*, Paris, Honoré-Champion.

La Conciencia como mediación entre Naturaleza y Espíritu. De la fenomenología de la conciencia a la fenomenología del espíritu

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

1. La temática de la conciencia en la época de Jena

El contexto: Hegel llegó a Jena en enero de 1801 con el ánimo de convertirse en un filósofo sistemático. En julio de ese mismo año publicó su primer ensayo reconocido: *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. Mientras tanto, preparaba su tesis de habilitación y se disponía a conseguir un cargo docente en la universidad de Jena. Como apuntes para esas mismas lecciones, Hegel, elaboró una serie de bocetos que trazan la evolución y el desarrollo de su sistema especulativo, entre los cuales encontramos las primeras referencias a la dialéctica de la conciencia, ocupando un lugar no menor en su proyecto sistemático, prácticamente, desde el comienzo del periodo de Jena. Entre 1803 y 1804 dictó en esta universidad sus primeros cursos sobre *Filosofía de la Naturaleza* y *Filosofía del Espíritu,* de los que nos han quedado una serie de manuscritos incompletos. Entre 1804/05 y 1805/06 volvió a dictar estos y otros cursos y a reelaborar gran parte del material. Una mezcla de todos estos apuntes fue editada por J. Hoffmeister con el título de *Realphilosophie* I y II. No obstante, la última edición crítica de las obras completas ha separado y discriminado lo que corresponde a cada una de estas lecciones y otros escritos de la época reditándolas en tres tomos titulados *Jenaer Systementwürfe* I, II y III (GW 6, 7 y 8). El tema de la conciencia es central especialmente en la *Filosofía del espíritu* en el primer y el tercer volumen. Este último ha sido traducido al español por J.M. Ripalda con el título *Filosofía Real* (Ripalda, 2008). La parte que contiene la "filosofía del espíritu" del primer tomo ha sido más recientemente traducida por J. De Zan con el título *La Primera Filosofía del Espíritu* de Hegel (De Zan, 2017).

El título "*Esbozo de Sistema" (Systementwürfe)* es solo una estratagema de la editorial, la cual, por cierto, aclara que no pueden considerarse a estos escritos como un primer esbozo del sistema filosófico hegeliano sin tener en cuenta las notables

diferencias esquemáticas y terminológicas que existen entre las distintas versiones mencionadas y, sobre todo, con el sistema de la *Enciclopedia*. Sin desconocer o negar las sucesivas variantes, Ripalda, sin embargo, sostiene que a partir de estos escritos ya puede verse prefigurada la metodología propia del pensamiento especulativo de Hegel. "Esta sistemática rigurosa constituye una máquina que, desde el final de la época de Jena, cuando Hegel escribe la *Filosofía real*, repite constantemente su funcionamiento potente y apaciguador. Las diferencias que encuentra la filología entre la sistemática del final de Jena, la *Ciencia de la Lógica* y las clases berlinesas son relativamente secundarias". (Ripalda, 2008, XXIII). Secundarias o no las diferencias son ciertamente notables; y en cierto sentido también desconcertantes.[1] En efecto, en esta época Hegel ensaya tres esquemas de sistema diferentes, 1) uno basado en la teoría de "las potencias"; 2) un segundo basado en la articulación "Filosofía teórica y práctica"; y 3) una tercera organización basada en la "división de una parte A) *Existencia formal* de la conciencia, y una parte B) *Existencia real*, en la que no se trata ya de la conciencia sino del espíritu" (De Zan, 2017, 9).

A todas luces pareciera ser que el esquema que triunfa definitivamente a partir de la *Fenomenología* es el último de los tres mencionados. El mismo pude verse representado concretamente en el pasaje de las figuras de la Conciencia (*Existencia formal*), capítulos I, II y III (sección A) a las de la Autoconciencia del capítulo IV (Sección B), (*Existencia real* o el espíritu). En el esquema fenomenológico se pierden ciertamente algunas cosas de los primeros escritos, como por ejemplo un desarrollo pragmático, comunicativo e intersubjetivo, pero se gana ciertamente más profundidad especulativa y coherencia sistemática. Todo esto se debe a la introducción de un elemento puntual en el esquema: la *conciencia* (Bewusstsein).

a) La génesis del espíritu. Las primeras formulaciones hegelianas del concepto de espíritu en términos sistemáticos son apenas previas al *Systementwürfe* I; data del manuscrito redactado entre el invierno de 1802 y la primavera de 1803 conocido como el *Sistema de la Eticidad* (*System der Sittlichkeit*). El manuscrito contiene lo que junto con el artículo *Sobre el Derecho natural* (1802)[2] (que responde críticamente al escrito

[1] Para un estudio sobre la evolución, las divergencias y las similitudes entre los ensayos de sistema y el sistema de la Enciclopedia: Kimmerle, Heinz. *Das Problem Der Abgeschlossenheit Des Denkens: Hegels "system Der Philosophie" in Den Jahren 1800-1804*. Bonn: Bouvier, 1982. (HEGEL-STUDIEN -8)

[2] El texto fue publicado en 1802 en la revista filosófica que Hegel y Schelling editaban juntos (*Kritisches Journal der Philosophie)* con el título: "*Über die wissenschaftlichen Behandiungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*". Edición castellana, Hegel, Georg W. F (1979) *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho*

de Fichte (1796) *Fundamentos del Derecho Natural*),[3] se considera como el primer ensayo de exposición sistemática de la filosofía práctica de Hegel (*cf.* Harris, 1979, 3). Habermas, define al artículo *Sobre el Derecho Natural* como una "representación escénica de la tragedia de lo ético, que permite concebir la identidad del espíritu con la naturaleza" (Habermas, 1984, 45). Esta definición nos brinda ya una pauta importante para su comprensión. El tratamiento del concepto de espíritu, en línea con sus escritos de juventud (mal llamados teológicos), es principalmente ético-político y, consecuentemente, el concepto de conciencia que aparece vinculado a ello es el de una conciencia moral (*Gewissen*).

En el *Sistema de la Eticidad* Hegel quería mostrar como de algún modo lo que llamamos "*espíritu",* que en sus primeros escritos se "traduce" (en sentido figurado) por *eticidad o pueblo,* en el sentido etimológico del *ethos* griego, "brota" cual *Physis* de la naturaleza misma. Siguiendo el modelo teleológico de la antropología aristotélica que había sido reivindicado ya por Heder y toda la generación del *Sturm un Drang*, Hegel cree que se puede deducir la constitución del Estado partiendo de un desarrollo natural en el que la primera institución ética es "la familia". Se trata esa "*sustancia ética"* como la llamará más tarde Hegel y, que, Aristóteles ya la definía en la *Política* citando a Hesíodo y otros poetas como: *los que comparten el pan y la mesa* (Aristóteles, *Política*, L. I, 1252 b.). Las familias que se asocian unas a otras por beneficio mutuo para llevar adelante el intercambio que les permite solventar sus necesidades "*no cotidianas"* constituyen las primeras aldeas. A medida que las aldeas crecen en número se van estableciendo las primeras ciudades-estados y la vida social y política se complejiza. Hegel define a la familia como una unidad en sí misma, es más: "la familia como la suprema totalidad de que es capaz la naturaleza" (Hegel, 1983, 140), la familia es "la totalidad viviente o totalidad natural" (Hegel, 1983, 170).

A la familia le siguen dos estamentos más que son la burguesía comercial o sociedad civil, y el Estado. De este modo quedarían prefiguradas ya las tres esferas que componen la Filosofía del Derecho de1821, cuya unidad y totalidad el sistema maduro inscribe en lo que se denomina *Espíritu Objetivo*. Aunque Hegel todavía no lo define en

---

natural: su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho. Madrid, Aguilar, trad. D. Negro Pavón. Hegel, G. W. F. Werke 2. *Jenaer Schriften,* 434-530.

[3] Fichte, Johann Gottlieb (1994) *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, trad. J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera y F. Oncina Coves.

tales términos, para empezar a hablar de una "filosofía del espíritu" en general habrá que esperar a los años siguientes.

b) Un cambio de paradigma. Las lecciones de Jena dictadas en invierno de 1803/04 llevan por título "*Sistema de la filosofía especulativa*" y constan de dos grandes partes: 1- Filosofía de la Naturaleza 2- *Filosofía del espíritu*. Razonablemente esta última parte es lo que se ha denominado *"La primera Filosofía del espíritu"* de Hegel. (De Zan, 2017) El concepto de espíritu aparece ahora en un contexto diferente pero estrechamente vinculado. Mientras que en el *Sistema de la eticidad* no encontramos muchas referencias al concepto de conciencia teórica (*Bewusstsein*) y, sí, por el contrario, múltiples menciones al de consciencia práctica (*Gewissen*); en la *Filosofía del espíritu* vemos ahora como la conciencia en el primer sentido adquiere absoluto protagonismo.

Si confrontamos el *Sistema de la eticidad (1802/03)* con la *Filosofía del espíritu* (1803/04), más allá de los detalles en los que no vamos a entrar ahora, vemos a grandes rasgos que las ideas fundamentales que articulan el primer escrito son *naturaleza* y *espíritu.* Esto supone, en palabras de J. De Zan, "un cambio paradigma" respecto de las lecciones de 1803/04 "donde las ideas centrales son ahora conciencia y espíritu" (2017, 19-20). Cuando hablamos de "cambio de paradigma", entiéndase, no es algo que estemos inventando ni descubriendo nosotros, sino algo que ha sido señalado concretamente por aquellos que han estudiado en profundidad los escritos de esta época (*cf*. Honneth, 1997, 40, 45, 46; Pinkrad, 2002, 235; De Zan, 2017, 19-23; Harris 1979; Habermas, 1984, 40; Ricoeur, 2006, 233). "En los manuscritos de 1803-04 hay mucho más énfasis en la noción de "conciencia" que, en el *Sistema de la eticidad*, por ejemplo; pero las líneas de pensamiento son claramente las mismas" (Pinkard, 2002, 235). Se trata de pensar entre otras cosas la posible articulación entre naturaleza y espíritu. Y es en este punto concretamente que la conciencia desempeña un rol fundamental como mediación entre ambas cosas.

Con el viraje acontecido entre el *Sistema de la eticidad* y la *Filosofía del espíritu* comienza poco a poco a ganar cuerpo una teoría holística de la conciencia (*Bewusstsein*) como requisito previo e introductorio sin el cual no se comprendería el concepto de espíritu. "En el lugar de la teleología natural aristotélica, de la que todavía estaba impregnado el *System der Sittlichkeit*, penetra paulatinamente una teoría filosófica de la conciencia" (Honneth, 1997, 40).

Habermas se encuentra entre los autores que también han llamado la atención sobre esta *aparición* fenoménica de la *conciencia* como un nuevo sujeto genealógico del concepto de espíritu en los esbozos de 1803/04, cuya principal función es establecer la mediación entre una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu de un modo similar al de la *Enciclopedia* (Habermas, 1984, 41). El autor describe dicha mediación como un "tránsito" que se comprende más concretamente como un "paso de la „conciencia' al „espíritu'" (1984, 40).

Ciertamente, la noción de espíritu (*Geist*) sobre el que versan buena parte de sus Escritos de Juventud, que antes Hegel identificaba con la comunidad ética y el espíritu del pueblo (*Volksgeist)*, pasa ahora a estar identificada en su génesis casi inmediatamente con la conciencia (*Bewusstseins*) y su concepto (*Begriff*). El primer fragmento de la *filosofía del espíritu* comienza así:

> El espíritu, el éter absolutamente simple, ha retornado [zurückgekehrt] a sí mismo a través de la infinitud de la Tierra; este ser-uno de la simplicidad absoluta del éter y la infinitud existe en general en la Tierra; [aquí] se expande en la fluidez universal, pero su expansión se fija (o solidifica) como singularidades; y la unidad numérica de la singularidad, que para el animal es la determinación esencial, se convierte en algo ideal, un momento [de la totalidad]. El concepto del espíritu así determinado es la conciencia, como el concepto del ser-uno de lo simple y de la infinitud (1975, 265-6).

En el citado fragmento Hegel hace derivar al espíritu directamente a partir de la naturaleza. Contra toda metafísica Hegel afirma que el espíritu existe en la Tierra; vale decir, no, en un ámbito transcendente. La idea del todo como un sistema cerrado sobre sí mismo, como un círculo que contiene Filosofía de la naturaleza, del Espíritu y Lógica, sostiene Harris, ya estaba en estas primeras lecciones abriéndose paso hacia la formulación especulativa. En ese sentido el párrafo citado anticipa ya la relación entre *Lógica* o categorías como cantidad (cuando habla de "unidad numérica"), *Naturaleza* (referencias a elementos como el éter, el aire, la tierra) y *Espíritu* (identificado aquí ya con la conciencia). Así se esboza una cosmovisión que Hegel mantendrá luego, esto es: la idea de que el espíritu (inmanente en la Tierra) es el movimiento de "retorno" desde el extrañamiento en naturaleza a la identidad de su "ser-uno". Se trata de aquella unidad que luego se llamará *Espíritu absoluto* o *Idea*. Desde nuestro enfoque, lo interesante es que este movimiento del espíritu que retorna desde su enajenación y se reconoce en su ser-uno en oposición a lo otro de sí es la conciencia. Mostrar este movimiento de

retorno como un juego entre el conocer y el reconocer, implica desarrollar la relación entre naturaleza y espíritu, pero en especial entre espíritu y conciencia. Por eso, antes de finalizar el mismo fragmento Hegel vuelve a señalar dicha unidad entre conciencia y espíritu: "este concepto del espíritu es lo que se denomina conciencia" (1975, 275-6).

Podemos decir que, a diferencia de los escritos juveniles, entre 1803 y 1804 la temática de la *conciencia* comienza a aparecer con bastante centralidad en el pensamiento de Hegel y, continúa desarrollándose durante los siguientes años, hasta llegar a ocupar la posición dominante que todos conocemos adquiere en la *Fenomenología* de 1807 cuyo título original pensaba ser precisamente el que ahora lleva por subtítulo: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*.

La clave para comprender cómo es que una *Filosofía del espíritu* deviene finalmente en semejante ciencia de la experiencia de la conciencia, esto es, en una *Fenomenología del espíritu,* se encuentra en varios pasajes de estas lecciones; pero en ninguno de manera tan explícita como hacia el final del Fragmento 17. Allí Hegel sostiene lo siguiente: "al conocer *la organización del espíritu* estamos conociendo a la de la conciencia" (1975, 271).

Es fácil comprender lo que esta proporción implica en términos especulativos. Conociendo la formidable capacidad de invertir el carácter general de la cosa que tiene por naturaleza la dialéctica hegeliana esto mismo significa especulativamente también lo contrario, vale decir: *que al conocer a la conciencia estamos al mismo tiempo conociendo al espíritu*. En efecto, qué otra cosa representa *La ciencia de la experiencia de la conciencia*, sino una *Fenomenología del espíritu*.

Esta íntima relación que existe entre conciencia y espíritu implica que al conocer la estructura del espíritu estemos de alguna manera concienciando a la conciencia y, viceversa; que al conocer la estructura de la conciencia estemos conociendo la organización del espíritu. Esta última posición es, sin ir más lejos, la tesis de lectura que va a sostener Habermas respecto de la *Filosofía del espíritu* de 1803/04.

Habermas sostiene que en estos años Hegel estaba intentando, a través de estas lecciones, sentar "la base del proceso de formación del espíritu" desde una "concepción sistemática que luego sería abandonada" (Habermas, 1984, 12). Su tesis se resume en la idea de que "no es el espíritu el que en su movimiento absoluto de reflexión sobre sí mismo, se manifiesta, además, en otras cosas, en el lenguaje, el trabajo y la relación ética, sino que es precisamente la relación dialéctica de simbolización lingüística, de trabajo y de interacción la que determina le concepto de espíritu" (Habermas, 1984, 12).

El espíritu es entonces el resultado de un juego dialéctico que vincula las categorías de *trabajo, lenguaje* e *interacción*. "Solo cuando tómanos *conjúntame* estos tres modelos dialecticos básicos de la conciencia existente se nos hace transparente el espíritu en su estructura" (Habermas, 1984, 12).

Dicha tesis significa que en la primera *Filosofía del espíritu* Hegel ya sostenía que solo a través de la estructura de la conciencia podemos llegar a comprender al espíritu, esto es, de hacerlo patente, manifiesto, en el sentido fenoménico del término. Esto tiene ciertamente toda una serie de consecuencias lógicas cuyas conclusiones Habermas no ha llegado condensar. Si bien Habermas percibe que la temática de la conciencia en las lecciones de 1803/4 representa una novedad respecto del Sistema de 1802/03, este cambio de paradigma introduce sin embargo una "diferencia fundamental" no solo entre ambos escritos, sino lo que es ya decir mucho más: frente a "todo el idealismo alemán que lo precede". La novedad, concretamente, "reside en que Hegel ensaya ya en este escrito un método fenomenológico (en el sentido de la *Fenomenología del espíritu* de 1807) que puede llamarse también reconstructivo (en el sentido de las condiciones de posibilidad) del proceso real de la formación de la ciencia del espíritu en el mundo" (De Zan, 2017, 23). Se trata evidentemente de una especie de argumento transcendental que meza cuestiones de epistemología y ontología con teoría social, antropología e historia, de las que el Hegel especulativo de los años siguientes ha sacado un enorme provecho. "El método no es puesto a priori por el entendimiento, sino que reconstruye el proceso inmanente a la cosa misma y al desarrollo de los momentos del proceso evolutivo de la propia conciencia" (De Zan, 2017, 23). Todas cuestiones en última instancia sobre las que versa *la Fenomenología del espíritu* de 1807.

En síntesis, y a modo de conclusión, podemos decir que, con la introducción del tema de la conciencia en la *Filosofía del espíritu*, precisamente como una especie de articulación mediadora entre naturaleza y espíritu, entre 1803 y1806, Hegel pasa de concebir una fenomenología *de la conciencia* a concebir una fenomenología *del espíritu,* tema que será evidentemente expuesto y reformulado nuevamente en la obra de 1807.

Bibliografía

Aristóteles (2005) *Política,* Buenos Aires, Losada, intr., trad. y notas María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo.

De Zan, Julio (ed.) (2017) “Introducción”, en Hegel, G. W. F., *La Primera Filosofía del Espíritu*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Habermas, Jürgen (1984) “Trabajo e Interacción”, en *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido.

Harris H. S. (1979) “Hegel’s System of Ethical Life: An Interpretation”, en Hegel, G. W. F., *System of Ethical Life” (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, New York, State University of New York, edited and translated by Harris H. S., & Th. M. Knox.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975) GW 6: *Jenaer Systementwürfe I*. Hg. v. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle.

_____ (1979) *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural: su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*, Madrid, Aguilar, trad. Dalmacio Negro Pavón.

_____ (1983) *Sistema de la eticidad.* Madrid, Editorial Nacional, D.L., trad. Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria.

Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales,* Barcelona, Crítica, trad. Manuel Ballestero.

Pinkard, Terry (2002) *Hegel. Una biografía,* Madrid, ACENTO, trad. Carmen García-Trevijano Forte

Ricoeur, Paul (2006) *Caminos del reconocimiento: tres estudios,* México, FCE, trad. Agustín Neira.

Ripalda, José María (ed.) (2008) “Introducción”, en Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofía Real*, México, FCE.

Lecturas en clave gnoseológica:
Spinoza y la Carta sobre el Infinito

Antonieta García Ruzo (UBA–CONICET)
agarcia@bedes.com.ar

El presente trabajo se inscribe en el marco de una investigación doctoral sobre la problemática relación entre infinito y finito en la ontología spinoziana. Esta investigación, que surgió como meramente ontológica, fue lentamente perfilándose hacia el problema gnoseológico, hasta llegar al punto de sostener que ningún análisis que se pretenda serio sobre la metafísica spinoziana puede dejar de concebir el componente gnoseológico como un factor esencial a tener en cuenta. Sobre la base de esta convicción, este trabajo buscará discutir con aquellas lecturas que dejen de lado el aspecto del conocimiento humano a la hora de abordar el planteo ontológico de Spinoza, y brindará una lectura en clave gnoseológica que pretende ampliar la mirada para brindar una solución lo más spinozista posible a la cuestión.

El problema de la relación entre lo infinito y lo finito en Spinoza ha sido largamente discutido por los intérpretes y comentadores de su obra. Que Spinoza plantee un monismo sustancial y que, a su vez, insista en la distinción entre ciertos conceptos que dan lugar a la dualidad, como son Sustancia-modos, infinito-finito, eternidad-duración, ha generado confusión y dado lugar a una pluralidad de lecturas encontradas.

Entre estas lecturas se hallan aquellas que pueden llamarse platonizantes. Éstas ven en la dualidad conceptual spinoziana una distinción real y, como consecuencia, no dudan en postular dos estratos del ser, dos ámbitos de lo real que se distinguen esencialmente: por un lado, la causa, lo infinito, la Sustancia, Dios, lo eterno, lo necesario, las esencias. Por el otro, como efecto distinto y, por momentos, opuesto, lo finito, las modificaciones, lo contingente, lo que dura, las existencias.[1]

En la vereda contraria, se encuentran las lecturas anti-platónicas que han dominado la escena en los últimos años. Podríamos nombrar como fuertes exponentes de éstas a estudiosos como Laerke, Morfino o Giancotti, entre muchos otros. Estos

[1] Esta corriente se ve expresada, entre otros textos, en los siguientes: Viljanen (2011), Scribano (2008) y Garrett (2009).

autores defienden, en una línea deleuziana, la univocidad del ser spinoziano, afirmando que no hay más que un mismo proceso de causalidad, expresión o existencia de la Sustancia y sus modos, y negando así cualquier tipo de trascendencia o dualismo.

El presente trabajo, si bien comparte un suelo común con estas últimas lecturas, pretende mostrar en qué sentido el análisis que ellas realizan termina por ser insuficiente a la hora de pensar el lugar de la dualidad en el sistema. Las interpretaciones anti-platónicas, en su oposición férrea a cualquier separación, distinción, división, terminan por caer en el error contrario que las dualistas. Es decir, pretenden fundar la unidad ignorando por completo la dualidad que se cuela permanentemente en los textos, haciendo a un lado las distinciones que Spinoza explicita una y otra vez a lo largo de su obra.

En este sentido, nuestra hipótesis sostendrá que, definitivamente, para Spinoza no es lo mismo la Sustancia que las modificaciones. Ni lo infinito que lo finito. Ni la duración que la eternidad. Y que sería necio insistir en lo contrario. Ahora bien, lo que defenderemos es que estas distinciones lejos de ser ontológicas, son gnoseológicas, son introducidas por nuestro modo de acceder a lo que es. Es decir, que estas distinciones no son reales, sino del entendimiento humano.

Para la demostración de dicha tesis, el presente trabajo se circunscribirá exclusivamente a la Epístola XII, también conocida como Carta del infinito. En esta misiva, con fecha del 20 de abril de 1663 Spinoza responde a su corresponsal, Lodowijk Meyer, ciertas cuestiones esenciales acerca del problema que nos compete.[2]

La elección de esta epístola responde a dos cuestiones fundamentales. Por un lado, a la convicción de que en ella Spinoza es extremadamente claro acerca del tema del infinito, que ya en esa época estaba generando problemas entre sus lectores. El formato de escritura epistolar permite a nuestro filósofo expresarse en otra clave, más directa, más coloquial, más franca y abierta. Por el otro, a la relevancia que el propio filósofo le da, que se aprecia en su extensión y meticulosidad en el desarrollo del tema. Tanto, que Atilano Domínguez llega a decir que esta carta (y lo mismo ocurre con la VI) puede pensarse más bien como un artículo, no sólo por su volumen y contenido, sino también porque parece haber circulado en diversos grupos (Domínguez, 1988, 14).

[2] Vale aclarar que para este momento nuestro filósofo estaba ultimando los detalles de la primera obra que publicaría en su vida y que saldría ese mismo año: *Principios de filosofía de Descartes* (justamente con Meyer como su editor y prologuista), junto con su fundamental Apéndice titulado "Pensamientos metafísicos". También podemos especular con la posibilidad bastante probable de que varios fragmentos de lo que será luego la *Ética* circularan ya por su círculo más íntimo.

Epístola XII

Ya en las primeras líneas de la Epístola, Spinoza expone lo que para él será la causa de la confusión que reinó en relación al tema del infinito. No sin un dejo de tedio o fastidio, nuestro filósofo expresa algo que para él parece ser evidente: el tema del infinito se ha vuelto difícil e inextricable porque sus lectores no lograron distinguir entre "lo que podemos solamente entender pero no imaginar, y lo que también podemos imaginar" (Ep. 12, 54). Esta, según Spinoza, es la causa de todas las confusiones. A continuación establece que "si hubiesen tenido en cuenta esto [...], nunca se hubieran visto agobiados por una multitud tan enorme de dificultades. Pues entonces, hubiesen comprendido claramente cuál infinito no se puede dividir en partes ni puede tenerlas y, por el contrario, cuál puede tenerlas, sin contradicción" (Ep. 12, 54-55). Así, desde el inicio, nuestro filósofo relaciona de manera fundamental el problema del infinito con el problema del conocimiento. Las dificultades surgen de no poder distinguir entre imaginación y entendimiento.

Spinoza describirá en EIIP40 el tipo de conocimiento que nos brinda la imaginación y aquel que nos posibilita el entendimiento. Sobre la primera dirá que es la que comprende "a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento" (EIIP40Esc2). También incluirá dentro del conocimiento imaginativo aquel que obtenemos por signos: cuando a partir de oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas. Llamará a esta manera de conocer "conocimiento del primer género, opinión o imaginación" (EIIP40Esc2). La razón y el entendimiento estarán relacionados con el segundo y tercer géneros de conocimiento, respectivamente. El segundo género nos pone en contacto con las "nociones comunes y las ideas adecuadas de las propiedades de las cosas". A este modo de conocer Spinoza lo llamará razón (EIIP40Esc2). El tercero, nos permite progresar a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (EIIP40Esc2). Esta última manera de proceder está a cargo del entendimiento y es identificada con la ciencia intuitiva.

Volviendo a nuestra carta, Spinoza afirma que el problema del infinito se basa en no saber diferenciar entre estos distintos modos de acceso del hombre al mundo, a lo real, a la Naturaleza. No es lo mismo el acceso de la imaginación, parcial, mutilado, que

tiene como consecuencia la falsedad (EIIP41),[3] que el del entendimiento, que me permite una comprensión verdadera y completa. Parece entonces que el problema muda de ser ontológico a ser un problema del conocimiento, un problema gnoseológico. ¿Será que las dualidades Infinito-finito, eternidad-duración, esencias-existencias no son más que distintas perspectivas acerca de lo que es, es decir, no reales? Esta es nuestra apuesta.

Luego de esta breve introducción, en la que Spinoza ya deja establecido el problema y su solución, se dedica a clarificar, justamente, como cuestión ineludible para la eliminación de todas las dificultades, cuatro conceptos esenciales: sustancia, modo, eternidad y duración. Respecto de la primera, establece "que ninguna sustancia puede ser entendida sino como infinita" (Ep. 12, 55). Y esto nos hace pensar que hemos dado con aquello que podemos "entender, pero no imaginar": la Sustancia. Este entender, implica concebirla en su verdad, es decir, como infinita.

Lo que sucede con los modos es cosa distinta. Acerca de estos dice: "[a] las afecciones de la sustancia [...], aún cuando existan, las podemos pensar como no existentes; de donde se sigue, además, que si tenemos en cuenta solamente la esencia de los modos y no el orden de toda la naturaleza, del hecho de que ahora existen no podemos inferir que los mismos existirán o no después, ni que han existido o no han existido antes" (Ep. 12, 55). Parece que los modos podemos pensarlos de otra manera, no mediante el entendimiento, sino más bien de un modo imaginativo. Es decir, sin tener en cuenta el orden de toda la naturaleza, sino sólo la perspectiva modal. Esto suena a parcialidad, a abstracción, a limitación. Es lo que nos permite pensarlos como no existentes, es decir, como contingentes o posibles. En resumen, a los modos "también podemos imaginar[los]".

Lo que establece Spinoza a continuación, relaciona de modo directo la dupla Sustancia-modos con la de eternidad-duración, y es de una claridad y precisión asombrosas. Allí nuestro autor dice, inmediatamente después de la distinción que ha establecido entre sustancia y modos:

> [d]e donde consta claramente que nosotros concebimos la existencia de la sustancia como absolutamente diferente de la existencia de los modos. De lo cual nace la diferencia entre eternidad y duración. Pues, por medio de la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, pero la sustancia sólo podemos explicarla por medio de la eternidad, esto es, la fruición infinita de existir o de ser (Ep. 12, 55).

[3] Allí dice: "[e]l conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente".

En este párrafo Spinoza reemplaza los conceptos "pensar" y "entender" por el de "concebir", que será utilizado incontables veces a lo largo de su obra central, la *Ética.* El sentido es, sin embargo, el mismo. El modo de pensar, concebir, explicar, comprender, entender, percibir o conocer lo real es lo que parece ser susceptible de ser dual. Este párrafo hace patente la diferencia entre lo real y mi acceso a ello, entre ontología y gnoseología: lo infinito y lo finito, lo eterno y lo durable, dejan de ser estratos del ser para pasar a ser las notas con las que mi conocimiento aprehende la Naturaleza. O la capta como Sustancia, y la entiende como infinita y eterna. O la imagina, y entonces la divide en modificaciones separadas, finitas y durables.

La eternidad y la duración, que según las lecturas platonizantes eran expresiones de distintos estratos del ser, y que según los anti-platónicos eran lo mismo, acá se resignifican de una manera coherente con todo el sistema: son perspectivas sobre lo real. La distinción se mantiene, pero para resignificarse. Más spinozista, imposible.

En la misma línea se encuentra la respuesta a una auto-objeción que se plantea el propio Spinoza, y que utiliza para volver sobre el mismo punto: la distinción entre imaginar y entender. Nuestro autor se pregunta ¿por qué, si la Sustancia es infinita y una, la concebimos como compuesta de partes? ¿Por qué "somos tan propensos, por impulso natural, a dividir la sustancia extensa"? O, dicho en otras palabras, ¿Por qué concebimos las cosas como limitadas, parciales, divisibles? El propio Spinoza explicita:

> [...] a esto respondo que la cantidad puede ser concebida por nosotros de dos modos: a saber, abstracta o superficialmente, conforme la tenemos en la imaginación con ayuda de los sentidos; o como sustancia, lo que ocurre por medio del entendimiento. Y así, si consideramos la cantidad según es en la imaginación, cosa que sucede muy a menudo y muy fácilmente, se la hallará divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Pero si la consideramos según es en el entendimiento, y se la concibe tal cual es en sí, lo que ocurre muy difícilmente, entonces, como lo he demostrado suficientemente antes, se la hallará infinita, indivisible y única (Ep. 12, 56).

Y acá Spinoza va, incluso, un poco más allá, utilizando el término "Sustancia" para describir un modo de concebir las cosas. Así, entender, concebir como sustancia, y concebir como infinito, indivisible y único, se refieren a lo mismo: un modo de pararse frente al mundo. Aquel que nos pone en contacto con la verdad.[4]

[4] Por esta razón, la *Ética* insistirá a lo largo de todas sus páginas, y en mayor medida en la quinta parte, en la necesidad de concebir las cosas según el segundo, y más fundamentalmente, según el tercer género de conocimiento. Y en lo transformador del conocimiento para el hombre.

Ahora bien, me interesa que nos detengamos aquí en una objeción dualista que podría perdurar. ¿Quiere decir Spinoza que a los modos sólo podemos imaginarlos y a la Sustancia sólo entenderla? ¿Hay que volver a dividir lo real en dos? A un lado la realidad modal que sólo es susceptible de ser comprendida como limitada, parcial, y durable; al otro la realidad sustancial que sólo puede entenderse como infinita, ilimitada y eterna. Nos parece que no. Y la expresión de esta negativa está establecida desde el principio de la Epístola. Spinoza atribuye la confusión en relación al infinito a que sus lectores no lograron distinguir entre "lo que podemos solamente entender pero no imaginar, y lo que también podemos imaginar". A los modos también los podemos imaginar. Es decir, no sólo los podemos imaginar, sino que los podemos entender. Y esta es la verdadera apuesta spinozista, lograr concebir las modificaciones, lograr concebirnos, como eternos. Entender el modo por el cual fluimos desde la eternidad.

Es concluyente, en relación a esto, lo que nuestro filósofo dice a continuación, acerca de nociones de la imaginación como "la medida, el tiempo y el número":

> [p]ues, como son muchas las cosas que de ninguna manera podemos aprehender con la imaginación, sino sólo con el entendimiento, como la sustancia, la eternidad, y otras; si alguien intentara explicar esas cosas con nociones de esa índole (la medida, el tiempo, el número), que son meros auxiliares de la imaginación, no haría otra cosa que esforzarse en delirar con su imaginación. Y tampoco podrán comprender jamás rectamente los modos mismos de la sustancia, mientras se confundan con tales entes de la razón o auxiliares de la imaginación. Pues cuando hacemos eso los separamos de la sustancia y del modo por medio del cual fluyen de la eternidad; sin los cuales, sin embargo, no pueden ser entendidos rectamente (Ep. 12, 57).

Creemos que acá se halla el verdadero espíritu spinozista. Concebimos rectamente a los modos cuando los entendemos, cuando accedemos a ellos por medio del entendimiento. Cuando no los pensamos como separados ni nos es posible pensarlos como inexistentes, sino cuando captamos lo necesario que hay en ellos. Es decir, cuando comprendemos el modo en que ellos son infinitos y eternos. Sólo en ese momento logramos acceder, a partir de ubicarnos en el género adecuado de conocimiento, a la absoluta univocidad del ser.

Bibliografía

Domínguez, Atilano (1988) “Introducción”, en Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, pp. 7-55.

Garrett, Don (2009) “Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal”, en Koistinen, Olli (ed.), *Cambridge Companion to Spinoza’s* Ethics, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 284-302.

Spinoza, Baruch (1925) *Opera*, Gebhardt, Carl (ed.), Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, Carl Winters.

Scribano, Emanuela (2008) *Guida alla lettura dell’Etica di Spinoza*, Roma/Bari, Laterza Editori.

Spinoza, Baruch (2007) *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, trad. Oscar Cohan. (Ep.).

_____ (2016) *Ética*, Madrid, Alianza, trad. Vidal Peña. (E).

Viljanen, Valtteri (2011) *Spinoza’s Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press.

El lenguaje de la controversia en Leibniz: diálogo, pluralismo y Característica Universal

María Mercedes Godoy (UNR)
memeg96@gmail.com

1. Introducción

En este trabajo me propongo presentar algunas de las implicancias argumentativas del proyecto leibniziano de una *Característica Universal*. En sus escritos Leibniz se limita a proponer y sugerir la elaboración de este sistema y se refiere específicamente a su utilidad en el ámbito del conocimiento y la ciencia. No obstante, su interés por la elaboración de la *Característica* encuentra asidero también en el espacio de la política y la discusión de razones en general, en tanto medio para establecer un terreno lingüístico común en las discusiones, ya sean políticas, religiosas o morales. Ante la común falta de un *criterio* que permita realizar un balance entre las alternativas en pugna, el autor esboza, a partir de este instrumento, un primer intento de una lógica probabilística y apuesta por un diálogo fundamentado y plural entre las perspectivas en pugna, sin rehuir el compromiso con la argumentación, el disenso y el balance de las mismas.[1]

En lo que sigue analizo esta relación posible en los argumentos desarrollados fundamentalmente en dos escritos: *Historia y elogio de la lengua o característica Universal*, y *Para una balanza del derecho*, a fin de presentar algunas consideraciones normativas generales consideradas por Leibniz como condiciones de todo diálogo y disputa posibles.

2. El proyecto de la *Characteristica Universalis*

La presentación más general del proyecto leibniziano de una Característica Universal parte de la premisa de que todo objeto de conocimiento humano puede ser, en último término, descompuesto y reducido a un conjunto mínimo de *caracteres* o

[1] Para un tratamiento más profundo de la cuestión, ver Dascal (2006).

*número*s *característicos*. Es a partir de estos elementos simples y últimos que sería posible obtener, por combinación, un nuevo tipo de términos complejos que, dispuestos según el orden natural de las cosas, agoten la totalidad de las verdades conocidas y permitan, a su vez, ir más allá de ellas mediante un método aritmético para juzgar o razonar sobre nuevas verdades descubiertas.

La *Characteristica Universalis* se propone así elaborar, en un mismo sistema, una *ars inveniendi* y una *ars iudicandi*. El arte característico consistiría en conformar y ordenar los caracteres en nomenclaturas de complejidad ascendente, hasta lograr que se correspondan con la relación que mantienen entre sí los pensamientos, que expresan a su vez el orden de las cosas. Si, como sostiene Leibniz, nada existe que no admita número, la aritmética podría ser la base de esta "estática universal", mediante la cual proceder con la certeza de que partiendo de partículas simples y operando mediante demostraciones se arribará siempre a conclusiones válidas, al modo de una verdadera axiomática de todo el saber.

Esta especie de omnipresencia del número, "casi como una figura metafísica" (GP, VII, 184), se verifica para el filósofo en los reiterados intentos humanos por hallar una notación numérica que permitiera desentrañar el orden y conexión de todas las cosas.[2] Disponemos, además, como prueba de la viabilidad de estos intentos, de la aritmética y el álgebra, cuyos éxitos parecen advertir la estructura analítica del universo y de su expresión, el pensamiento. Por último, Leibniz sostiene que la existencia lógica de clases de nociones simples o principios irreductibles en todo ámbito del conocimiento humano y en todo lenguaje histórico, permiten deducir que existe un isomorfismo entre pensamiento y realidad, en el que las unidades mínimas de nuestro pensamiento se corresponden finalmente con las unidades mínimas de las cosas.

Esta traducción posible se deriva así de dos condiciones. La primera es la existencia efectiva de un orden y conexión de las cosas que no se halla sujeto al modo en que pueden o no ser conocidos por la razón humana. La segunda que, a su manera, todos los sistemas de signos elaborados, ya sean las lenguas convencionales[3] o los lenguajes más sofisticados, como la aritmética o el álgebra, han expresado con regularidad invariable esas mismas conexiones, intercambiando únicamente los términos utilizados para representar cada elemento del sistema.

---

[2] Para un desarrollo de esta idea, ver Eco (1994).

[3] Para un tratamiento de Leibniz sobre esta cuestión, ver *El Análisis de los lenguajes*, de 1678 (1982, 180-184).

Más allá de la variación entre un sistema de signos y otro, tal como sucede entre las distintas lenguas, la relación de proporcionalidad que existe entre los caracteres y los objetos y los caracteres entre sí se mantendrá invariable, y esto en virtud de que *expresan finalmente las mismas cosas*. La *verdad* no se halla entonces en los signos empleados, sino en la conexión misma y la disposición de estos signos, del mismo modo que en el álgebra y en la aritmética las verdades solo dependen de reglas generales y fórmulas de transformación invariables, más allá de los signos, cifras, o sistemas de numeración empleados. La tarea a realizar sería simplemente el reemplazo de los sistemas de signos convencionales, sujetos a ambigüedad y error, por un "alfabeto de los pensamientos humanos, que mediante la combinación de las letras y el análisis de las palabras formadas podría describir y juzgar todas las cosas" (GP, VII, 185).

Sin embargo, la utilidad del ambicioso proyecto de formalización no se agota allí. Tras una exposición de estos beneficios, cabría esperar que Leibniz se detuviera, a la manera de Descartes, sobre su uso en la reconstrucción cabal del edificio del conocimiento científico en general. El texto sin embargo parece desviarse momentáneamente de los objetivos meramente epistemológicos para aterrizar, de improviso, en la arena de la discusión política.

Leibniz apunta, con un dejo de preocupación, la evidente falta de un criterio que permita *dirimir* en una discusión entre las razones expuestas por unos y otros interlocutores. A diferencia de lo que ocurre en la aritmética y la geometría, cuyos razonamientos y demostraciones se siguen con necesidad por medio solo del uso de la recta razón, en el plano de las disputas humanas no disponemos de ningún instrumento que nos permita inferir con absoluta certeza acerca de por cuál resolución optar en una controversia.

Desprovistos del auxilio del hilo mecánico que guía las demostraciones lógicas, nos vemos sometidos a una circularidad argumentativa bien conocida en toda discusión: "cuando alguien argumenta, el otro no examina el argumento sino que repite aquella pregunta general: ¿cómo sabes tú que tu razón es mejor que la mía? ¿qué criterio de verdad empleas?" (GP, VII, 188).

Dos personas involucradas en una disputa en estos términos se parecen para Leibniz a dos comerciantes que son acreedores mutuos, pero que no se deciden a resolver sus diferencias poniendo en común un registro de contabilidad de cuánto debe exactamente cada uno, exagerando en cambio sus méritos y deudas y abandonando la

discusión sin respuestas tras un intercambio de sentimientos más que de razones. "[y] no debemos sorprendernos —afirma Leibniz— de que esto suceda en la mayor parte de las controversias en que el asunto no está claro (es decir, cuando no se recurre a los números)" (GP, VII, 188).

La metáfora de los comerciantes y la balanza introduce la sugerencia que Leibniz tiene en mente de un método para sopesar y decidir cuáles alternativas son más beneficiosas que otras en determinadas circunstancias. Finalmente, la conclusión de que sería provechoso establecer un *terreno común* para las disputas se resuelve por la aplicación de la Característica a la demostración de la validez de los argumentos presentados y el cálculo de probabilidades que permita estimar qué opción es más viable dadas ciertas condiciones.

En este primer intento de solución la intención de Leibniz es aplicar rigurosamente las herramientas de la Característica. En primer lugar, retraduciendo los elementos presentes en los argumentos de cada interlocutor a los elementos mínimos del alfabeto característico, luego evaluando la corrección en la construcción de los razonamientos, y, por último, contrastando las alternativas presentadas en función de su *forma*.

La exposición de Leibniz, sin embargo, sugiere que esta aplicación operaría las conversiones de los argumentos a *razonamientos* simbolizados a partir de sus caracteres respectivos, sin descuidar el hecho de que, en materia de la vida práctica, a diferencia de las ciencias formales, solo puede realizarse una aproximación *probabilística* a la mejor de las alternativas de acuerdo a circunstancias. De este modo se evitaría caer en un rigorismo lógico que anule las diferencias entre las distintas posiciones, siempre y cuando cada una sea *formulada* de manera correcta.

El ejemplo que sigue inmediatamente se refiere a las controversias religiosas como espacio propicio para poner en marcha esta estrategia. La verdadera religión —el cristianismo—, afirma Leibniz es, frente a otras, máximamente conforme a la razón, y, por tanto, la sola exposición argumentativa de sus principios bastaría para suprimir la apostasía, de igual modo como los hombres no se resisten a las razones de la aritmética o la geometría una vez que las han comprendido.

Al margen de su contenido, el ejemplo ilustra la inmensa potencia resolutiva de la Característica y las incomparables ventajas que el filósofo le atribuye frente a la retórica, propia de la escolástica, o el estéril enfrentamiento pasional del ejemplo de los comerciantes. La Característica aportaría así a estos escenarios un terreno lingüístico

común, criterios claros para la formulación de argumentos, y un marco general para ponderar las razones esgrimidas por cada perspectiva en disputa.

Leibniz es consciente, no obstante, de la dificultad y hasta imposibilidad de este proyecto. Si bien anhela un medio para reducir toda disputa a un enfrentamiento de razones medibles por su forma y resolubles mediante un cálculo —la característica es una prueba de tal anhelo— reconoce que solo una lógica de lo *probable* o *verosímil*, cuya sistematización se echa en falta, permitiría determinar los grados de credibilidad y probabilidad de las argumentaciones en pugna.[4]

Resta mencionar algunas de las consideraciones hechas por Leibniz en *Por una balanza del derecho*, acerca de un método concreto que permita una aproximación lo más cercana posible a la verdad, y, a falta de la Característica, traslade al menos algunos de sus objetivos normativos a la discusión.

3. La utilidad de la lógica en *Por una balanza del derecho*

La tesis general de este escrito gira en torno a la propuesta de un instrumento que Leibniz denomina una *balanza logométrica*, cuya utilidad fundamental consistiría en proveer, para el caso específico de las disputas filosóficas, políticas o morales, de un modelo argumentativo similar al empleado por los jurisconsultos.

En estos contextos, lo que se echa en falta es una herramienta con la precisión y eficacia de las demostraciones matemáticas. El conflicto se agudiza, por otro lado, en tanto la diferencia entre el contenido de ambos es la misma que se da entre la demostración de verdades eternas y *necesarias*, y cuestiones humanas y *contingentes*. Es de esperar entonces que el filósofo recurra a modelos más concretos para delinear procedimientos que nos permitan avanzar en una discusión ateniéndonos al camino de la razón, único que nos permitiría aproximarnos a la *verdad común* que subyace a las posturas en pugna.

El proceso judicial, afirma Leibniz, es el único ejemplo del que disponemos en el que se ha intentado una aplicación del arte de la razón (la lógica), tal como han hecho los matemáticos en la demostración de cosas *necesarias*, a cuestiones *contingentes*, de mucha mayor relevancia y complejidad. Esto no significa que de hecho los procedimientos de la justicia sean infalibles o justos en toda regla. Más bien, Leibniz se

[4] Ver De Olaso (1970).

dedica en este escrito a trazar dos críticas que discurren de modo paralelo, y que permiten extraer, a modo de lineamientos generales y normativos, algunos principios para una *discusión* que conjugue *pluralismo* y *tolerancia* con *procedimientos* fiables o racionales, de aproximación a un acuerdo verdadero.

La primera crítica va dirigida hacia las disputas filosóficas, típicamente escolásticas, pero extensibles a cualquier ámbito de disputa intelectual académica. Aquí la crítica no se dirige a la *forma* de las discusiones, en la que el respeto por la argumentación bien estructurada y clara se da en toda regla según la silogística. El reclamo es más bien por el *contenido* poco fecundo que se discute, y que transcurre en interminables reuniones que producen el hastío de sus propios asistentes debido a la falta de conclusión, ante lo que muchos terminan abandonando o apresurando la resolución de los conflictos.

A esto se añade el que las disputas se ven muchas veces teñidas de estrategias retóricas o apelaciones a la autoridad que buscan más la aprobación del público que la exposición clara y la apertura a la crítica de los disputantes. Ilustrando esta situación Leibniz afirma: "Generalmente la autoridad y la elocuencia prevalecen como si fuera la razón, cuando la brevedad de la ocasión o la oscuridad y multiplicidad del asunto ha entorpecido el reconocimiento de la fuerza de las razones [...] Algunos no argumentan, sino que pronuncian arengas" (C, 213).

La segunda crítica se dirige hacia la actitud de considerar a la justicia como inmejorable y a sus procesos como infalibles. Si bien ha de tenerse en cuenta cuánta ventaja aporta el considerar su experiencia acumulada en el trato con controversias de la vida pública, no deberían por eso ignorarse los riesgos que conlleva, puesto que "nada es tan eminente que no esté expuesto al abuso" (C, 214). Una situación como esta se observa en los casos en los que una excesiva atención a las formas se da en detrimento de la consideración de las condiciones contingentes de cada circunstancia en particular. Otra es producida por la noción, equivocada para Leibniz, del derecho como discurso e institución inamovible: "[d]eclaro de buen grado que constantemente nos servimos de un derecho incierto y que a menudo necesitamos la obra de un nuevo legislador y que en el proceso de los juicios muchos puntos particulares exigen una reforma" (C, 374).

Propongo que, como conclusión de estas críticas, Leibniz estaría sugiriendo que el modo correcto de valorar ambas formas de la discusión sería atender a los elementos útiles que cada una de ellas puede aportar. Por un lado, el respeto de las formas válidas de la argumentación que guían (en principio) las discusiones intelectuales; por otro, el

trato directo con problemas relevantes para la vida práctica de los hombres, la atención a las condiciones probables y contingentes, así como la actitud de sopesar todas las pruebas y razones disponibles *antes* de pronunciarse por una resolución de mutuo acuerdo.

En la *Carta a Wagner* Leibniz manifiesta nuevamente su sorpresa y disgusto respecto del uso poco fecundo de la disputa formal, relegada a estas cuestiones escolares y de salón, y del hecho de que no se aplique la misma rigurosidad y atención a la resolución de los problemas que comprometen más directamente la vida de los hombres. Añade además una serie de consideraciones acerca del modo en que podría aplicarse la *balanza logométrica* (tan solo mencionada en *Por una balanza del derecho*) en las disputas fuera del ámbito jurídico.

En primer lugar, se ha de considerar la *forma* y corrección de los argumentos formulados por las partes, es decir, aun reconociendo las limitaciones de esta empresa, se ha de intentar que "los casos contingentes se sometan al máximo al yugo de la ciencia" (GP, VII, 526). De modo análogo al ideal de la Característica, esto implica asegurarse *antes* de iniciar cualquier discusión, el *manejo de un lenguaje común*. En otras palabras, la exigencia para cada parte sería la de exponer la propia postura del modo más claro, simple y accesible posible, evitando incurrir en argumentaciones contradictorias, rodeos innecesarios y el uso de estrategias que no tiendan a la mutua comprensión sino a la defensa acérrima de una postura consolidada.

Luego se deberán sopesar los grados de probabilidad de cada alternativa dispuesta. Aquí Leibniz introduce una distinción importante, siguiendo el tradicional *rationes non esse numerandas sed ponderandas* de Séneca. Las razones presentadas por cada disputante no deberán ser evaluadas en términos cuantitativos, es decir, sumando las pruebas aportadas hasta aproximarse lo más posible a una "prueba completa". Esto equivale a proponer que no se considere a la mera acumulación de razones como una prueba válida para dirimir una disputa, sino atender al modo en que ésta se halla formulada, aun cuando sea *una* sola razón de peso, si es creíble y en qué medida, y de qué modo aporta más o menos soluciones probables frente a la postura que discute.

Por último, Leibniz sugiere la elaboración de *modelos* que permitan guiar el razonamiento y el juicio del mejor modo posible. De esta forma se procedería como en todo arte, en que se parte del estudio de los modelos disponibles y mediante estos se adquiere la técnica y las reglas a las que atenerse en lo sucesivo, que se refinan luego con el aprendizaje y el ejercicio.

4. Consideraciones finales

A partir de este breve recorrido mi intención fue señalar algunas conexiones entre el proyecto de Leibniz de elaborar una *Característica Universal* y sus preocupaciones políticas y filosóficas en torno al mejor modo posible de entablar discusiones que tengan en cuenta el mayor número de perspectivas posibles y, a su vez, tiendan al mutuo acuerdo y tolerancia.

La posible aplicación dialógica de la *Característica,* tal como aparece en los escritos señalados, se obtiene finalmente más como la elaboración de una serie de prescripciones que guíen la discusión que como una fórmula matemática que anule el disenso y conquiste *a priori* una única verdad. La propuesta de una *balanza logométrica* podría ser considerada entonces, no como un instrumento de demostración y cálculo matemático, sino como un conjunto de sugerencias o principios normativos para toda discusión. Estos tendrían como horizonte más general el lograr un mutuo acuerdo por medio de la discusión racional, y como objetivos más específicos trabajar, en la medida de lo posible, sobre las diferencias surgidas de las mismas condiciones epistémicas inherentes al contraste entre perspectivas particulares

A su vez, la viabilidad del proyecto leibniziano adquiere su solidez no por un mero acuerdo de hecho, sino a partir de la misma estructura metafísica de un universo creado a partir de principios de máxima pluralidad y composibilidad, de los que se deduce una diversidad de perspectivas tendientes al mutuo acuerdo, donde cada una de ellas representa en alguna medida un modo válido y justificado de aproximación a la misma realidad y señala, para Leibniz, la garantía de un posible acuerdo final.

Bibliografía

Dascal, Marcelo (2006) *G.W. Leibniz: The art of controversies*, Dordrecht, Springer.

De Olaso, Ezequiel (1970) "Las reglas de la discusión filosófica en Leibniz", *Revista de Filosofía (La Plata)*, 2, pp. 7-20.

Eco, Umberto (1994) *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, trad. María Pons.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1875-1890) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Gerhardt, Carl I. (ed.), Berlin, Wiedmann, vol. 7 (1890) (GP).

_____ (1903) *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Couturat, Louis (ed.), Paris, Félix Alcan (C).

_____ (1982) *Escritos Filosóficos*, De Olaso, Ezequiel (ed.), Buenos Aires, Charcas, trad. Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso.

¿Qué tipo de experiencia sensorial puede tener una mente (cartesiana) descorporizada?

Matías Guirado (UBA)
matias.guirado.33@gmail.com

1.

Uno de los aspectos más discutidos de la filosofía cartesiana es la tesis (T) que afirma la posibilidad de que la mente subsista y piense en ausencia del cuerpo. Una inferencia rápida a favor de T aparece sugerida en la Segunda Meditación. El genio maligno podría inducirme a creer falsamente que tengo un cuerpo. Sin embargo no podría estar engañado al suponer que tengo una mente. Por ende podría ser una mente descorporizada.

Descartes ubica la percepción sensorial (o la sensación, en lenguaje más llano) entre los modos del pensamiento. Incluso en contextos como el argumento del *cogito*, donde la existencia del cuerpo ha sido puesta en cuarentena. Lo cual sugiere que una mente descorporizada podría experimentar sensaciones. Pero Descartes dice demostrar en la Sexta Meditación que la sensación supone la unión de mente y cuerpo. Y lo hace valiéndose de supuestos que implican que no podría tener las sensaciones que tengo de no mediar el aporte de algo diferente a la sustancia pensante que soy.

La pregunta que queda picando es si las mentes cartesianas *podrían* experimentar sensaciones en ausencia de cuerpos o si, por el contrario, el idealismo inmaterialista es una suposición transitoria que quedará reducida al absurdo con el avance de la investigación.

Mi objetivo es tratar de rastrear el origen de este interrogante y ver si revela una inconsistencia en la filosofía cartesiana. Critico de paso un famoso intento de explicar la tensión que surge al clasificar la sensación entre los modos del pensamiento (Cottingham, 1985).

2.

Inmediatamente después de llegar a la conclusión de ser una cosa que piensa, Descartes enumera una serie de modificaciones de esa cosa que dice ser. "Pero, ¿qué soy? Soy una cosa que piensa. ¿Qué es eso? Una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, no quiere pero también imagina y siente" (AT, VII, 28). El contexto invita a suponer que las facultades mencionadas son independientes del cuerpo. A esta altura de la investigación la *res extensa* sigue postrada bajo el yugo de la duda metódica. Esto, desde luego, no quiere decir que el sujeto que medita sea *sólo* una cosa que piensa. Pero el hecho es que tampoco ha rescatado aún al cuerpo propio (ni al resto de los cuerpos) de las garras del genio maligno. Y todo indica que las sensaciones son modificaciones vinculadas a afecciones del cuerpo.

El tema es retomado más adelante. En la Sexta Meditación, Descartes demuestra la existencia de cosas corpóreas a partir de supuestos que implican que son causas remotas de las sensaciones. Descartes no renuncia por esto a concebir la sensación como una facultad o modo del pensamiento. Sólo agrega que es una facultad "especial"; una facultad "sin la cual puedo concebirme a mí mismo clara y distintamente como un todo" (AT, VII, 78).

Puesto que, en esencia, soy una cosa que piensa, y las ideas adventicias que tengo se me imponen –por así decir– independientemente de mi voluntad, me veo inclinado a suponer que la sensación depende de algo distinto de mí. Siendo Dios infinitamente bueno, no permitiría que me engañara al suponer que depende de las cosas corpóreas que parecen estimular mis órganos sensoriales (por ej., mi piel y mis ojos). La sensación depende de algo que no es el pensamiento, y ese algo es un montón de cuerpos.

¿Debemos concluir que, cuando dice en la Segunda Meditación que entre las facultades que lo definen como una *mera* cosa pensante está la sensación,[1] Descartes dice algo contradictorio? ¿Implica su filosofía que el cuerpo es una condición *necesaria* para la sensación?

Quizá la idea es que la sensación es un modo "especial" *precisamente porque* demanda cierta colaboración entre mente y cuerpo y la mente podría existir sin el cuerpo.

Esto, sin embargo, no resuelve el problema de fondo. El problema de fondo es dilucidar si el hecho de que la sensación sea una facultad accidental del pensamiento

[1] En una carta a Henry More fechada en Agosto de 1649 Descartes reconoce abiertamente que "una mente separada de un cuerpo no tiene percepciones sensoriales en un sentido estricto" (AT, V, 402).

dice algo acerca de la posibilidad de que una mente descorporizada experimente sensaciones.

Afirmar que una mente descorporizada es incapaz de experimentar sensaciones equivale a afirmar que el cuerpo (o alguna de sus partes) es una condición *necesaria* para la sensación. Descartes no ofrece una prueba de lo segundo. Y varias de las cosas que dice hacen sospechar que rechaza lo primero. El argumento del *cogito*, sin ir más lejos, parece involucrar como premisa implícita la tesis de que un *cogito* puro podría sentir e imaginar. Por otra parte, sería falaz inferir, en el contexto de la Sexta Meditación, que la mente necesariamente debe estar unida a un cuerpo para ser sustrato de ideas de cualidades como la dureza o un color. Dios podría –si quisiera– ser la causa directa de mis sensaciones. (Descartes agregaría quizá que una condición para esto es que las ideas que imprima en nosotros no nos lleven por lo regular a postular como causas de las sensaciones cosas corpóreas fuera de cualquier mente particular).

Determinar si el cuerpo es una condición necesaria para la sensación exige distinguir diversas fuentes de sensaciones, es decir, diversas maneras de llegar a tener y vivenciar ideas de cualidades como un aroma o un color. Y esta distinción es la clave para ver si el problema planteado en la sección 1 revela una inconsistencia en la filosofía cartesiana.

Antes de avanzar, quisiera examinar brevemente una propuesta sobre el tema que, en mi opinión, ha inspirado una línea de interpretación equivocada de un aspecto central de la filosofía cartesiana.

3.

Cottingham (1985, 223) observa que, tal como aparece caracterizada en la Sexta Meditación, la sensación no es una "actividad puramente mental de una mente incorpórea, sino la actividad de una unidad híbrida, un ser humano." A diferencia de lo que sucede con –por ej.– el juicio, el ejercicio de la sensación demanda –como mínimo– cierta actividad fisiológica en el cerebro.

La tesis de Cottingham es que la sensación es una "facultad híbrida" y no, en sentido estricto, un modo de la *res cogitans*. La sensación es una modificación *sui generis* del ser humano, entendido como la unión de una mente y un cuerpo.

¿Cómo conciliar esto con el clásico esquema dualista, según el cual toda modificación de una sustancia (creada) es un modo de una mente o de un cuerpo?

Cottingham postula que detrás del dualismo de sustancias se perfila un trialismo de atributos. "La conclusion es que hay un sentido importante en el cual [...] [la sensación] no puede ser adecuadamente acomodada en el esquema dualista", ya que no es "asignable ni a la res cogitans ni a la res extensa" (Cottingham, 1985, 224).[2]

Como intento de resolver la tensión señalada en la sección 1, esta línea de interpretación no promete demasiado y de hecho suena implausible.

Reconocer que el cuerpo contribuye a la sensación no exige suponer que la sensación es una "facultad híbrida" o que algunos modos son específicos de una mente corporizada. Sólo exige reconocer que algunos modos del pensamiento son causados por algo distinto al pensamiento. Y en esto estriba precisamente la especificidad de la sensación en comparación con –por ej.– el juicio. Por otra parte, la postura de que la sensación "no es un modo del pensamiento" contradice los dichos de Descartes (ver las citas textuales de la próxima sección).

Quizá Cottingham busca corregir un problema en la interpretación tradicional de la filosofía cartesiana y quizá en la propia filosofía cartesiana. Es claro que Cottingham no simpatiza con el dualismo. Pero, aún si dicha corrección fuera necesaria, la propuesta de Cottingham es irrelevante al respecto, dado que todo lo que pueda ser explicado agregando una tercera categoría de modificaciones puede ser explicado distinguiendo, dentro de la categoría de los modos del pensamiento, aquellas modificaciones que dependen del cuerpo de aquellas que no.

La tesis de que algunas modificaciones de la mente dependen del cuerpo es un problema inherente a cualquier propuesta dualista. Sin embargo, el problema no se resuelve adhiriendo a un trialismo de atributos. La razón es clara: no es menos problemático dar cuenta de cómo es posible que una sustancia intelectual y una sustancia material formen un sustrato unificado para la inherencia de algo, que dar cuenta de cómo es posible que una y otra sustancia interactúen de manera tal que una modificación en la primera suponga cierta actividad en la segunda. Explicar la *unidad* mente-cuerpo no es menos problemático que explicar la *interacción* entre mente y

[2] Esta interpretación trialista se inspira en la teoría cartesiana de los grados de la sensación. Cottingham (1985, 225-226) toma como ejemplo el hambre. Distingue (1) los procesos fisiológicos asociados al hambre, como la contracción del estómago; (2) los juicios acerca del hambre, como cuando alguien dice necesitar comida; (3) la peculiar "sensación en el estómago" que tiene quien experimenta hambre. Cottingham entiende que esta distinción separa en categorías excluyentes las modificaciones del cuerpo, las modificaciones de la mente y las modificaciones de la persona, entendida como una unidad de mente y cuerpo.

cuerpo. Y muy probablemente cualquier avance relativo a lo primero facilite cierto avance con relación a lo segundo; esto es, difícilmente la explicación de la interacción entre pensamiento y materia en general siga sumida en el misterio si dispongo de una buena explicación de la unidad de pensamiento y materia en el ser humano.

El problema no es que el ser humano sobrevenga a partir de dos realidades igualmente fundamentales pero metafísicamente heterogéneas. El problema es que, sea fundamental o derivada la unidad de mente y cuerpo, hay que suponer cierta relación metafísicamente sustantiva entre sus componentes para que el todo admita modificaciones que, por hipótesis, exigen un aporte de ambas partes.

Cottingham asume erróneamente en las primera líneas de su famoso artículo que el trialismo es la parte más jugosa y verosímil dentro de un esquema dualista que a su juicio ha caído irremediablemente en el desprestigio con el avance de la llamada neurociencia. Pero, a pesar de la retórica, el trialismo que Cottingham atribuye a Descartes no es más plausible –o menos implausible– que el clásico esquema dualista que los intérpretes más ortodoxos suelen atribuir a Descartes.

4.

La tensión que surge al clasificar entre los modos del pensamiento una facultad cuyo ejercicio parece requerir del cuerpo –o de alguna de sus partes– se manifiesta más crudamente en los *Principios de la Filosofía*. En el art. 48 Descartes reconoce que "experimentamos en nosotros [...] cosas que no deben ser referidas ni a la mente sola ni al cuerpo solo. Estas [cosas] surgen [...] a partir de la unión íntima y cercana de nuestra mente con el cuerpo. Esta lista incluye [...] las sensaciones, como las de dolor, placer, luz, colores, sonidos, olores, gustos, calor, dureza y las otras cualidades táctiles" (AT, VIIIA, 23). No obstante en el artículo 53 Descartes afirma que "la imaginación, la sensación y la voluntad son inteligibles sólo en una cosa pensante" (AT, VIIIA, 25). Y lo afirma en un contexto donde el tema son las modificaciones del pensamiento, entendido como la esencia o el atributo principal de una sustancia pensante.

En el pasaje de la Sexta Meditación citado en la sección 2, Descartes insiste en que, por definición, la sensación sólo es inteligible como modo de una sustancia pensante. E insiste en esto luego de haber reparado en que lo distintivo de los modos especiales radica en que puedo concebirme sin ellos. Luego agrega: "la noción que tenemos de [la sensación] [...] incluye de algún modo un acto intelectual, de donde

concibo que ella [es] distinta de mí, así como las figuras, los movimientos y demás modos o accidentes de los cuerpos son distintos de los cuerpos" (AT, VII, 78). No repugna al concepto de una sustancia pensante el no tener ideas de cualidades como un color o un sabor. Pero no puedo concebir la sensación sino como una facultad del pensamiento. No hay sensación sin ideas, y no hay ideas si no hay mentes que piensen, así como no hay movimiento si no hay cuerpos que se desplacen.

La pregunta pendiente es si el hecho de que pueda concebirme sin sensaciones se sigue con necesidad del hecho de que pueda concebirme sin un cuerpo. En este último caso habría que concluir que no hay sensación sin cuerpo. Está claro que, para Descartes, la sensación es una facultad accidental de la mente; lo que no está claro es si es una facultad accidental de la mente *en tanto y en cuanto* es accidental el que la mente esté unida a un cuerpo.

El hecho de que la sensación sea un modo del pensamiento es una buena razón para suponer en este contexto que el cuerpo no es una condición necesaria para la sensación. Esta suposición es reforzada por la observación de que la sensación depende de la cosa pensante como un movimiento depende del cuerpo que se mueve. A la inversa, el hecho de que la sensación conlleve cierta actividad fisiológica podría ser interpretado como una situación contingente derivada de otra, asociada a la realidad de la mente humana en tanto se encuentra "íntimamente unida a un cuerpo."

En las *Meditaciones* Descartes baraja tres posibles causas de las sensaciones:

1. El genio maligno
2. Dios
3. Los cuerpos

La hipótesis del genio maligno queda descartada por el mismo motivo por el cual Dios queda descartado como causa directa de mis sensaciones. Dios no permitiría que me engañara al suponer ingenuamente que tengo un cuerpo que es afectado por otros de la manera que me parece que lo afectan. Pero, si no me engaño al suponer esto, entonces no puedo atribuir mis sensaciones al influjo del genio maligno.

¿Debemos concluir a la luz de lo expuesto en el párrafo precedente que los cuerpos fuera de mí son la única causa posible de mis sensaciones? En otras palabras, ¿se sigue de lo dicho en la Sexta Meditación que el cuerpo es una condición necesaria para la sensación?

5.

La pregunta que ha quedado picando es si el hecho de que no podamos estar regularmente engañados al juzgar que tal o cual cuerpo es la causa de tal o cual sensación excluye la posibilidad de que las sensaciones sean causadas directamente por Dios. O si –en la medida en que Dios no me engaña ni permitiría que me engañen de una manera tan flagrante– sólo excluye la posibilidad de que las sensaciones causadas de este otro modo vayan regularmente acompañadas de la convicción de que son causadas por cuerpos. En tal mundo hipotético podría concebirse que una mente descorporizada experimente sensaciones. Sólo que las sensaciones carecerían del matiz referencial que tienen en el mundo real. Los datos de percepción no apuntarían hacia algo más allá de sí mismos en calidad de causa remota. Mi experiencia de lo que se siente tomar café quedaría desprovista de esa impresión tan vívida como espontánea de que (parte de) lo que experimento al tomar café es –muy particularmente– qué gusto tiene *el café*.

El supuesto implícito al invocar a Dios como garante de las sensaciones que de hecho tenemos es que el contenido es un rasgo de la sensación que actúa como un indicador ontológico, por así decir. Esto es, se supone que el mero degustar café implica –bajo ciertas condiciones– que el café *existe*.

La sensación remite analíticamente a la presencia de una idea de una cualidad (un aroma, un color). Y la noción de cualidad tiene sentido como modificación de un objeto o como la potencia del objeto para producir sensaciones. La sensación como tal no es pensable sino a partir de suponer una relación causal entre la idea y la cualidad y entre la cualidad y su origen.

La idea de un sabor no se agota en su dimensión fenoménica. Va acompañada de la convicción de que hay algo fuera de mí que produce o causa de alguna manera la sensación. Esta convicción es una parte inextricable de la sensación en la medida en que la proyecta en un entorno al cual queda referida. Tener una sensación es tener la sensación de algo como siendo así o asá o impactando sobre mí así o asá. El sabor del café está en algún sentido en mi mente y en algún sentido en el café. Lo que experimento es una sensación como de gusto a café. Esta sensación no se reduce al aspecto fenoménico, el "qué se siente al tomar café." Incluye un parecer espontáneo sobre cómo sabe eso que llamo café.

La sensación de un sabor es la sensación de algo que parece estar en o ser causado por algo. La presencia de una idea de una cualidad y la convicción de que cierto ítem es el antecedente causal de la cualidad son aspectos conceptualmente necesarios de la sensación.

Admitido esto, la filosofía de Descartes implica que la existencia de cuerpos es una condición necesaria para la sensación. Algo difícil de conciliar con la atribución de sensaciones en contextos donde el avance de la investigación obliga a poner entre paréntesis la existencia de cuerpos (ver por ej. la famosa auto-atribución de sensaciones de la Segunda Meditación).

Quizá está incoherencia sea inevitable. En su afán de ir de lo gnoseológico a lo ontológico, en su afán de sacar conclusiones acerca de lo que hay razonando a partir de premisas referidas a lo que conocemos, Descartes se ve obligado a atribuirse sensaciones como condición previa para poder demostrar la existencia de cuerpos. Lo cual invita por un momento a sospechar que una mente descorporizada puede experimentar sensaciones. Algo que, en los términos de un método de investigación tutelado por Dios, y a la luz de lo que significa la palabra ‚sensación', es imposible.

Bibliografía

Cottingham, John (1985) "Cartesian trialism", *Mind*, 94, 374, pp. 218-230.

Descartes, René (1897-1913), *Œuvres de Descartes*, Adam, Charles y Tannery, Paul (eds.), Paris, Léopold Cerf.

La tragedia y la oratoria en la filosofía de David Hume

Rocio Herrera (UNC)
Ro.1997@outlook.com

1. Presentación

David Hume escribió distintos ensayos, algunos de ellos inéditos, en los cuales abordó temas de diversa índole, tales como el origen del gobierno, de la poligamia y el divorcio, del suicidio, de la delicadeza del gusto y la pasión, etc. En este trabajo nos limitaremos únicamente a analizar tres de sus ensayos "De la tragedia", "De la norma del gusto", y "De la elocuencia". Por lo tanto, examinaremos el desarrollo que realizó el filósofo escoses respecto de la tragedia. Además de poder plantear, el papel que cumplen el poeta y el pintor en la creación de tragedias. Asimismo, desarrollaremos como es que las tragedias impactan en nosotros, y las pasiones que suscitan. Por último, trabajaremos respecto a la importancia que Hume le atribuye a la oratoria y la relación que se puede establecer con la tragedia. Es por lo tanto que buscaremos realizar un análisis crítico de la propuesta de Hume, sin insistir en los aspectos problemáticos que puede conllevar, aunque sin desatenderlos por completo.

2. La tragedia

David Hume en su ensayo *De la tragedia*[1] argumenta que sentimos un placer que es prácticamente inexplicable frente a una tragedia bien escrita, y que de pasiones desagradables en sí como el pesar, la angustia, el dolor, etc. que observamos en la tragedia, podemos sentir una complacencia difícil de explicar. Mientras más afectados nos veamos por dichas pasiones más satisfacción sentimos por el espectáculo. En la tragedia está presente el sufrimiento de los personajes y dicho sufrimiento es algo placentero para nosotros. El público siente cierto deleite al ver que otros hombres sufren

[1] Hume, David (2011) *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid, Trotta, trad. Carlos Martín Ramírez.

(*cf*. Hume, 2011, 211). Nos conmueve y nos atrae algo que al mismo tiempo nos inquieta.

Si se busca conmover en extremo a la audiencia exponiéndole un acontecimiento, la mejor manera para aumentar dicho efecto se basará en retardar perspicazmente la información sobre el mismo y excitar primero su curiosidad, antes de comunicarle el secreto. Las dificultades que los personajes enfrentan en la tragedia, aumentan las pasiones en nosotros y suscitan nuestra atención; a la vez de producirnos distintas emociones. A veces una acción que es representada en la tragedia puede ser excesivamente terrible y sanguinaria, puede suscitar en nosotros sentimientos de horror que son imposibles de apaciguar y de convertirse en placer. Aquellos maestros del drama deben evitar el sufrimiento sin más de la virtud lastimera, bajo el triunfo de la tiranía y la opresión del vicio. Para que la audiencia se retire del espectáculo complacida, la virtud tiene que convertirse en noble y el vicio debe recibir el castigo merecido (*cf*. Hume, 2011, 217).

En el teatro se exponen distintas representaciones que producen casi el efecto de ser reales. Sin embargo, el efecto que producen no llega a ser completo ya que por mucho que la audiencia se deje llevar por el espectáculo que está presenciando, y sea cual fuere el dominio que los sentidos y la imaginación puedan quitarle a la razón, en nuestro interior todavía tenemos la idea de que todo lo que estamos presenciando es falso. Aunque esta idea sea débil, nos es suficiente para atenuar el dolor que sufrimos por el resultado de las desdichas que el personaje atraviesa, y para disminuir la aflicción hasta tal punto que puede convertirse en placer.

Sin embargo, el objeto de angustia que nos complace en la tragedia, si lo tuviéramos delante de nosotros en la realidad, nos generaría una inquietud evidente. Frente a los mismos hechos vividos directamente, que no son ficticios, sentimos dolor y pesar, no somos capaces de sentir ni un placer reflexivo. Al presenciar la tragedia dejamos que nuestra imaginación y pasiones se aviven, a tal punto que mientras más nos sintamos afectados y conmovidos tanto más nos causa placer el espectáculo que presenciamos. Los impulsos de la imaginación deben predominar sobre los de la pasión ya que, si no fuera así, aumentaría más el dolor y la aflicción de quienes los sufren.

Ahora bien, existe una gran diversidad de gustos y de opiniones entre nosotros. Nuestros sentimientos difieren respecto a lo que consideramos bello y lo que no, aunque presenciemos la misma obra o discurso. Sin embargo, todos nos unimos para aplaudir

aquello que se nos muestra con elegancia, sencillez, decoro, etc. y en condenar la falta de ingenio, la carencia de inspiración, etc. Pese a esto, cuando comenzamos a hilar fino y comenzamos a prestar atención en los detalles, esta unanimidad queda disipada. Es por lo tanto común que se intente buscar una norma del gusto, una regla que nos permita mediar los distintos sentimientos, o por lo menos una elección que confirme un sentimiento y desapruebe otro (*cf.* Hume, 2011, 221).

Muchas personas no son capaces de experimentar el adecuado sentimiento de la belleza debido a la falta de delicadeza que se necesita para otorgar una sensibilidad para determinadas emociones que son más refinadas. Dicha delicadeza del gusto da lugar a la sensibilidad ante la belleza y aumenta la esfera de nuestra felicidad como de nuestras miserias; a la vez nos hace sensibles a dolores y placeres que escapan al resto de las personas. La delicadeza del gusto debe ser cultivada y cuidada. Y aunque los principios del gusto sean universales y sean casi los mismos en todas las personas, pocas son las que pueden juzgar una obra de arte y establecer sus propios sentimientos como canon de la belleza.

Sin embargo, si el crítico carece de delicadeza, juzgará sin distinguir y sólo se verá afectado por aquellas cualidades del objeto que son más notables y palpables. Es así que pasará por alto los detalles más finos y no serán tomados en cuenta a la hora de dictar su veredicto. Las personas que posean una firme sensatez, que va entrelazada con la delicadeza del sentimiento, que mejora por las prácticas perfeccionadas por las comparaciones, y libres de cualquier prejuicio, son las que pueden juzgar correctamente cualquier obra y otorgar un veredicto admisible.

3. El poeta y el pintor en la elaboración de tragedias

El talento del poeta se ve reflejado en la realización de una tragedia al suscitar y mantener al mismo tiempo en la audiencia la indignación, angustia, compasión, animosidad, etc. Esta se ve complacida por la aflicción que experimenta, y para descargar su pena recurre a las lágrimas, suspiros o gritos, es así que expresa su felicidad (*cf.* Hume, 2011, 211). El poeta a través de la tragedia nos provoca una mezcla de sentimiento que componen una tristeza agradable y un deleite que nos hace hasta llorar.

El poeta debe enfrentarse al gran desafío que es la escritura y el escribir bien. A la hora de escribir debe tener mucha precaución para no caer en la sencillez extrema y tampoco dejarse llevar por un refinamiento absoluto. Por lo tanto, debe evitar cualquiera de los extremos ya sea el de la sencillez o el del refinamiento, no debe caer en los excesos de ambas clases, sino que hay que buscar un punto medio entre ellas. Aunque el punto medio es a lo que el poeta tiene que aspirar, es prácticamente imposible decir con palabras donde se encuentra el punto medio entre los excesos, o exponer alguna regla que permita conocer los límites entre la belleza y el defecto. Asimismo, a la hora de escribir, el poeta debe tener más cuidado frente al exceso del refinamiento que frente al exceso de sencillez.

Aunque la poesía no pueda someterse jamás a una verdad exacta y única, debe atenerse a ciertas reglas del arte que el talento o la observación descubren al autor. Aquellos escritores negligentes que han logrado complacer y causar cierto deleite, ha sido a pesar de las transgresiones de las reglas y del orden (*cf*. Hume, 2011, 223). Pese a que todas las reglas generales del arte se fundamentan solamente en la experiencia y en las observaciones de los comunes sentimientos de la humana naturaleza, no hay que imaginar que los sentimientos de las personas sean en todo momento acordes a estas reglas.

Por otro lado, objetos que son crueles y angustiosos otorgan placer en la pintura, en mayor medida que los objetos más bellos y sublimes que se representan con calma e indiferencia. Los pintores carecen de escrúpulos a la hora de representar la angustia y la aflicción al igual que las demás pasiones. Ellos representan solo un instante y si este es bastantemente apasionado, será capaz de afectar y complacer sin duda alguna al espectador (*cf*. Hume, 2011, 214). El pintor en la representación de una tragedia solo nos muestra un instante y es este el que impacta en el espectador y suscita distintas emociones. No cuenta con una gran variedad de escenas ni de palabras como el poeta; su pintura impacta directamente en los sentidos del público, provocando y avivando distintas pasiones.

4. La importancia de la oratoria

Hume realiza una fuerte defensa y una reivindicación de la oratoria que en los tiempos antiguos tuvo su gran auge entre los griegos y los romanos. A la vez de realizar

una fuerte crítica a sus colegas modernos por dejar de lado y no nutrir tan importante arte. En esos tiempos era de suma importancia poseer las capacidades y facultades de hablar en público. Incluso se ha pensado que el talento de un gran filósofo o de un gran poeta es inferior al talento de un orador. El orador posee un talento sublime y un sentimiento tan audaz y excesivo que provoca que sus espectadores lo acompañen en tan fuertes pasiones y tal elevados conceptos. La elocuencia es una característica fundamental del orador con ella guía a su audiencia.

Los modernos han cultivado las artes y las ciencias, pero han marginado a la oratoria. Si bien ha existido un progreso en la elocuencia, dicho progreso es insignificante en comparación con los avances que se han realizado en los demás aspectos del conocimiento (*cf*. Hume, 2011, 121). Hume nos expone una comparación entre los tiempos antiguos y los tiempos modernos, para otorgarnos una visión más clara y amplia respecto a lo dicho anteriormente. Es así que argumenta que en la antigüedad las leyes eran pocas y sencillas y el estudio de ellas no conllevaba ser completado con el esfuerzo de toda la vida, ni era incompatible con otro estudio o profesión. En los tiempos modernos la multiplicidad y la complejidad de las leyes existentes atentan en contra de la elocuencia y disuade su uso.

El declinar de la elocuencia es debido a un superior buen sentido entre los modernos que admiten únicamente la argumentación firme y sólida en los debates o deliberaciones. Si se despoja de los discursos públicos aquello que mueve las pasiones; los oradores quedan confinados a un uso de la elocuencia moderna, es decir, a un buen sentido expresado correctamente. El superior buen sentido hace que los oradores sean más cautos y precavidos que los antiguos en el intento de suscitar y avivar pasiones, o excitar la imaginación de sus espectadores. El orador de los tiempos antiguos por la fuerza y grandeza de su elocuencia, se inflama de distintos sentimientos como la ira, la piedad, y la angustia para luego transmitirlos a su audiencia con mayor vigor (*cf*. Hume, 2011, 123).

Además, los escándalos presentes en la antigüedad y los crímenes terribles que sucedían, a diferencia de los que ocurrían en los tiempos modernos, daban un lugar importante a la elocuencia. Si evaluamos la elocuencia antigua en comparación con la elocuencia moderna, es posible afirmar que mientras la antigua es sublime y refinada, la elocuencia moderna es racional y argumentativa. Los modernos se encuentran satisfechos con la mediocridad de su elocuencia, pero esto se debe simplemente a que

no han tenido la experiencia de algo mejor. Los antiguos, en cambio, han podido conocer la mediocridad y la excelencia, y al establecer una comparación entre ellas, han elegido la elocuencia sublime (*cf*. Hume, 2011, 126).

La elocuencia moderna es tranquila, calma, sutil y elegante, instruye mayormente a la razón, no se preocupa tanto por afectar las pasiones. A la vez no sube su tono por encima de los argumentos. Los oradores antiguos poseían también la elocuencia tranquila, sutil, elegante, y fuerza en sus argumentos, pero lo que realmente los hacia ser admirables y superiores a los oradores modernos, era su carácter excepcional y apasionado que le otorgaban a sus discursos y reflexiones. Con ellos le pedían a la audiencia que tomara una resolución final.

Los oradores modernos tienen un gran defecto material en sus discursos que es rechazar todo orden y método que la argumentación tanto necesita y sin los que es difícilmente es posible obtener una plena convicción en la audiencia. Este defecto puede corregirse sin escapar de la atmosfera tranquila de la argumentación y razonamiento a los que limitan su ambición. Tampoco es necesario establecer muchas divisiones en el discurso a menos que se lo exija. Sin embargo, es sencillo observar método y generar que este llame la atención del público, este se sentirá muy complacido al oír como los argumentos surgen con naturalidad uno tras otro. De esta manera, su persuasión será mucho más efectiva y conseguirá lo más sólidos razonamientos.

Ahora bien, anteriormente habíamos expuesto que frente a una tragedia sentimos un placer inexplicable, de pasiones desagradables como el dolor, la angustia, y demás que observamos en la tragedia, sentimos un deleite. La cuestión aquí es que es lo que suscita en nosotros placer desde una inquietud tan fuerte, y como este placer sigue manteniendo todas las características externas de la angustia y el pesar. Este efecto procede de la elocuencia misma con la que las escenas se presentan. La inquietud de las pasiones desagradables es superadas y suprimidas por algo más fuerte de índole opuesta; todo el impulso de esas pasiones se convierte en placer y aumenta el deleite que la elocuencia produce en nosotros.

5. Consideraciones finales

Luego de haber desarrollado algunas cuestiones que David Hume aborda en sus ensayos es posible advertir que en la tragedia se observan distintas representaciones que

suscitan en nosotros diversas pasiones muchas de ellas angustiosas. Sin embargo, mientras más afectados nos veamos por lo que observamos más conmovidos nos sentiremos. Nos vemos atraídos por algo que nos inquieta e intranquiliza. Las tragedias impactan en nosotros de forma vehemente avivando nuestras pasiones. Para poder juzgarlas correctamente debemos tener en consideración no solamente aquellas cualidades palpables y visibles, sino también aquellos aspectos más sutiles y finos, además de no tener ningún prejuicio de ante mano infundado. Es así que los críticos deben poseer una delicadeza en el gusto para poder juzgar correctamente.

A la vez podemos afirmar que cada obra de arte posee un cierto propósito o finalidad; y es considerada más o menos perfecta en la media en que es adecuada para alcanzar cierta finalidad o propósito. Por ejemplo, el objetivo de la poesía o de la pintura es causar placer mediante las pasiones y la imaginación; mientras a lo que aspira la elocuencia es a persuadir. A la hora de juzgar y examinar una obra de arte también deben tenerse en cuenta estas finalidades y así observar en qué medida los medios empleados se adecuan a los respectivos propósitos.

Bibliografía

Hume, David (2011) *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid, Trotta, trad. Carlos Martín Ramírez.

Modernidad, capitalismo y especialización de la violencia

Valentín Eduardo Ibarra (UADER)
ibarrave@live.com.ar

Introducción

Calibán y la Bruja: mujeres, cuerpos y acumulación primitiva es uno de los libros más celebrados de Silvia Federici, su título, inspirado en la obra de William Shakespeare[1], en el que según las propias palabras de la investigadora y activista italoestadounidense presenta las principales líneas de un proyecto de investigación sobre el cambio de rol de las mujeres en la transición del feudalismo al capitalismo. Es una búsqueda de las raíces de la opresión y las estrategias políticas del nuevo modo de producción, es así que, partiendo de las bases de escasas investigaciones anteriores, se embarca en este proyecto a mediados de los años setenta hasta la actualidad, entre cortes y contramarchas. Es un estudio contra lo que denominaron la ortodoxia marxista, en el que explicaron categorías como las de opresión y subordinación entendidas como residuales de las relaciones feudales. "Dalla Costa y James defendieron que la explotación de las mujeres había tenido una función central en el proceso de acumulación capitalista, en la medida en que las mujeres han sido las productoras y reproductoras de la mercancía capitalista más esencial: la fuerza de trabajo (Federici, 2013, 16). Según la autora, el diferencial de poder entre mujeres y hombres en la sociedad capitalista debe interpretarse como el efecto de un sistema social que no reconoce la producción y reproducción del trabajo como una actividad socioeconómica y como una fuente de acumulación del capital, en cambio, explica la autora, la mistifica como un recurso natural o un servicio personal sacando provecho de la condición no asalariada del trabajo en cuestión. Allí se inicia un camino para reinterpretar la historia del capitalismo y de la lucha de clases con una perspectiva de género y feminista, que "no sólo ofrecía una explicación teórica de la génesis del trabajo doméstico en sus principales componentes estructurales: la separación de la producción y la reproducción, el uso específicamente capitalista del

[1] "En mi interpretación, sin embargo, Calibán no sólo representa al rebelde anticolonial cuya lucha resuena en la literatura caribeña contemporánea, sino que también constituye un símbolo para el proletariado mundial y, más específicamente, para el cuerpo proletario como terreno e instrumento de resistencia a la lógica del capitalismo". (Federici, 2013, 21)

salario para regir el trabajo de los no asalariados y la devaluación de la posición social de las mujeres" (Federici, 2013, 17).

Además, la investigación de Federici fue pionera en proveer una genealogía de los conceptos modernos de femineidad y masculinidad: examina la reorganización del trabajo doméstico, la vida familiar, la crianza de los hijos, la sexualidad, las relaciones entre hombres y mujeres y la relación entre producción y reproducción en la Europa de los siglos XVI y XVII[2]. Se aparta de las conclusiones de Karl Marx[3] ya que el alemán examina la acumulación primitiva desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino y el desarrollo de la producción de mercancías, mientras que la feminista lo analiza desde el punto de vista de los cambios que introduce en la posición social de las mujeres y en la reproducción de la fuerza de trabajo.

Desde esta perspectiva la acumulación primitiva incluye una serie de fenómenos que están ausentes en el autor de "El Capital" y que, sin embargo, son extremadamente importantes para la acumulación capitalista:

> i) el desarrollo de una nueva división sexual que somete la labor femenina y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo; ii) la construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres; iii) la mecanización del cuerpo proletario y su transformación, en el caso de las mujeres, en una máquina de reproducción de nuevos trabajadores. (Federici, 2013, 23)

---

[2] Desde la perspectiva de Max Weber, existe una conexión interna entre modernidad y racionalismo occidental, en el que el proceso de desencantamiento que condujo a Europa al desmoronamiento del ideario religioso ofrece como resultado una cultura profana que trajo aparejado el desarrollo de las Ciencias experimentales, artes autónomas, teorías de la moral y del derecho fundadas en principios y con ello la evolución de las sociedades modernas con sus nuevas estructuras: la empresa capitalista y el aparato burocrático estatal. Es decir, las sociedades inmersas en una institucionalización de la acción económica y administrativa con arreglo a fines. Dice Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* que "[e]l concepto de modernización se refiere a una gacilla de procesos acumulativos que se refuerzan mutuamente, a la acumulación de capital y a la movilización de recursos al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo, al desarrollo de poderes políticos centralizados y de las identidades nacionales, a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal, la secularización de valores y normas, etc." (1989, 12). Lo que se describe es un patrón de procesos de evolución social entrelazados en cuanto al espacio y el tiempo. La conquista de América, el Renacimiento y la Reforma constituyen la división enfática entre la Edad Media y una nueva que expresa la convicción de que el futuro ha comenzado, es decir, es una nueva experiencia de progreso y aceleración. Con esto, el tiempo se torna un recurso escaso.
Por su parte, Romano y Tenenti afirman que con la modernidad se presenta una ruptura con la tradición, ya que los nuevos hombres de la ciencia nueva no ven con buenos ojos el apego a la sabiduría del pasado caracterizada por preocupaciones ético-religiosas y se embarcan en una progresiva aceleración del saber y de la técnica. Esto propone, como decimos, un giro en el enfoque mental de Europa. Ahora el conocimiento parte de la observación y de la experiencia y se concentra en resolver problemas de tipo práctico, se vuelve funcional, ligado a la capacidad de exploración y carácter constructivo.

[3] "Este aspecto de la acumulación primitiva está ausente en el análisis de Marx. Con excepción de sus comentarios en el Manifiesto Comunista acerca del uso de las mujeres en la familia burguesa –como productoras de herederos que garantizan la transmisión de la propiedad familiar–, Marx nunca reconoció que la procreación pudiera convertirse en un terreno de explotación". (Federici, 2013, 139)

1. Sobre brujas, herejes y desobedientes en la transición al capitalismo

La bruja, en la obra de Federici, encarna un mundo de sujetos femeninos[4] que el capitalismo no ha destruido y se ubica en el centro de la escena: la hereje, la curandera, la esposa desobediente, la mujer que se anima a vivir sola, la *obeah* que envenenaba la comida del amo e inspiraba a los esclavos a rebelarse, "[e]xiste un acuerdo generalizado sobre el hecho de que la caza de brujas trató de destruir el control que las mujeres habían ejercido sobre su función reproductiva y que sirvió para allanar el camino al desarrollo de un régimen patriarcal más opresivo" (Federici, 2013, 26). En las sectas heréticas, por ejemplo, las mujeres alcanzaban posiciones encumbradas, tenían derecho a predicar, deambular libremente, iniciar nuevos miembros en la comunidad. Con frecuencia, mujeres y hombres vivían juntos sin necesidad de estar casados e incluso hay registros de comunidades integradas únicamente por mujeres, con sus propias normas y jerarquías, tales casos se observan en Flandes y Alemania.

Una constante de los distintos movimientos heréticos y milenaristas es que las mujeres trataron de controlar la función reproductiva, en numerosas crónicas de los procesos judiciales del medievo y en los penitenciales son recurrentes las referencias al aborto y a los métodos anticonceptivos, posiciones sexuales de esterilidad y maleficia (pócimas). Cuando desde el Estado, en alianza con la iglesia, comenzaron a percibir estas prácticas como amenazas para la estabilidad social y económica (por ejemplo, en el período inmediato a la peste negra que, como sabemos, mató casi al 40 por ciento de la población europea), se expropió a las mujeres de estos saberes transmitidos de generación en generación y se criminalizó la práctica de las matronas (parteras y aborteras) a fin de ejercer un control poblacional necesario para este período en el que urgía el nacimiento de mano de obra, así, la maternidad pasó a ser un trabajo forzado.

La escalada de violencia y control estatal sobre la natalidad se fue agudizando y "la mujer se convirtió de forma cada vez más clara en la figura de lo hereje, de tal manera que, hacia comienzos del siglo XV, la bruja se transformó en el principal objetivo en la persecución" (Federici, 2013, 67), donde el control de las relaciones de clase, la férrea política sexual, la creación de burdeles administrados por el Estado y una

[4] "«Mujeres», entonces, en el contexto de este libro, significa no sólo una historia oculta que necesita hacerse visible, sino una forma particular de explotación y, por lo tanto, una perspectiva especial desde la cual reconsiderar la historia de las relaciones capitalistas". (Federici, 2013, 24).

mirada indulgente sobre la violación de mujeres de clases bajas forjaron un creciente clima de hostilidad y misoginia.

Con la desaparición de la economía de subsistencia que había predominado en la Europa pre-capitalista, la unidad de producción y reproducción que había sido típica de todas las sociedades basadas en la *producción para el uso y consumo* llegó a su fin; estas actividades se convirtieron en portadoras de otras relaciones sociales al tiempo que se hacían sexualmente diferenciadas y sujetaron a la mujer a la reproducción y al "trabajo doméstico" invisibilizado.

Cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación primitiva, lo que demuestra que la continua expulsión de los campesinos de la tierra, la guerra y el saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época. Como sabemos, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo, en una palabra, la violencia fueron los pilares de este proceso, por lo que el concepto de transición al capitalismo es en muchos sentidos una ficción.

2. *Capitalismo gore* desde la perspectiva de Sayak Valencia

> "La división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder. Nuestra comarca del mundo, que hoy llamamos América Latina fue precoz: se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta". (Galeano, 2004, 15).

Concebir al tercer mundo como un espacio geopolíticamente inamovible, sin posibilidad de acción ni de creación de un discurso propio es a todas luces, dice la intelectual mexicana, adherir a la posición colonialista histórica, lineal y hegemónica. Por el contrario, los discursos que surgen desde el tercer mundo reinterpretan los papeles económicos y sociales dando vida a nuevas identidades y sujetos por fuera del binarismo higiénico de fórmulas blancas, heterosexuales y predominantemente masculinas. Capitalismo gore, se dice desde la violencia que se respira en el perímetro del primer mundo, violencia extrema aplicada a los cuerpos como una herramienta de la economía mundial y sobre todo del crimen organizado, donde se teje para todos y nada

para ellos. Es el filo, la bomba a punto de estallar. *This is Tijuana*, la última esquina de Latinoamérica, dice, la frontera, el infierno: niñas vírgenes de exportación, precios bajos para extranjeros. El lado B.

Valencia hace hincapié en el hecho de que es prioritariamente en el Tercer Mundo y sus fronteras donde los efectos del capitalismo gore son más evidentes y brutales. Propone repensar el capitalismo en su fase actual desde los espacios de frontera y ver cómo la violencia está presente de manera constitutiva y es rectora de las relaciones sociales y económicas. Revitalizando la tesis del gran Calibán, este sistema mundo solo es posible perpetuando un baño de sangre[5] y de crimen, especialmente sobre el cuerpo de las mujeres[6], Valencia en su libro, parte del problema de las maquiladoras, del asesinato sin pausa de mujeres en ciudad Juárez y Tijuana, del narco y su sangrienta cultura de terror, pero también proyecta el tópico hacia la favela brasileña, los trenes atestados de inmigrantes ilegales que atraviesan México desde cientos de puntos de América Central. Los balseros cubanos, los coyotes y las hambrunas de Haití o El Salvador. "Si bien es cierto que la violencia es un comportamiento que nos acompaña desde los inicios de la historia, también es que este fenómeno no ha sido lo suficientemente estudiado por la filosofía –o ha carecido de difusión–, excepto casos aislados como el de Maquiavelo o Hobbes, en cuyos casos la violencia fue un factor definitivo" (Valencia, 2010, 25), continúa "en el primer caso como una herramienta determinante para el acceso al poder y la conservación de éste y en el segundo, como un rasgo de la condición humana" (2010, 25). La importancia de comprender el fenómeno de la violencia, deviene del papel preponderante que tiene en la actualidad, tanto, que el siglo XX puede ser interpretado como sinónimo de violencia radical.

Bibliografía

[5] Toma el término *gore* del género cinematográfico que hace referencia a la violencia extrema. Se refiere con capitalismo gore al derramamiento de sangre explícito e injustificado. Al uso predatorio de los cuerpos mediante técnicas como el secuestro, el intercambio o trata y el asesinato por encargo.

[6] "Nos interesamos también por seguir los múltiples hilos que desembocan en prácticas capitalistas que se sustentan en la violencia sobregirada y la crueldad ultra especializada que se implantan como formas de vida cotidiana […] la crudeza en el ejercicio de la violencia obedece a una lógica y a unas derivas concebidas desde estructuras o procesos planeados en el núcleo mismo del neoliberalismo, la globalización y la política" (Valencia, 2010, 17).

Anderson, Perry (1998) *El Estado absolutista,* México, Editorial Siglo XXI, trad. Santos Juliá.

Beaud, Michel (1987) *História do Capitalismo de 1500 aos nossos dias*, São Paulo, Editora Brasiliense.

Dobb, Maurice (1975) *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, México, Editorial Siglo XXI, trad. Luis Etcheverry.

Federici, Silvia (2013) *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Madrid, Editorial Traficante de sueños, trad. Verónica Hendel y Leopoldo S. Touza.

Habermas, Jurgen (1985) *El discurso filosófico de la modernidad*, México, Editorial Taurus, trad. Manuel Jiménez Redondo.

Hobsbawn, Eric (1988) *En torno a los orígenes de la Revolución industrial*, Madrid, Editorial Siglo XXI, trad. Ofelia Castillo y Enrique Tandeter.

Romano, Ruggiero; Tenenti, Alberto (1980) *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Reforma y Renacimiento*. t. 12, Madrid, Editorial Siglo XXI, trad. Marcial Suárez.

Valencia, Sayak (2010) *Capitalismo Gore, Barcelona*, Editorial Melusina.

Individuación y *conatus* en Spinoza y Leibniz

Leila Jabase (UNC – SECYT)
a.leila.jabase@gmail.com

Según consta en una carta de Leibniz a Jean Gallois (Leibniz 1923, A, II, i, 379-380) – un bibliotecario y geómetra al servicio de *l'Académie Royale des Sciences*– el joven filósofo realiza en Noviembre de 1676 una visita a Spinoza en su casa de La Haya. Allí conversan extensamente sobre cuestiones de índole física, en particular sobre las dificultades que revisten las leyes cartesianas del movimiento. Un encuentro que deja plasmado en qué medida sus intercambios filosóficos tuvieron entre sus ejes principales la naturaleza del mundo corporal, así como la función de las leyes del movimiento que determinan la constitución de cada una de las partes que lo componen. Más aún, creo, el problema de estudiar el mundo corporal, así como la naturaleza misma de la substancia, tal vez sea un punto privilegiado para pensar lo que por momentos fue cierta proximidad del uno hacia el otro[1], así como también para vislumbrar la profunda distancia que los separa, como efecto de preocupaciones filosóficas y teológico-políticas radicalmente distintas. En efecto, Leibniz busca fervorosamente salvar la voluntad y bondad divina en la creación del mundo, mientras que Spinoza las echa por tierra indicando que se tratan de comprensiones imaginarias de la naturaleza de Dios. Asimismo, el lugar que ocupa el spinozismo en el sistema del pensador alemán sin duda es particular, pues al mismo tiempo que le dedicó un profundo y detenido estudio a su pensamiento, es la única doctrina filosófica de envergadura que es completa y explícitamente excluida de lo que suele denominarse como su "eclecticismo conciliatorio". Es decir, su pretensión de integrar toda la tradición filosófica al seno de su propio sistema, al modo de un centro de perspectiva en el que todas las doctrinas se encontrarían reunidas.[2]

Por otra parte, difícilmente pueda entenderse del todo el vínculo entre ambos filósofos si no se tiene en cuenta el tercer término de la relación que los atraviesa: la filosofía de Descartes. Es sabido que tanto Leibniz como Spinoza rechazan de plano la

[1] Tal como se desprende de las palabras que Leibniz le dirige a Henri Justel: "Encuentro muchos bellos pensamientos conformes a los míos, como lo saben algunos de mis amigos que también lo son de Spinoza." (Leibniz, 1923, A II, 1, 592).
[2] "Sin ningún spinozismo" (Leibniz, 1875-1890, GP IV, 523-524).

física cartesiana, a la que acusan como falsa. Sin embargo, es igualmente innegable la importancia que la obra cartesiana reviste para ambos, a tal punto que se vuelve imprescindible abordarla para comprender sus devenires filosóficos. A propósito de ello, quisiera tratar aquí lo que puede ser considerado como un concepto central para la metafísica y la física mecánica en general, y que tanto en Spinoza como en Leibniz se aprecia una formulación original: el concepto de *conatus*. Se trata de una noción que cuenta con una larga trayectoria filosófica, y que significa según su acepción latina *esfuerzo*, *impulso* o *tendencia*. Particularmente para el mecanicismo moderno, el *conatus* designa un principio de movimiento, una tendencia de los cuerpos a moverse cuya causa es siempre externa al móvil. Ya no encontramos una tendencia original de los cuerpos de volverse hacia su lugar natural como en la física aristotélica, sino que el movimiento que los impulsa designa un estado que es siempre relativo a otros cuerpos circundantes.

Ahora bien, ¿en qué consiste la originalidad de Spinoza y Leibniz?, ¿es el *conatus* un concepto meramente mecánico, un principio de movimiento inercial y ciego, o es que reviste una naturaleza dinámica distinta? Sobre ello intentaré echar luz en las páginas que siguen, atendiendo a los puntos de coincidencia y de diferenciación entre ambos.

Según puede leerse en los comentarios que Leibniz escribe sobre la *Ética* – una vez que ya tiene en sus manos el ejemplar de la *Opera Posthuma* en 1678– una de las principales objeciones que realiza es respecto a la noción de cuerpo y de individuo. Allí entiende que Spinoza es susceptible de recibir una crítica no muy distinta a la que ya había esgrimido contra el mismo Descartes. En su lectura del filósofo holandés, la conservación de un cuerpo no sería algo que ocurre gracias a un esfuerzo inherente al mismo, sino que un cuerpo sería tal, es decir un individuo, por el mero hecho de que los cuerpos parciales que lo componen "persistan" en la comunicación mutua de sus movimientos. Hay al menos dos notas de lectura que son pertinentes a este respecto: una es sobre EIIPXV, donde Spinoza establece que la *idea* que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas (Spinoza, 2009, 138). Allí, Leibniz escribe, en tono crítico: "el espíritu humano es pues un agregado de varios espíritus (Ergo *et mens humana est aggregatum plurium mentium*)" (Leibniz, 1875-1890, GP I, 151). Por su parte, el Lema VII de EII, donde Spinoza establece las condiciones de permanencia de un mismo individuo a través de los diversos cambios que atraviesa, sostiene: "un individuo así compuesto conserva además su naturaleza, ya

se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes" (Spinoza, 2009, 135). A continuación de esto, Leibniz agrega: "Es necesario que se conserve también la relación con las cosas exteriores (*servanda et eadem ratio ad externa*) (Leibniz, 1923, A, VI, iv, 1715)," Este comentario, aun sin mostrar con certeza si responde a una intención crítica o bien meramente aclaratoria por parte de Leibniz,[3] constituye una nota oportuna para pensar cómo funciona esta relación entre lo interno y lo externo al seno mismo de su pensamiento, como por ejemplo qué tipo de vinculación se daría entre la mónada y el resto del mundo. A propósito de esto, es iluminador un pasaje de *Ipsa Natura*, en donde Leibniz afirma que la substancia misma de las cosas consiste en la fuerza de actuar y de padecer, por lo que no pueden producirse en consecuencia cosas durables si el poder divino no puede imprimirles fuerza alguna que permanezca en ellas durante algún tiempo. A continuación –en clara alusión al filósofo holandés– se expresa del modo que sigue:

> [Si así no fuera], se seguiría que ninguna substancia creada, ninguna alma continuaría siendo numéricamente la misma, y que por tanto nada podría ser conservado por Dios, y por ello, que todas las cosas sólo serían modificaciones y, por así llamarlas, fantasmas evanescentes y fluidos de la única substancia divina, que es la permanente, y lo que viene a ser igual, que Dios sería la naturaleza misma o substancia de todas las cosas, doctrina de pésima reputación que un escritor sutil pero profano introdujo o renovó recientemente (Leibniz, 1875-1890, GP IV, 509).

Estas palabras, si las analizamos en conjunto con aquellas otras que años más tarde Leibniz le dirige a Louis Bourguet – lejos ya de sus encuentros de juventud con el spinozismo– , vuelven más claro en qué consiste el desacuerdo entre ambos filósofos. En efecto, en dicha comunicación epistolar Leibniz se defiende de toda insinuación de cercanía con Spinoza, y le responde a su interlocutor que es justamente por la existencia de sus mónadas que el Spinozismo es destruido, puesto que no existe una substancia única sino que hay tantas substancias como espejos vivientes del universo, infinitamente diversas las unas de las otras. El texto continúa diciendo: "Él tendría razón, si no existieran las mónadas, pues todo excepto Dios sería una naturaleza pasajera y perecería en simples accidentes o modificantes, dado que no existiría ningún fundamento en las cosas, tal como con la existencia de las mónadas" (Leibniz, 1875-1890, GP III, 575).

[3] Este punto es abordado con especial profundidad por Andrault (2014).

De modo que Leibniz le reprocharía finalmente a Spinoza el no ser capaz de elaborar una teoría del mundo, dado que no podría explicar aquello que es constitutivo del mundo mismo, a saber, estar compuesto de una pluralidad de cosas que se distinguen realmente las unas de las otras. Según esto, las «cosas» comprendidas en tanto que modos de la substancia única spinoziana, no serían más que los elementos de una red universal de relaciones, al seno de la cual un elemento es determinado externamente por una infinidad de otros elementos. Entonces, si una cosa no es más que determinada exteriormente, terminaría por no ser nada en sí misma y no podría, en consecuencia, ser una cosa particular o individual[4]. Tal como puede apreciarse, este análisis leibniziano conduce, según creo, al problema de la individuación, y por eso mismo involucra, como se verá, la noción de *conatus*, que posee hondos ligamentos con toda la filosofía spinozista.

Ahora bien, es preciso decir, que las acusaciones que Leibniz realiza no se corresponden completamente con la concepción original de Spinoza, quien define una cosa individual justamente por su *conatus* o esencia actual y no solo por la conservación de la relación de reposo y movimiento. Tal como muchos estudiosos de su obra han remarcado, podría decirse que subyace a la crítica leibniziana una comprensión de Spinoza no del todo ajustada a su sistema, y que en cierta medida deforma el pensamiento del autor. En palabras de Mogens Lærke, podría decirse que "el Spinoza que Leibniz refuta en 1678 no es Spinoza, sino un Spinoza traducido en leibniziano" (Laerke, 2014, 222).

A propósito de esta tendencia a igualar la física cartesiana al pensamiento de Spinoza, es importante despejar las diferencias más visibles entre las leyes cartesianas del movimiento y el principio del *conatus* spinoziano. Como se sabe, en Spinoza el término *conatus* designa el esfuerzo de perseverar en el propio ser, y constituye una ley que es general para toda la naturaleza y sus infinitos atributos – aunque sea el ser humano quien alcance una dimensión psicológica-racional de ese esfuerzo– y ocupa una función decisiva en lo que respecta a la individuación y la identidad de las cosas singulares. Es posible notar al menos dos momentos determinantes en la construcción del mismo: por un lado, encontramos la primera ocurrencia explícita del ‚*conatus'* en un pasaje de los *Pensamientos Metafísicos*, en relación a la *fuerza de perseverancia* del movimiento en la naturaleza, a partir de la cual Spinoza reformaría el principio de

[4] En este punto retomo una tesis de Bartuschat (2014).

inercia[5]. Allí, Spinoza enuncia que "el movimiento tiene la fuerza de perseverar en su estado", y que esa fuerza y el movimiento son una y la misma cosa (Spinoza, 2014, p. 305). Por otro lado, el establecimiento del *conatus* como principio de individuación propiamente dicho, expuesto en las primeras proposiciones de la tercera parte de la *Ética*, y que remiten a las conocidas proposiciones 4 a 9. De este modo, puede pensarse la originalidad propia del concepto de *conatus* spinoziano en tanto que explicación del movimiento en general, en la atribución de una *vis perseverandi* intrínseca a éste, donde se da una identificación completa entre dicha tendencia intrínseca y la esencia actual de las cosas.

Ahora bien, es sabido que el *conatus* es uno de los términos que Leibniz emplea para caracterizar la verdadera naturaleza de la mónada, aunque lo hace con una acepción diferente, en conexión con su concepción sobre la fuerza. La mónada no es un átomo material sino un átomo formal inextenso, consistente en *ímpetus*, *vis*, *conatus*. En palabras de Leibniz: "cada mónada se ajusta a las demás en tanto sigue la fuerza ínsita y las leyes de su naturaleza" (Leibniz, 1875-1890, GP IV, 510). Y así como es cierto que la materia por sí misma no inicia un movimiento, también es cierto, para Leibniz, que el cuerpo retiene por sí mismo el impulso una vez recibido y presenta una velocidad constante, es decir, "tiene una tendencia a perseverar en esa misma serie una vez que ha ingresado en ella." (Leibniz, 1875-1890, GP IV, 511). Más abajo, Leibniz agrega:

> Debe encontrarse en la substancia corpórea una entelequia primera, finalmente cierta capacidad primera de la actividad, a saber, la fuerza motriz primitiva sobreañadida a la extensión (o lo que es meramente geométrico), y a la masa (o lo que es meramente material), que actúa siempre pero que sin embargo es modificada diversamente por el choque de otros cuerpos y sus conatos o impulsos. (Leibniz, 1875-1890, GP IV, 511).

Ahora bien, en cuanto a Spinoza, por su parte, sabemos que el *conatus* es *in suo esse perseverandi*, o sea, un esfuerzo por conservarse propio del individuo, pero esencialmente condicionado por un exterior que reviste el riesgo constante de disgregarlo impidiendo la comunicación de sus movimientos internos, y en relación al cual el individuo se esfuerza por mantenerse. Asimismo, dado que el *conatus* no existe más que en sus manifestaciones y en sí mismo no es nada distinto a ellas, el individuo permanece en su esfuerzo fundamentalmente determinado por algo exterior contra lo que se afirma con mayor o menor éxito, según sea su capacidad de aumentar la propia

[5] A este respecto, es útil el análisis de Gillot (2004).

potencia. En Leibniz, por el contrario, en tanto que cualidad de una substancia, el *conatus* no admite ningún tipo de relación con el exterior. La substancia no admite nada externo a ella misma: en este punto, Wolfgang Batuschat (Bartuschat, 2014) encuentra una similitud con el concepto de substancia de Spinoza, en la medida en que una substancia en tanto que tal no puede encontrarse limitada por nada (Spinoza, 2009, 49-50), lo que en Leibniz se aplica a los individuos. Para ello, concibe al individuo como algo que posee interiormente una relación con el universo entero, aunque solo virtualmente. La aspiración a llevar a cabo al máximo de esta potencialidad, es el propio *conatus* de la monada. Su *conatus* no es pues el esfuerzo por afirmarse contra algo que le es externo –como en parte es en Spinoza– , sino la tendencia a desplegar algo que le es interno, esto es, su *fuerza ínsita*. Como se sabe, la pluralidad de substancias individuales resulta del hecho de que cada mónada realiza esta potencialidad en grados siempre distintos, donde el *conatus* se despliega en un acto preciso: la percepción o "apetito percipiente". Ella expresa el punto de vista, el segmento de perspectiva que cada una tiene del universo, que es singular y propia. En este sentido, Leibniz ha de presuponer que un ente individual, comprendido en tanto que mónada, es esencialmente un ente mental, y que los eventos materiales en conexión con los actos intelectuales no tienen un dominio ontológico propio (Bartuschat, 2014, 155). Según esto, pues, todo aquello que es material es una cosa percibida y, considerada de manera separada no es más que puro fenómeno. El espacio, que en Spinoza remite al carácter extenso de un cuerpo y es atributo de la substancia divina, en Leibniz deviene un principio estructurador de los fenómenos pero siempre relativo, donde los fenómenos reciben su ser desde un principio inmaterial inherente a cada cuerpo. Asimismo, según comenta Bartuschat (Bartuschat, 2014, 155), para explicar la relación entre las mónadas, Leibniz vuelve a servirse de la noción de *conatus*, según la cual el esfuerzo que hace cada mónada para desplegar su propia potencia es desde un principio organizada de tal manera que sea armónico con el esfuerzo de todas las otras. Es por ello que el *conatus* no debe ser comprendido en Leibniz como una tendencia a la conservación de sí mismo que ha de ser aún realizada, sino como la manifestación, visible en cada cosa, del hecho de que el mundo se encuentra perfectamente organizado por un Dios creador. Sin embargo, ya sea que se trate de una *mónada* o de un *modo,* de la fuerza ínsita o de la fuerza de perseverancia, tanto en Spinoza como en Leibniz, el *conatus* cumple la función primordial de expresar aquello que es distintivo y esencial de cada individuo.

Bibliografía

Andrault, Raphaële (2014) "L'individuation des corps animés: le «rapport aux choses extérieures» dans les annotations leibniziennes à l'Éthique" en Moreau, P.F, Andrault, R. & Lærke, M., (ed.) *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, réceptions*, Paris, PUPS, pp. 193-217.

Bartuschat, Wolfgang (2014) "Modes ou monades? Leibniz critique Spinoza" en Moreau, P.F, Andrault, R. & Lærke, M., *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, réceptions*, Paris, PUPS, pp. 145-157.

Gillot, Pascale (2004) "Le *conatus* entre principe d'inerte et principe d'individuation. Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste", *Dix-septième siècle*, 222, Presses Universitaires de France, pp. 51-73.

Laerke, Mogens (2014) "Leibniz, Spinoza et la controverse sur le terminus extensionis", en Moreau, P.F, Andrault, R. & Lærke, M. (ed.), *Spinoza et Leibniz Rencontres, controverses, réceptions*, Paris, PUPS, pp. 219-243.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1875-1890) *Die philosophischen Schriften*, Berlín, Wiedeman Buchhandlung, ed. Gerhardt. (GP).

_____ (1923) *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt-Leipzig-Berlin, Akademie Verlag (A).

Spinoza, Baruch (2009) *Ética*, Madrid, Alianza.

_____ (2014) *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos,* Madrid, Alianza.

La recepción del spinozismo en las Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana de F. W. J. Schelling

Carolina Jürgens (UNT – UNSAM – CONICET)
caro.jurgens@gmail.com

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es indagar la recepción de Spinoza y algunos debates propios del spinozismo en la obra de 1809, *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana,* del filósofo alemán F. W. J. Schelling. En ella realiza una particular lectura de Spinoza, de principal relevancia en el corpus schellingiano, que le permitirá desarrollar su sistema.

necesidad de hablar de un sistema de la libertad y comienza a desarrollar lo que
“ ”. I z
originario que la z . I y
originaria: la de necesidad y libertad (SW, I, 7, 333)[1] Es dentro de este contexto que comienza a tratar el problema del y
z z
. z
que, por el contrario, tiene su i .
(SW I, 7, 351)
.

de un sistema d .
.
Spinoza. Schelling escribe las *Investigaciones* para ponerle fin a las acusaciones recurrentes de que es spinozista (Lawrence, 2003, 188) y desarrollar su verdadero

[1] Las citas de Schelling se realizan teniendo en cuenta la edición original de las obras completas (1856-1861), *Sämtliche Werke*, editadas por su hijo Karl Friedrich August Schelling.. Para las citas en español de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* se ha utilizado la traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte.

sistema de la libertad. Por lo tanto, se puede afirmar que Schelling mantiene en esta obra una triple discusión: por una parte con Spinoza, por otra con el spinozismo representado en la crítica de Jacobi, y por último con aquellos que lo acusaron de spinozista (específicamente se dirige a Friedrich Schlegel).

Se

Schellin .

z y z .

z z “ ”.

2. La disputa del panteísmo

Uno de los antecedentes principales de las *Investigaciones* “ ” , que tiene lugar a partir de la publicación de las *Cartas sobre Spinoza* por parte de F. H. Jacobi. Estas cartas relatan los diálogos mantenidos entre Jacobi y Lessing durante la estancia del verano de 1780. En ellas, Jacobi acusa a Lessing de spinozismo y critica al mismo por implicar necesariamente el ateísmo y el fatalismo. En dichas cartas se encuentran dos afirmaciones de Lessing que caracterizarán esta disputa e influirán sobre los debates posteriores. A saber: “Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son nada para mí; no puedo gozar de ellos. ¡En kai pan! No sé otra cosa.” (Jacobi, Carta 22). “No hay otra Filosofía más que la de Spinoza” (Jacobi, Carta 24).

En sus *Investigaciones*, Schelling al momento de confrontar las distintas interpretaciones en torno al panteísmo, habiendo establecido su objetivo de llevar a cabo la tarea necesaria de la conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo, y habiendo introducido la contradicción superior entre y “ j z z y ” (SW I, 7, 338) son aquellos que sostienen “ único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero éste conduce inevitablemente al ”. (SW I, 7, 338) Esta frase justamente es la misma formulación de la crítica que dirige Jacobi a la filosofía de Spinoza. Schelling se pondrá como meta echar luz en torno a estas malas interpretaciones para llegar a un concepto de panteísmo en el que la libertad no quede anulada sino que pueda ser comprendida dentro de un sistema. El fatalismo es uno de los problemas que trae aparejada la noción de inmanencia (adjudicada aquí también a Spinoza), en tanto que el fatalismo concibe un ser finito

inmerso dentro de una totalidad de relaciones causales inmediatas y cada cosa finita se presenta dentro de relaciones determinadas con todas las cosas finitas y próximas (Underwood, 2008, 159).

Esta idea de Dios como causa inmanente también resonó en Schelling dado que j y “ tampoco puede ser reconocido como un objeto teóri „ a’” (Leyte y Rühle, 2004, 32).

Jacobi propone realizar un *salto mortale* (para superar al spinozismo) a la creencia en una causa inteligente y personal del mundo que sostiene la individualidad personal. (Rühle, 1997, 57) Afirma al respecto Moreau: “Ello equivalía a legitimarlo [a Spinoza] en metafísica ante quienes aún querían fundar un pensamiento filosóficamente independiente. En adelante, Spinoza deja de ser visto como alguien peligroso para la Revelación por su impiedad.” (Moreau, 2012, 153) Este Dios de Jacobi, para que tenga existencia y realidad efectiva, poseerá la capacidad de obrar, o sea el acto soberano de la libertad. Establece la dicotomía entre libertad y necesidad (o determinismo) que luego será retomada por Schelling en las *Investigaciones*.

3. Interpretaciones en torno al Panteísmo

y
y
z z .
y j z z y
“ z
” (SW I, 7, 338).

“ ” (SW I, 7, 339), por lo y
.
libertad individual y s propiedades de un ser supremo (SW I, 7, 339).

A continuación, desarrolla tres interpretaciones sobre el panteísmo que pueden ser resumidas según las siguientes proposiciones: 1) Todo es Dios (SW I, 7, 340-341),

2) cada cosa individual es Dios (SW I, 7, 341), y 3) las cosas en total no son nada (SW I, 7, 343-344). Se expondrá cada una.

1) Todo es Dios: puede interpretarse el panteísmo como una total identificación de Dios con las cosas, una fusión de la criatura con el creador. De esto, según Schelling, se siguen afirmaciones "rígidas e insostenibles". Clásicamente, se ha adjudicado esta posición a Spinoza dice el autor. Sin embargo, afirma el filósofo de Leonberg: "Pero resulta apenas pensable una distinción más absoluta entre las cosas y Dios que la que se encuentra en la doctrina de la que se ha tomado como representante z ." (SW I, 7, 340) En Spinoza la diferencia entre Dios y las cosas es una distinción absoluta, Dios es aquello que es en sí y que sólo se puede concebir a partir de sí mismo. Lo finito es aquello que es necesariamente en otro y sólo puede ser concebido a partir de ese otro. Las cosas son distintas de Dios, según esta doctrina, *toto genere*. Sea cual fuere la relación que tienen con Dios, están separadas totalmente de Dios por el hecho de que sólo pueden ser en y después de otro y de que su concepto es un concepto derivado que sería completamente imposible sin el concepto de Dios (SW I, 7, 340).

Schelling, procede después a decir que sólo Dios es subsistente por sí mismo y originario, sólo él se afirma a sí mismo, y todo lo demás se comporta respecto a él como afirmado, como consecuencia respecto al fundamento. Es por esta diferencia que las cosas singulares reunidas no pueden constituir a Dios, porque ninguna unión puede cambiar lo que es derivado en su naturaleza por algo originario en su naturaleza. La unión no produce cambios de naturaleza (SW I, 7, 340). Esta es una lectura que hace Schelling de Spinoza y una apropiación y reconocimiento del mismo, a pesar de la crítica y de sus intentos de desligarse de las acusaciones de spinozista.

2) Cada cosa individual es Dios: Schelling da un paso más y presenta una segunda manera de interpretar el panteísmo aseverando:

> Resulta más absurda todavía la conclusión de que en Spinoza incluso la cosa singular debe ser igual a Dios, pues aun suponiendo que encontrásemos en Él la chocante expresión de que toda cosa es un Dios modificado, de todas maneras los elementos de este concepto son tan contradictorios, que al quererse formar con ellos, éste se destruye de nuevo a sí mismo (SW I, 7, 341).

Sobre esto, responde Schelling sucintamente que un Dios modificado no es Dios en el sentido propio y eminente del término. Es aquí, que el filósofo refiere la razón de " z o del sentido de la j ". (SW I, 7, 341) El núcleo de su sistema se

fundará en la comprensión del principio de identidad como una relación entre antecedente y consecuente, en la que la cópula será directriz y pondrá una diferencia en lo fundamentado.

3) Las cosas en total no son nada: unas páginas más adelante se encuentra esta tercera vía de interpretación del panteísmo que sostiene la anulación de toda individualidad, al ser todo Dios las cosas no son nada. Schelling aquí confronta esta posición señalando sus contradicciones:

> Esta nueva determinación parece ciertamente entrar en contradicción con la anterior, porque si las cosas no son nada, ¿cómo es posible confundirlas con Dios? En ese caso no queda nada fuera de una divinidad pura y sin mezcla. O, si fuera de Dios (no sólo extra sino también praeter Deum) no hay nada, ¿cómo puede Él ser todo, más que de modo meramente verbal? De esta manera todo el concepto de panteísmo parece desmoronarse por completo y desaparecer en la nada (SW I, 7, 344).

Schelling argumentará que si Spinoza no reconoce fuera de la sustancia más que las meras afecciones de la misma, que él considera como las cosas, las afecciones o modos o determinaciones no expresarían nada esencial o positivo. (SW I, 7, 344) No se podría decir nada acerca de lo que son estas cosas por sí mismas. Sin embargo, prosigue "

contengan en absoluto nada positivo (aunque fuera de modo derivado)" (SW I, 7, 344). Argumenta contra Spinoza que las cosas no pueden ser anuladas en su individualidad, porque contienen algo positivo (que proviene de la substancia absoluta o Dios) de modo derivada. De todas maneras, afirmará que esto en Spinoza no se encuentra (SW I, 7, 344).

4. Hacia el Panenteísmo

La crítica principal que Schelling dirige a Spinoza se concentra en su siguiente " *en Dios,* sino en que sean *cosas.*" (SW I, 7, 349) Esta posición es llamada *panenteísmo*, i.e., que todas las cosas son en Dios. Este término no es exclusivo para caracterizar el tipo de panteísmo adjudicado a Spinoza sino también al de Schelling. En consecuencia, en primer lugar, se indagará la crítica mencionada y luego se precisará brevemente en qué consiste el panenteísmo en Schelling.

x “¡ z

y !” (SW I, 7, 349) Descarta luego que sea un fatalismo porque tome las cosas como comprendidas en Dios, porque esta concepción no descartaría la posibilidad de la libertad, al menos formalmente. “ z

.” (SW I, 7, 349) El fallo de Spinoza, explica Schelling:

> reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa. Por ello, sus argumentos contra la libertad son muy deterministas y de ningún modo panteístas. También considera la voluntad como una cosa y después demuestra, como es natural, que en cada actuación debe estar determinada por otra cosa, la cual, a su vez, está determinada por otra y así hasta el infinito. De ahí viene la falta de vida de su sistema, la aridez de la forma, la pobreza de los conceptos y fórmulas, la implacable rigidez de las determinaciones, que armoniza a la perfección con su modo abstracto de consideración, y de ahí también, consecuentemente, su visión mecanicista de la naturaleza (SW I, 7, 349).

En síntesis, en estas citas se hallan distintas críticas a Spinoza que pueden resumirse en los siguientes postulados: a) negación de la libertad; b) las cosas en Dios siguen siendo cosas; c) la substancia infinita es una cosa; d) la voluntad es concebida también como una cosa; e) el sistema carece de vida; y f) se presenta una visión mecanicista de la naturaleza. Se procederá a explicar brevemente cada uno.

a) Negación de la libertad

Para Schelling, el panteísmo no conduce necesariamente al fatalismo, porque que todas las cosas sean en Dios no implica que sean idénticas (en tanto que iguales) a él. Aquí recurre a la esencia de la cópula en el juicio, según la cual, las cosas devienen de Dios como lo fundamentado de su fundamento. Schelling buscará salvar a los hombres con su libertad en el propio ser divno. No hay emanación ni mecanicismo (vs. Schlegel). Desarrollará un sistema de la libertad según el cual explicará el mal como inversión de los principios. Esta posibilidad justamente será la que diferencie a Dios de las creaturas.

b) Las cosas en Dios siguen siendo cosas

R “

mundo se piensa como vida, mundo que puede estar *en* Dios sin por ello dejar de

.” (Augusto, 2009, 306) Por lo tanto, al sostener Spinoza que las cosas en Dios son cosas, se les quita su vida al ser los objetos considerados de manera abstracta. “ „ tos’

x .” (Duque, 1998, 301) Schelling, por el contrario, z x “ ” sino procesos. (Duque, 1998, 306)

c) La substancia infinita es una cosa

Al situar Spinoza las cosas *en* Dios, Dios mismo termina convirtiéndose en una cosa abstracta, anulándose su divinidad. Para Schelling, Dios es un Dios vivo que busca auto-revelarse o exponerse en la Creación.

d) La voluntad es concebida también como una cosa

Para Schelling la Voluntad es un dinamismo que conduce al hombre a ejercer su libertad y desarrollar su ser, determina ontológicamente al hombre. Roberto Augusto “ z utónoma que se determina a sí misma, sino que la considera como una parte de la naturaleza sometida a leyes j z y .” (Augusto, 2009, 306)

e) El sistema carece de vida, y f) Visión mecanicista de la naturaleza

Al carecer el sistema spinozista de vida y dinamismo, la naturaleza se torna mecánica, concepciones que Schelling buscará refutar en los Escritos sobre la Libertad, para demostrar que el sistema es libre y por tanto está en movimiento continuo de exposición de un Absoluto a través de las decisiones humanas.

En suma, el sistema schellingiano también es un panenteísmo al concebir las cosas en Dios, diferente al planteado por Spinoza. “ con el sentido de la cópula, ahora quiere decir que Dios *pasa* al mundo como fundamento de éste: todas las cosas son *en* Dios, esto es, *Pan-en-teísmo*. Dicho de otra manera: Dios es el antecedente y el Mundo su consecuente.” (Carrasco Conde, 2011, 109) No obstante, su intento principal es el de conservar la libertad en el seno mismo del sistema. Por ello, ha debido rechazar todas aquellas características que él adjudica al panenteísmo spinozista.

5. Conclusiones

A través de las refutaciones a las malinterpretaciones del panteísmo, se empieza a entrever algunos de los rasgos fundamentales del ulterior desarrollo de las *Investigaciones* en cuanto al intento de Schelling por conciliar Sistema y Libertad. Se advierte que con estas refutaciones Schelling no sólo se dirige a Spinoza y al

spinozismo, sino que, al mismo tiempo, otorga una lectura personal de Spinoza buscando exceptuarlo de algunas de las críticas más burdas dirigidas a posiciones panteístas. Existe un reconocimiento de la metafísica de Spinoza por parte de Schelling. No obstante, ésta será criticada posteriormente por el filósofo de Leonberg al adjudicarle a Spinoza la posición de Panenteísmo. Posición que Schelling quiere apropiarse de una manera positiva y para ello deberá determinar aquellos elementos en el mismo que conducen en Spinoza a una anulación del sistema y la libertad. Es lo que w " ". (Lawrence, 2003) El mérito principal de Schelling en este caso es el de haber realizado una lectura personal de Spinoza apropiándose a su vez de la doctrina de la inmanencia de las cosas en Dios, punto clave para su sistema de la libertad.

Bibliografía

Augusto, Roberto (2009) " z ", *Estudios Filosóficos LVMI,* pp. 293 – 311.

Carrasco Conde, Ana (2011) " y ", *Daímon. Revista Internacional de Filosofía,* nº 54, pp. 93-109.

Duque, Félix (1998) *Historia de la filosofía moderna: La era de la crítica*, Madrid, Akal.

Jacobi, Friedrich Heinrich (2000). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn,* Hamburg, Meiner.

w J. . 2003 " z " *Idealistic Studies* 33, pp. 175-194.

Leyte, Arturo (1998) *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal.

Leyte, Arturo y Rühle, Volker (2004) " I " . W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos.

Moreau, Pierre-François (2012) *Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Escolar y Mayo.

Rühle, Volker (1997) *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Madrid, Akal.

Schelling, F. W. J. (1855-1861) *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's Sämmtliche Werke*. Stuttgart, Cotta, ed. K.F.A. Schelling.

_____ (2004) *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

Solé, María José (2013) *El ocaso de la Ilustración: la polémica del spinozimo / Moses Medelssohn… [et al.*], Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Underwood Vaught, Ashley (2008) *The specter of Spinoza in Schelling's Freiheitsschrift*, Philadelphia, UMI.

El tema de la Fortuna en *El Mundo resplandeciente* de Margaret Cavendish (1666)

Claudia Lavié (UNGS–UBA)
lavieclaudia100@gmail.com

> "A medida que la *Ancient Constitution* se derrumbaba ante la mirada de los ingleses, su fragilidad resultaba dramáticamente evidenciada cada vez que era presentada en términos casi republicanos" (Pocock, 2002, 445).

Este trabajo se centra en la aparición de un tema tradicional del pensamiento clásico en una obra moderna: el tópico de la Fortuna en *El Mundo Resplandeciente* (1666), de Margaret Cavendish, Duquesa de Newcastle (1623-1674). Esta obra, mezcla de fantasía, ciencia y utopía, se publicó como segunda parte de las *Observations upon Experimental Philosophy,* tal vez el escrito de mayor aliento científico de la autora, quien fue dramaturga, poetisa, cosmóloga y filósofa natural. En los prólogos de las ediciones de 1666 y 1668 explica que son obras complementarias, pero "ligada una a la razón y la otra a la imaginación" (Cavendish, 2017, 54). Como complemento imaginativo de la parte científica, la novela pretende difundir ideas entre sus congéneres por medio de una fábula que destaca la colaboración entre la protagonista –la Emperatriz del mundo resplandeciente– y su amiga la Duquesa, *alter ego* de la autora. Nuestra intención es contribuir a los debates sobre el sentido político de esta novela, para lo cual nos enfocamos en su tratamiento de un tema que interpretaremos como un hito en la migración del vocabulario político.

Margaret Cavendish vivió en el convulsionado Siglo XVII inglés. La guerra Civil la llevó al destierro en Francia, donde conoció a Sir William Cavendish, luego Duque de Newcastle, partidario de la derrotada monarquía y muy perjudicado económicamente por la guerra, quien junto a su hermano impulsó un Círculo de filósofos y científicos conservadores en lo político y mecanicistas en ciencia natural. Una vez casada se dedicó a estudiar y escribir y aunque gozó de discreto éxito como poetisa y dramaturga, su obra científica no fue bien recibida por un medio hostil al trabajo intelectual de las mujeres en la ciencia.

El Mundo Resplandeciente narra el rapto de una joven y el naufragio del barco que la conduce, que es arrastrado por una tormenta al Polo Norte y de allí pasa a otro mundo, el Resplandeciente, unido al nuestro por los Polos de ambos. Los raptores mueren congelados pero la heroína se salva "por la luz de su belleza y su virtud" (Cavendish, 2017, 62). Es rescatada del bajel desierto por los hombres oso, quienes la conducen con ayuda de otros híbridos de animal y humano hasta la capital del mundo resplandeciente, llamada Paraíso. Allí el Emperador, creyéndola una diosa, empieza a adorarla, y advertido de su humanidad, la desposa y otorga poder absoluto. Y así como el matrimonio fue la ocasión para Margaret para completar su educación, su heroína, devenida emperatriz, se dedica también a la ciencia y la filosofía. Para averiguar el grado de civilización del reino reúne en su Corte representantes de todas las ciencias, y así discute política con hombres zorros, astronomía con hombres osos, mineralogía y cuestiones de la tierra con hombres gusanos, arquitectura con hombres araña. Y mientras que en las *Observaciones* Cavendish polemiza con las teorías de los modernos escritores experimentales y dióptricos, la corte imaginaria de esta novela instructiva opera como recurso para exponer sus teorías y parodiar a la recientemente fundada *Royal Society,* institución que rehusó contar a esta autora entre sus miembros a pesar de la publicación de una veintena de libros sobre filosofía natural y su influyente posición social.

Leída como novela de tesis, *El Mundo Resplandeciente* es una cosmografía que desarrolla un panorama de la modernidad temprana y sus modos representativos de la naturaleza, construcción que se opone a la desvitalización de la misma ejecutada por el mecanicismo imperante y en consecuencia cuestiona los efectos de esa operación en las jerarquías ontológicas, las relaciones sociales y de género y los modos de dominación.

En este trabajo nos interesa la perspectiva política de esta obra, que como otros escritos de Cavendish combina aspectos conservadores y subversivos. El mundo fantaseado es un gobierno absoluto, y así los numerosos elogios a la estabilidad y paz del orden impuesto por la heroína parecen inscribir esta obra en la tradición pro monárquica de los tiempos cronwellianos, muchas de cuyas plumas más ilustres pertenecieron al Círculo de Newcastle. Pero también es una *utopía*, "una organización política del espacio que se sigue de la razón" (Trubowitz, 1992, 230) en la que la paz y la sabiduría se asocian a valores encarnados por dos mujeres. Entre las interpretaciones que discuten la inclusión de la novela en la tradición monárquica se destaca la de Lisa Walters (2014), una de sus más notables estudiosas, quien descarta la lectura literal de la

consagración del orden absolutista. Contrariamente, Walters sostiene que la posición filosófica y científica de Cavendish permite leer su descripción del imperio femenino como una subversión de la dominación tradicional sobre la naturaleza y la sociedad. Walters considera que la filosofía natural de Cavendish representa "a theory of Nature that implicitly challenges many aspects of early modern culture that justified social hierarchies"[1] (Walters, 2014, 37), que cuando se extrapola a su cosmovisión política "reveals a republican and revolutionary tension in his thinking"[2] (Walters, 2014, 193).

Apoyada en el conjunto de la obra literaria de Cavendish, Walters afirma que la autora se distingue por su no conformidad con las concepciones monárquicas del poder, religión, política, familia o ley (Walters, 2014, 247) ya que "systematically deconstructs metaphors, analogies, and cultural associations that define and maintain authority in various domains"[3] (Walters, 2014, 99), operación que según esta intérprete está explícitamente destinada a socavar la creencia en que la obediencia es necesaria para evitar el desorden. Walters afirma que aunque "Cavendish sometimes repeats the ideas of the royalist circle on which she was dependent and in which she was immersed,"[4] (Walters, 2014, 6) esta autora no apoyó esas ideas. Y si evidentemente la Emperatriz ejerce un gobierno basado en reglas arbitrarias, que no presta atención a ningún parlamento, "a model of monarchy based upon deception, arbitrary rule, imperialism and false miracles"[5] (Walters, 2014, 146), Walters interpreta estas maneras políticas como una deliberada *reductio ad absurdum* de los principios hobbesianos de la monarquía absoluta y por ende "a critical view of arbitrary power"[6] (Walters, 2014, 155).

La profunda contraposición entre esta tesis y otras lecturas, más literales, sobre el orden político en *El Mundo resplandeciente* ha suscitado numerosas discusiones.[7] La relevancia de esta controversia para los estudiosos de la filosofía inglesa escrita por mujeres en el siglo XVII reside en que el supuesto carácter conservador de algunas obras de estas autoras desvirtúa los alcances subversivos de lo que se ha leído como

---

[1] "es una teoría de la Naturaleza que desafía implícitamente muchos aspectos de la cultura moderna temprana que justificaban las jerarquías sociales".
[2] "revela una tensión republicana y revolucionaria en su pensamiento".
[3] "deconstruye sistemáticamente metáforas, analogías y asociaciones culturales que definen y mantienen la autoridad en varios dominios".
[4] "Cavendish a veces repite las ideas del círculo monárquico del que dependía y en el que estaba inmersa".
[5] "un modelo de monarquía basado en el engaño, gobierno arbitrario, imperialismo y falsos milagros".
[6] "una visión crítica del poder arbitrario".
[7] Cf. Boyle (2015).

“primer feminismo”. Aquí pretendemos contribuir a evaluar la tesis de Walters a través del caso particular de un concepto –el de fortuna– que pondría de manifiesto la flexibilidad de Cavendish en el uso del vocabulario político.

La novedad de un mundo

Considerada actualmente pionera de la ciencia ficción, *El Mundo Resplandeciente* desafía los elementos narrativos y argumentales característicos de la utopía y la novela enlazando ficción con discurso científico y político. Cavendish dirige la mirada del lector dentro de un gran juego narrativo integrado a los debates modernos sobre la visión y su papel en la cognición. Como señala la prologuista de la edición española, estos debates determinan la forma y contenido de esta novela en varios sentidos (Martí Escayol, 2017, 13). Determinan la postura racionalista de la autora frente a las innovaciones científicas y sus desafíos en cuanto a la concepción de la subjetividad y la estructuración de las imágenes. Pero fundamentalmente para nosotros, determinan la relación entre el discurso político y la percepción, pues “de la misma manera que el protestantismo desacraliza la mirada del creyente, la teoría política analiza en qué medida consiguiendo la sacralización de la mirada del súbdito se puede influir en su sumisión” (Martí Escayol, 2017, 15). Así, en torno al problema de la obediencia tradicional, el tratamiento de Cavendish del papel de la Fortuna permite relativizar otros aspectos en que la novela es más abiertamente pro monárquica, especialmente en el que concierne a que la heroína obtiene la protección de los nativos y el poder gracias a su imagen deslumbrante.

En ese sentido, el ascenso político, como proceso de realización de la protagonista, evoca temas antiguos de viaje y descubrimiento, pero esos tópicos se invierten en dos sentidos. El primero es que solo la mujer –preservada por su belleza– sobrevive y conquista, y el segundo es que esta conquista no es usurpación, como señala su esposo en el prólogo al afirmar que la autora aventaja a Colón, en tanto su acceso a otro mundo es constructivo, no destructivo. Así, el resplandor de la heroína resulta crucial como recurso de dominación, pero sin cegar a ella sus propios deseos: conocer y gobernar con justicia; justicia correspondiente a fantásticas categorizaciones y ejercida según el acuerdo de los espíritus gobernantes de la emperatriz y su auxiliar intelectual, la Duquesa. Cuando la heroína quiere escribir una Cábala, el alma de la Duquesa es trasvasada al Mundo Resplandeciente para convertirse en amante platónica y

colaboradora en la creación, por lo que la estrategia del avatar constituye una defensa del cuestionado estatus cognitivo de las mujeres y de la autora en particular: "[la Duquesa] aunque no es una de las más eruditas, elocuentes e ingeniosas, sin embargo es un escritor sencillo y racional" (Cavendish, 2017, 135).

Ambas heroínas, perfectamente virtuosas para gobernar el mundo utópico y crear imaginativamente otros mundos, ocasionalmente incursionan en el mundo político real, y allí tropiezan con la Fortuna.

En un episodio, sus almas salen del universo incorpóreo para visitar las posesiones del esposo de la Duquesa, muy dañadas por la guerra civil. "Mi estimado señor y esposo ha perdido la mitad de sus bosques, además de muchas casas, tierras y bienes muebles" (Cavendish, 2017, 148) por culpa de la Fortuna quien "le ha puesto obstáculos en todas las cosas" (Cavendish, 2017, 151). En contraste con su infortunio, la recreación literaria de Newcastle está marcada por los elevados sentimientos que él inspira en su esposa: "a su encuentro, el alma de la Duquesa abandonó su vehículo aéreo y entró dentro de su señor. Al verlo, el alma de la emperatriz hizo lo mismo. Y entonces, en el cuerpo del Duque se juntaron tres almas" (Cavendish, 2017, 150). Harén platónico en el que el alma del Duque, "siendo sabia, honesta, ocurrente, complaciente y noble percibe la conversación de ambas mujeres con tal deleite que ambas se enamoran de él" (Cavendish, 2017, 150).

La disputa entre el Duque y la Fortuna

En los tiempos de la Restauración en que fue escrita *The Blazing World*, la nobleza que había apoyado a la derrotada monarquía en la guerra civil debió emprender numerosas gestiones ante el nuevo Rey, no siempre exitosas, para recuperar sus "estados" perdidos. En este episodio de la novela, la Duquesa pide a la Emperatriz, como favor hacia su noble señor, que propicie un debate para reconciliarlo con su vieja enemiga Fortuna. La sabia soberana accede, pero exige que el debate tenga lugar en el Mundo Resplandeciente, no en el de Newcastle, y dudosa de la probidad de abogados y la honestidad de jueces, propone que virtudes y cualidades amigas intercedan por los contendientes y la Verdad sea Juez. El Duque elige a Prudencia y Honestidad como abogadas y Fortuna escoge a Insensatez y Temeridad.

Fortuna inicia el debate alegando que Newcastle siempre ha sido su descortés enemigo y despreciado sus favores: "Ha luchado contra mí y ha preferido su inocencia

antes que mi poder y ha dicho que la inconstante Fortuna es amiga de tontos y bribones" (Cavendish, 2017, 152). La Duquesa replica en nombre de su esposo rechazando la acusación de falta de respeto y descortesía: "nunca en su vida mostraría el más mínimo desprecio o falta de consideración alguna hacia el sexo femenino. Al contrario, es tan servidor y defensor de las mujeres que pone su vida y sus propiedades a su servicio" (Cavendish, 2017, 153). Podemos ver que Cavendish primero suaviza las diferencias y caracteriza la Fortuna con los rasgos habituales de la tradición republicana: es mujer, veleidosa, inconstante y prefiere los temerarios a los buenos. Pero seguidamente se hace cargo del conflicto de valores explicando que la renuencia de su esposo a reverenciar a Fortuna constituye una conducta según los principios tradicionales del honor:

> siendo [el Duque] de tan honesta y honorable naturaleza, no pudo confiar en la Fortuna, […] por razón de que la Fortuna no se ponía del lado de aquellos que son honestos y honorables […] Como no se puede estar en los dos bandos, escogió el más acorde con su conciencia, naturaleza y educación. Por esta opción, la Fortuna no sólo se declara abiertamente su enemiga, sino que lucha contra él en diversas batallas […] siendo ella una deidad y una princesa, lo arrojó al destierro, donde lo mantuvo en una gran miseria, arruinó su propiedad y se llevó a la mayoría de sus amigos (Cavendish, 2017, 154).

Como réplica, Temeridad e Insensatez reclaman la supremacía de su defendida: "si [Prudencia y Honestidad] son puestas por encima de usted, Fortuna, nadie la servirá" (Cavendish, 2017, 155), elogio que indigna a Honestidad. Honestidad, que considera a Newcastle su ahijado y le ha educado en la Templanza, Paciencia, Justicia, Gratitud, Generosidad, Honor, Observación y Experiencia, afirma que precisamente este aprendizaje es la causa de la malicia de Fortuna: "él nunca la adula, porque yo, Honestidad, le ordené que no lo hiciera, aunque Prudencia le aconsejó que no desdeñara sus favores" (Cavendish, 2017, 156).

Cavendish no dice cuál fue el veredicto de Verdad en esta confrontación entre valores tradicionales monárquicos y la aceptación de la contingencia, pero como Fortuna se retira ofendida y la Duquesa pide a su amiga la Emperatriz ayudarla nuevamente con su causa en el futuro, nos queda claro que no satisfizo a ninguno de los contrincantes.

El consejo de Prudencia de no desdeñar a la Fortuna es afín a la tradición bien conocida para los lectores de Maquiavelo. En ese sentido, la mayor relevancia reside tal vez en la inclusión misma del *topos* en la fantasía de Cavendish, pues el amargo recuerdo del poder de la contingencia constituye el registro, si no la simpatía, hacia una

corriente política apartada de los valores monárquicos cuya defensa ha perjudicado al Duque y que la Restauración recreó y subvirtió bajo nuevas reglas económicas y sociales.

En su ya clásico *El Momento Maquiavélico,* Pocock sostiene que las ideas republicanas fueron decisivas en la transformación de la conciencia religiosa, moral, económica, política y social que Inglaterra sufre en el tránsito del siglo XVI al XVIII. La tesis de Pocock se desarrolla alrededor de la idea de que "el vocabulario humanista del tiempo de Maquiavelo constituyó el vehículo privilegiado de una percepción básicamente hostil al capitalismo del surgimiento de la modernidad" (Carreira da Silva, 2009, 72). Pocock pone de manifiesto la hostilidad entre virtud y corrupción y sobre todo sus repercusiones en el conflicto entre historia y sociedad, valor y personalidad. La percepción pocockiana de la coyuntura de la Restauración nos permite comprender la aparición de la fortuna en este texto, donde "la propia integridad personal podría verse privada del soporte que proporcionaba el hecho de pertenecer a una estructura social en un mundo cambiante" (Pocock, 2002, 444).

Así, el notable analista de la tradición republicana nos proporciona la clave de la evocación de la Duquesa del mundo clásico. Por ello, si bien no necesariamente concedemos a Walters que "Cavendish's interrelated deconstruction of gender and political hierarchies generates a view of the natural world that is more sympathetic to republican than to royalist ideology"[8] (Walters, 2014, 5-6), nos parece que nuestra autora expresa aquí una amarga duda sobre el orden monárquico en su versión restaurada. Como lo hace muchas veces, su cuestionamiento de lo prevaleciente en su medio social es más que sugerente en tanto que al hacerlo lúdicamente expresa las condiciones posibles del contexto. ¿Niega o acepta la primacía de la Fortuna en los asuntos humanos? En otros términos: ¿Confía Cavendish en la Restauración como portadora de valores tradicionales de fidelidad monárquica, correlativos a la justificación de la monarquía por derecho divino, o cree que esta autoridad deja librada al azar, y a las contingencias del nuevo orden económico burgués, la posición de los antiguos defensores del régimen realista? Ante el incierto veredicto del debate, Honestidad reprende a la Duquesa por desear los favores de Fortuna "pues parece que desconfiaras de los dioses" (Cavendish, 2017, 156). Interpelada por la personificación

[8] "la interrelacionada deconstrucción, por parte de Cavendish, de las jerarquías de género y políticas propicia una visión del mundo natural que simpatiza más con la ideología republicana que con la monárquica".

del valor que sostiene la lealtad hacia la antigua legitimidad, Cavendish parece escéptica: la Duquesa responde llorando que sólo desea que su señor no tenga enemigos.

Bibliografía

Boyle, Deborah (2015) "Review of *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*", *Hypatia Reviews Online, a Journal of Feminist Philosophy* (https://www.hypatiareviews.org/content/margaret-cavendish-gender-science-and-politics).

Carreira da Silva, Felipe (2009) *Virtud y democracia*, Madrid, Biblioteca Nueva, trad. Jesús Sanz Moral.

Cavendish, Margaret (2017) *El Mundo Resplandeciente*, Madrid, Siruela, trad. María Antònia Martí Escayol.

Pocock, John Greville Agard (2002) *El Momento Maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, trad. Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García López.

Trubowitz, Rachel (1992) "The Reenchantment of Utopia and the Female Monarchical Self: Margaret Cavendish's Blazing World", *Tulsa Studies in Women's Literature*, 11, 2, pp. 229-245.

Walters, Lisa (2014) *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics,* Cambridge, Cambridge University Press (Version Kindle).

Thomas Hobbes y la conjura de los necios

Cecilia Mc Donnell (UNGS–UNR–CONICET)
cecilia.mcd@gmail.com

En *El gobierno de sí y de los otros*, Michel Foucault propone una forma de pensar la historia de la filosofía que se desligue tanto de la búsqueda de un origen radical olvidado al que se debiera retornar, como de la afirmación de tal historia como progreso y desarrollo de una racionalidad. Contra aquellas formas propone una tercera que conciba hacer la historia de la filosofía como una serie de episodios y formas de veridicción. Ésta se liga indefectiblemente al decir veraz propio de la *parrhesía*, que permite pensar a la filosofía como potencia o fuerza ilocutoria (Foucault, 2011, 355). Tal y como la concibe el filósofo francés, la *parrhesía* es una manera de decir la verdad sin que por ello ésta quede definida por su contenido. Es por tal motivo que es imposible demostrarla, enseñarla o enmarcarla en un arte retórica. Se trata más bien de un hablar franco cuya fuerza no se encuentra en su contenido ni en su finalidad, sino en el efecto que puede producir su discurso. Los parresiastas, según Foucault, son aquellos que asumen los riesgos de decir la verdad sin saber a ciencia cierta cuál es el precio a pagar, que puede llegar incluso a su propia vida. La verdad que expone el parresiasta es abrupta, violenta y tajante, y se trata de una verdad que no puede ser rechazada, pero tampoco aceptada. La respuesta al decir veraz del parresiasta no es discursiva y puede conducir al silencio, la locura o la muerte (Foucault, 2011, 69-75). La verdad del parresiasta, en resumidas cuentas, es la de aquel/la que se yergue ante el soberano.

En el marco de esta propuesta puede reflexionarse sobre la figura del *fool*, cuyo contenido semántico comprende tanto el rol del necio en la filosofía como la del bufón en el teatro. Lo que parece mostrarse como factor común que aúna ambos campos es un cuestionamiento declarado a los órdenes pretendidamente cerrados, evidenciando que ningún esquema es definitivo o absoluto y todo sistema muestra quiebres. La hipótesis que guiará las reflexiones del presente trabajo es que la figura del necio en la filosofía política de Thomas Hobbes asume un papel parresiasta que imprime a la propuesta del filósofo un cariz trágico, impidiendo que el gobierno absoluto del Leviatán cierre todo resquebrajamiento del sistema político.

I.

En el campo filosófico, el tratamiento de la figura del *fool* por parte de Hobbes en *Leviatán* (I, 15) es paradigmático. Allí la introduce definiéndola como aquella persona que niega la existencia de la justicia pues considera que no observar los pactos cuando conduce al beneficio propio, no implica proceder contra la razón. Es preciso recordar aquí que el filósofo inglés define a la justicia a partir de la tercera ley de naturaleza, según la cual los hombres deben cumplir los pactos que han celebrado. Ahora bien, las pocas asociaciones que puedan llegar a realizarse en el estado de naturaleza son extremadamente precarias. Si se llegara a establecer un pacto, las retribuciones dependerían en buena medida del mérito y la cantidad de confianza, temor y respeto que las partes imponiesen entre sus iguales (*Leviatán*, I, 14). Cada individuo se convierte en medida de valor propia desde la cual juzga a los demás, honrándolos o despreciándolos. Cada hombre, en su condición natural, se convierte en juez de las acciones propias y ajenas, juicio a partir del cual dirime en qué medida es preciso proporcionar lo debido según lo pautado. Si bien el filósofo parte de la definición clásica de justicia según la cual debe devolverse a cada uno lo que le corresponde, no le reconoce ningún valor *a priori*. Al respecto, cito *in extenso*:

> antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres. [...] Eso mismo puede deducirse, también, de la definición que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo*. Por tanto, donde no hay *suyo*, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por lo tanto donde no hay Estado, nada es injusto. (*Leviatán*, I, 15).

La recuperación de la definición clásica de justicia es ciertamente irónica. Sin la introducción de la propiedad privada ni de una moral definida, la noción carece de sentido debido al hecho de que el hombre *qua* hombre no tiene ningún valor, dignidad o bienes (Foisneau, 2004, 110). Dicho de otro modo, el hombre en su condición natural no es bueno ni malo y las propiedades que pueda llegar a obtener no tienen garantía alguna. En sentido estricto, nada corresponde al individuo en su estado natural, por lo que es imposible otorgarle algo que le sea propio, tanto en sentido material como moral. Tal y como lo presenta Hobbes, "la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante

que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él" (*Leviatán*, I, 13). La definición clásica y los argumentos de los escolásticos, en este contexto, son solo palabras. *Words, words, words*, decía Hamlet cincuenta años antes. Las palabras son débiles ya que no pueden, por sí mismas y sin la espada de un supremo hermeneuta, tener significados unívocos ni ligar indefectiblemente a los hombres. Si el mundo está fuera de quicio también es porque ha dejado de haber una correspondencia absoluta entre las palabras, las cosas y los actos.

Quisiera detenerme en esta cuestión un momento. En I, 4 Hobbes introduce el problema del lenguaje. Según el autor, aquél ha sido "la más noble y provechosa invención" gracias a la cual podemos registrar nuestros pensamientos y recuerdos, del mismo modo que encuentra su utilidad en la conversación y en la transmisión de pensamientos. El lenguaje se presenta como el primer garante de la paz ya que, sin él, los hombres no podrían pactar. El autor de este invento, según Hobbes, fue Dios mismo quien, a su vez, instruyó a Adán en relación al modo adecuado de nombrar al mundo que se encontraba a su alrededor. Ahora bien, en el instante en el que el hombre pudo añadir nombres nuevos y el lenguaje pudo incrementarse, aquella lengua primitiva que impedía cualquier tipo de equívoco, quedó sepultada en la torre de Babel. En el preciso momento en el que Dios se aparta del centro como garante del destino y de las relaciones materiales y morales entre los hombres, también desaparece como trasfondo metafísico del significado de las palabras. Como bien sostiene Rinesi, "disuelto el lazo natural (o divino) que las ligaba a sus referentes, las palabras comienzan a vagar libres por el mundo, con la posibilidad de adquirir más de un significado y de convertirse, ellas mismas, en el objeto o incluso en el campo de una *batalla por el sentido*" (Rinesi, 2009b, 72). Una vez que los hombres han quedado solos en el mundo, la significación de las palabras no pudo sino tornarse inconstante y problemática. Es en este contexto que debe comprenderse la afirmación hobbesiana que reza "*covenants, without the Sword, are but Words*" (los convenios, sin la espada, no son sino palabras [II, 17]). Es preciso que el soberano se erija como un verdadero hermeneuta que zanje el divague libre de palabras cuando ello se torne necesario.

II.

El problema es, por supuesto, cuál es el momento en el que el significado de las palabras pasa a ser problemático. Dicho de otro modo, no siempre aquello que buscan

indicar los hombres por medio del lenguaje es indiscernible, del mismo modo que no siempre los convenios que pauten (incluso en estado de naturaleza) serán inconducentes. Si este fuera el caso, el pacto que señala el comienzo del Estado y de una sociedad civil pacífica se convertiría en una paradoja lógica inexplicable: si ningún pacto puede ser celebrado antes de que exista el Estado, si las palabras son absolutamente equívocas, ¿cómo podría fundarse la sociedad civil? Al respecto, dos aclaraciones. En primer lugar, nunca está de más recordar el carácter hipotético del estado de naturaleza. Hobbes, con la dramática descripción que realiza en el capítulo 13 de su *Leviatán*, no pretende describir un tiempo remoto en el que los hombres vivieron hasta el momento del pacto. En este sentido, *the natural condition of mankind* no es una instancia histórica ni empírica. Muy por el contrario, lo que el filósofo plantea es una ficción que, contra toda evidencia fáctica, nos permite tanto construir un mundo diferente al que ya conocemos, como mostrarnos los peligros que se encuentran potencialmente en la condición más natural del hombre. La segunda aclaración que es preciso establecer es en torno a la naturaleza de los pactos que, de acuerdo a la razón, es preciso mantener. En relación a esta cuestión, Hobbes establece:

> [n]o podrían existir, pues, promesas mutuas, cuando no existe seguridad de cumplimiento por ninguna de las dos partes, como ocurre en el caso de que no exista un poder civil erigido sobre quienes prometen; semejantes promesas no pueden considerarse como pactos. Ahora bien, cuando [*either*] una de las partes ha cumplido ya su promesa, o [*or*] cuando existe un poder que le obligue al cumplimiento, la cuestión se reduce, entonces, a determinar si es o no contra la razón; es decir, contra el beneficio que la otra parte obtiene de cumplir y dejar de cumplir. Y yo digo que no es contra razón. (*Leviatán*, I, 15).

Incluso en el estado más precario en el que se puedan encontrar los hombres –el de guerra de todos contra todos– hay un tipo de pacto que todos los hombres racionales deberían observar: cuando una de las partes ha cumplido ya. Es en este tipo de convenios en los que, debido al hecho de que el otro ya ha satisfecho aquello que le correspondía, no tengo motivos para desconfiar de él. Es preciso recordar, al respecto, que la primera causa de la discordia es la competencia. Tal y como sostiene Janine Ribeiro, que el estado de naturaleza sea de abundancia o de escasez es irrelevante; basta con que dos hombres deseen la misma cosa para que se desate el conflicto (Janine Ribeiro, 2000, 24). El estado de guerra no es una etapa de la historia humana identificable con un pasado remoto y con caracteres delimitados, sino que se trata de un

estado relacional: la discordia acontece en el preciso momento en el que un hombre se relaciona con otro que tiene algo que él mismo desea. Hobbes, meticuloso observador de la naturaleza humana, supo ver en sí mismo y en sus congéneres el carácter deseante y pleonéctico que nos caracteriza. No importa cuán satisfechas estén nuestras necesidades, siempre terminaremos deseando lo que tiene el otro. La competencia, comprendida de este modo, no sólo es la causa de la discordia, sino que es uno de los caracteres que nos definen como humanos, por lo que *the natural condition of mankind* no puede sino encontrarse en nuestro interior de manera latente, siempre presta a manifestarse.[1]

Ahora bien, tal y como decía un poco más arriba, esta situación podría contenerse en dos casos. Incluso a pesar de ser seres deseantes, competitivos, desconfiados y vanagloriosos, la razón nos muestra que dada la situación en la que la celebración de un pacto puede culminar en algún tipo de beneficio para mi persona, y el individuo con el que estoy pactando ya ha cumplido con su parte, no habría ningún motivo por el cual yo no quisiera concretar lo prometido. Pero, además, hay un segundo motivo: la pasión más movilizadora que existe, el miedo, me dicta que, si no cumplo con mi parte, lo más probable es que el otro quiera concretar una venganza contra mi persona. Razón y pasión me llevan a cumplir. Ahora bien, lo cierto es que difícilmente pueda darse esta situación en un estado de guerra de todos contra todos. Es necesario, en este contexto, convertir a cada individuo en un ser responsable y capaz de cumplir promesas, con vistas a considerarlo "necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla y, en consecuencia, calculable" (Nietzsche, 2011, 60). Una vez concretado el pacto que instaura la sociedad civil, ya no se torna necesario realizar aquel cálculo debido al hecho de que todo el accionar humano se ha ajustado a la regla del Leviatán. Gracias al Estado, palabras, pactos y propiedades se encuentran correctamente tasados y garantizados. El soberano, erigido y legitimado gracias a la sesión de derechos que cada

[1] No deja de ser interesante (y relevante para una mejor comprensión de la centralidad de la figura del *fool*) que una de las pasiones que a Hobbes le interesa investigar es la de la risa. En I, 6 el filósofo se ocupa de inventariar y describir las pasiones humanas y coloca en una sugerente cercanía a la vanagloria, al entusiasmo repentino y a la risa. La vanagloria, tal y como la define el autor, es "la ficción o suposición de capacidades en nosotros mismos" y la risa, impulsada por el entusiasmo repentino, puede ser provocada por la comparación con otros a quienes consideramos inferiores, sin tener verdadera conciencia de nuestras capacidades reales (motivo por el cual terminamos generando una ficción de las propias facultades). Tal y como sostiene Skinner, "el fenómeno de la risa ilustra perfectamente su perspectiva general en torno a la naturaleza de la humanidad" (Skinner, 2004, 158, la traducción me pertenece). La risa, desde la perspectiva hobbesiana, parece ser un rasgo de la incivilidad y la discordia, y el hecho de que sea una de las pasiones más vinculadas con el oficio del bufón, resulta especialmente sugerente.

uno de los pactantes ha realizado, es el único capaz de dar cierre a los conflictos mediante la instauración de las instituciones que considere pertinentes.

III.

Si la instauración del soberano y el cumplimiento de los pactos pone fin a todos los conflictos, contentando a todos los individuos en mayor o menor medida, ¿cuál es el significado de la objeción del necio si violar los pactos atenta contra sus propios intereses poniéndolo en peligro? ¿Qué es lo que lleva a Hobbes a contemplar esta posibilidad considerando que toda desobediencia se encuentra anulada en el marco de su sistema político? Como bien supo ver Schmitt, el punto vulnerable del dios mortal es la distinción que el propio filósofo inglés propone entre *foro interno* y *externo*. Además de servir como punto de distinción fundamental entre la ley de naturaleza (que obliga internamente) y la ley civil (que se impone con la fuerza del castigo manifiesto en caso de incumplimiento), la diferenciación entre el ámbito de la interioridad y de la apariencia externa resquebraja el sistema desde dentro (Schmitt, 2002, 51-63). En III, 42 Hobbes se pregunta qué sucedería si el príncipe legítimo ordenara negar la existencia de Cristo, a lo cual responde que "la profesión con la lengua no es sino un signo *externo*" mediante el cual puede sostenerse la obediencia, sin que por ello un cristiano niegue "en su *corazón* la fe". Si bien la obediencia *in foro externo* se mantiene, no se renuncia a la propia fe *in foro interno*. Pero, como bien señala el jurista alemán, "el que acepta en principio la oposición entre lo interno y lo externo, reconoce de antemano la superioridad de lo interno frente a lo externo, de lo invisible sobre lo visible, del silencio frente al ruido, del allende frente al aquende" (Schmitt, 2002, 62). El Leviatán es un gigante con pies de barro: aunque mediante el pacto cada uno de los hombres autorice al soberano a actuar en su nombre, lo cierto es que el poder del dios mortal y la obediencia de los pactantes nunca estarán asegurados en términos absolutos debido al hecho de que nadie puede controlar lo que sucede en la interioridad de cada uno de los individuos. Esto no quiere decir que los hombres dejen de ser racionales. El hecho de que los pactantes autoricen al soberano a hacer todo lo posible para asegurar la paz sin darle un libreto detallado en el que se aclare de qué modo hacerlo, indica que cada uno de los individuos tiene la capacidad racional suficiente como para dirimir que aquello que creemos en nuestro interior (esté de acuerdo o no con lo que dicta el soberano), no es relevante para la paz civil. El problema surge en el momento en el que un individuo

se niega a aceptar lo dictado por el soberano porque considera que efectivamente puede existir un orden diferente al impuesto que no culmine en un estado de guerra permanente.

El resquicio de libertad que Hobbes encuentra preciso contemplar da pie a la posibilidad de aparición del necio en el campo político. No todo puede estar reglado y regulado por el soberano. El *fool*, tal y como lo define el filósofo inglés, no hace sino ir en contra de la unificación del poder político que representa el Leviatán. Al respecto, Rossi apunta que el procedimiento que Hobbes adopta contra la actitud del necio no es por la positiva: el escenario político presentado no es el mejor de los mundos posibles, sino que se trata del único mundo pensable si lo que deseamos es tener una vida pacífica, ordenada y mercantil. El argumento hobbesiano, en este sentido, es por el absurdo, "mostrando que la racionalidad defendida por el necio no es lo que éste afirma que es" (Rossi, 2013, 90). Comprendido de esta forma, el *fool* socava la base racional y monológica del sistema político del mismo modo que lo hacía en el estado de naturaleza: él es el responsable de que el estado natural sea de guerra y no de paz, al desobedecer y cuestionar la validez de la tercera ley de naturaleza y es, al mismo tiempo, quien traslada la guerra a un Estado pacificado con sus atrevidos cuestionamientos en torno a la justicia. Así comprendido, este personaje comporta en el *Leviatán* dos funciones indispensables: una arquitectónica, pues la sociedad civil se construye sobre la presuposición de su existencia y contra ella con vistas a suprimirla, y lograr un Estado de paz; y una agonal, debido a que el *fool* constituye una amenaza inminente y constante incluso en la sociedad civil, provocando que la única alternativa a la guerra sea el Estado hobbesiano.[2] El necio se opone, en este sentido, a una definición de justicia y abre la posibilidad a una multiplicidad de opiniones en cuyo seno el filósofo inglés ubicaba al germen de la revuelta y el caos.

La voz del necio en Hobbes es la del individuo que se yergue ante el soberano y pone en tela de juicio que la justicia impuesta en la sociedad civil sea la única posible. Tal vez, como sugiere Foisneau, sea una contrapartida de la lógica mercantil en la que persevera el interés individual y se garantiza la propiedad privada. Es posible, también, que sea el grito del que considera que la mitad de las acciones humanas están gobernadas por una fuerza incontrolable: la fortuna. Tanto Rossi como Foisneau coinciden en que el argumento hobbesiano contra el necio está directamente dirigido

[2] Sigo aquí la pista interpretativa presentada por Rinesi (2009a, 17).

contra la filosofía del conflicto maquiaveliana. Del mismo modo, es posible que, tal y como remarcan Janine Ribeiro (2000) y Rhodes (1992), la objeción del necio sea la del ateo que niega en su corazón la existencia de Dios, por lo que pierde el miedo a cometer injusticias y se convierte en un ser no apto para la vida en sociedad. O, tal vez, el necio sea aquel que, sin prurito ni disimulación, publica las doctrinas que atentan contra la decisión soberana (*the Loud Fool*, tal y como lo nombra Hoekstra –1997–). Creo que hay suficientes elementos en el texto como para apoyar cualquiera de estas hipótesis. Lo importante para la presente interpretación, más allá de quién encarne la posición del necio en el esquema hobbesiano, es que la sola posibilidad de que esta figura se erija en el seno del gobierno del dios mortal, indica que ningún sistema cierra por completo, ni siquiera aquel que impide la desobediencia mediante el miedo al castigo. Por más imponentes que sean las instituciones que inaugure el gobierno del Leviatán, éste sólo se sostiene sobre la frágil decisión de los súbditos. La conjura hobbesiana contra la acción del necio parresiasta nunca puede ser absoluta, y allí reside la tragedia de su apuesta política.

Bibliografía

Foisneau, Luc (2004) "*Leviathan*'s Theory of Justice", en Sorell, Tom y Foisneau, Luc (eds.), *Leviathan after 350 years*, Oxford, Oxford University Press, pp. 105-122.

Foucault, Michel (2011) *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. Horacio Pons.

Hobbes, Thomas (1996) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, trad. Manuel Sánchez Sarto.

Hoekstra, Kinch (1997) "Hobbes and the Foole", *Political Theory*, 25, 5, pp. 620-654.

Janine Ribeiro, Renato (2000) "Thomas Hobbes o la paz contra el clero", en Borón, Atilio A. (ed.), *La filosofía política moderna*. *De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 15-40.

Nietzsche, Friedrich (2011) *La Genealogía de la Moral*, Buenos Aires, Libertador, trad. Andres Sánchez Pascual.

Rhodes, Rosamond (1992) "Hobbes's unReasonable Fool", *The Southern Journal of Philosophy*, 30, 2, pp. 93-102.

Rinesi, Eduardo (2009a) *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*, Buenos Aires, Gorla.

_____ (2009b) "Hobbes y la tragedia del lenguaje", *DoisPontos*, 6, 3, pp. 65-83.

Rossi, Luis Alejandro (2013) "Hobbes antimaquiaveliano: la crítica al „necio' en *Leviatán* como crítica a la concepción política de *El príncipe*", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 39, 1, pp. 73-98.

Schmitt, Carl (2002) *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Struhart, trad. Javier Conde.

Skinner, Quentin (2004) "Hobbes and the Classical Theory of Laughter", en Sorell, Tom y Foisneau, Luc (eds.), *Leviathan after 350 years*, Oxford, Oxford University Press, pp. 139-166.

De la igualdad de oportunidades dentro del sistema democrático en Tocqueville

Cecilia Luciana Merás (UNR)
cecymeras@gmail.com

Introducción

Lo que voy a analizar a continuación es la aseveración que postula Alexis de Tocqueville en "La democracia en América", a medida que crece la igualdad, entendida como igualdad de condiciones, ésta se realiza y aumenta en el desarrollo de la historia. Para ello se van a considerar los diferentes elementos que componen a la sociedad democrática, a saber, la libertad y la igualdad, ya que es en la sociedad democrática donde Tocqueville encuentra la máxima realización de la igualdad de condiciones. Tiene también un lugar fundamental el hombre, ese ciudadano que está dentro de la sociedad democrática, que participa en la vida política, siendo autor de la ley, y estando bajo el designio de la misma.

Pero dentro de la sociedad democrática no todo es beneficio, ya que hay factores que, de no ser sometidos al buen juicio, podrían llevar al hombre a caer, por ejemplo, bajo la tiranía. La elección del modelo americano encuentra su fundamento en el hecho de que Francia debería tomarlo como ejemplo, ya que ésta había tenido su revolución igualitaria, y parecía que el camino de la historia la llevaría a desembocar en una sociedad tal como la de Estados Unidos. Dice Tocqueville: "vi la igualdad de condiciones que, sin haber alcanzado como en los Estados Unidos sus límites extremos, se acercaba a ellos cada día más de prisa; y la misma democracia, que gobernaba en las sociedades norteamericanas, me pareció avanzar rápidamente hacia el poder de Europa" (De Tocqueville, 1992, 31).

La igualdad, la libertad y la Revolución francesa

La revolución francesa es el precedente histórico desde el cual, y a partir de los hechos que se suceden, se inscriben en la historia las condiciones de igualdad y libertad.

El 4 de agosto de 1789, la Asamblea General Constituyente dio por finalizado el período feudal, aboliendo las leyes de servidumbre, el diezmo y los derechos señoriales y declara los Derechos del Hombre y del ciudadano. Es a partir de esta medida que el clero y los nobles se constituyen de manera civil, perdiendo sus privilegios, teniendo el clero que entregar sus propiedades al Estado francés. Así, a partir de ese momento, todos los hombres tienen la obligación de pagar los mismos impuestos, cumplir las mismas penas y la posibilidad de acceder a cargos públicos. Los individuos que constituyen la sociedad democrática son iguales entre sí, sin diferenciar estatus o clase social. Dentro de esta sociedad, los hombres son iguales, no por haber luchado para llegar a serlo, sino por haber nacido en dicha condición de igualdad (De Tocqueville, 1992, 2); pudiendo todos ser elegidos para ocupar cargos públicos, ningún funcionario se distingue del resto de los ciudadanos, pero a la vez, ninguno puede, como ciudadano, decidir acerca de la libertad, modo de vida ni disponer del otro a su gusto (Strauss y Cropsey, 1993, 717). La igualdad de la que goza el ciudadano en la sociedad democrática no es meramente igualdad, es igualdad de condiciones y de oportunidades, tanto de índole educativa, como de nivel de riqueza más o menos parejo, la uniformidad en los derechos políticos, etcétera. Llegando a esta igualdad de condiciones, el Estado democrático puede llegar a cumplir con sus objetivos principales, la paz y la prosperidad. No puede haber un Estado en paz donde los habitantes estén sumidos en desigualdades, y tampoco será prospero.

El hombre dentro de la sociedad democrática, además de tener igualdad de condiciones, se conecta con sus semejantes por nexos sociales generados por los artificios con los que se conforma el Estado (Osorio de Rebellón, 2011). El hombre busca, dentro del Estado democrático, una vida llevadera, con la posibilidad de obtener los bienes que necesita de manera simple y poco trabajosa. Sin embargo, y más allá del individualismo, es un hombre bueno y piadoso, como lo era el hombre en Estado de naturaleza de Rousseau (Rousseau, 1923, 30), aunque estando dentro de la sociedad. Es un hombre que mira por sí mismo, pero ayuda a su prójimo si lo necesita, siempre y cuando no implique un perjuicio para sí mismo (Strauss y Cropsey, 1993, 722).

Las masas que conforman a la sociedad democrática participan en la formación de la ley. El pueblo debe someterse a la ley que se da a sí mismo, plantea Tocqueville, y a la vez, es su deber cargar con sus obligaciones, porque el beneficio de la ley, exento de las obligaciones no es más que querer el fin sin querer los medios. Es, entonces, libre, quien obedece la ley que se da a sí mismo (Cohn, 2000, 255).

La igualdad, nos dice Tocqueville, es una verdad clara, que aparece en el hombre como una condición inherente, propia de su naturaleza. La condición de igualdad está dada por la voluntad divina a la naturaleza humana desde el momento de la creación. En la declaración de la independencia de América, nos hace notar, se menciona que "todos los hombres fueron creados iguales" (Strauss y Cropsey, 1993, 717). Siendo de origen francés y antirrevolucionario, Alexis de Tocqueville ve en Estados Unidos lo que piensa que el futuro le depara a Europa, no solamente a Francia. La diferencia que encuentra es el hecho de que en Estados Unidos no hubo ningún tipo de revolución democrática, la democracia se está desarrollando en ese país sin la necesidad de ninguna revolución. La sociedad norteamericana es igualitaria, heredó las raíces de Europa, pero su desarrollo hacia la libertad estuvo, a su vez, marcado por la ausencia de la aristocracia (cf. Cohn, 2000, 251)

Democracia, soberanía popular y principio de mayoría

La democracia es una forma de gobierno que se caracteriza por el principio de soberanía popular (Cohn, 2000, 255). Bajo este principio, el poder está en manos de todos los ciudadanos. Para Tocqueville la democracia es una relación dada entre dos partes: la igualdad y la libertad. Estas dos partes son inseparables, ya que su conjunción hace a la realización de la democracia (Berro, 2014).

La ausencia de la aristocracia es fundamental para la sociedad norteamericana, ya que la mayor cantidad de impedimentos para lograr la igualdad de condiciones viene de la mano de esta. Si hubiese habido una aristocracia, ésta no hubiese podido convertirse en mayoría pretendiendo conservar sus derechos, ya que es la igualdad la que lleva a la conformación de la mayoría. Y a la vez, si abandona sus privilegios, entonces deja de ser aristocracia (De Tocqueville, 1992, 255). Así, la aristocracia y la democracia no son compatibles, ya que una si pierde sus privilegios deja de ser lo que es, y la otra no se puede conformar sin que entre sus miembros se dé la igualdad (González de Requena, 2012).

Los pueblos son iguales en la medida en que, a la vez, son libres, pero es menester diferenciar a la igualdad de la libertad.

La libertad no es algo meramente propio de las sociedades democráticas, sino que, en la historia, se presenta repetidamente (De Tocqueville, 1992, 464) y aun en periodos no democráticos. En cuanto a la libertad política, nos dice Tocqueville, es algo

que se obtiene con muchos sacrificios y esfuerzos. Los pueblos que viven en la sociedad democrática aman la libertad y la buscan. La manera de llegar a la libertad es siendo iguales políticamente, ya que es la igualdad lo que viene a garantizar la libertad: si los hombres no son iguales no pueden ser libres. La libertad política es la autodeterminación. El sujeto se obedece a si mismo porque él mismo se dio la ley. El hombre que se autodetermina elige a sus representantes estatales y nacionales, es un ciudadano soberano, hace a la ley, es libre (Cohn, 2000, 255).

Los hombres buscan a la igualdad con pasión. La libertad política y la igualdad no deben confundirse, ya que la libertad política, por ejemplo, puede ser destruida, incluso olvidada; en cambio la igualdad, para ser eliminada, va a significarle al hombre que haga muchísimo esfuerzo, cambiar su sistema legislativo y el modo de gobierno (De Tocqueville, 1992, 465).

Para Tocqueville el núcleo central de la democracia es la igualdad de condiciones. Los hombres pueden dejar de lado la libertad, pero no la igualdad. Esto se debe a que la igualdad es providencial: es algo que viene de la divina providencia, no puede ni ser rechazado ni ser abandonado sin que el hombre que la abandona pierda su categoría de hombre. Si se pierde a la igualdad, se pierde el modo de ser de la sociedad democrática, se pierde a la democracia misma. Así se podría decir, entonces, que, si bien los hombres aman y buscan la libertad, prefieren por sobre ésta a la igualdad.

La mayoría

¿Cuál es el fundamento de esto que Tocqueville denomina "imperio moral de la mayoría"? ¿De dónde sale la mayoría? La mayoría es el pueblo, son los ciudadanos libres e iguales, en igualdad de condiciones, que eligen a quienes ocupan los cargos públicos legislativos por medio del voto universal, y que buscan el bien del Estado. Los hombres que son elegidos son quienes representan los pensamientos elevados de la masa que los pone en ese lugar para que actúen al nivel de sus aspiraciones, sin embargo, estos deben seguir un plan de conducta y una serie de obligaciones positivas de carácter ineludible (De Tocqueville, 1992, 5). Que la mayoría tenga un imperio moral obedece al razonamiento que dice que la mayoría se reviste de mayor sabiduría o cordura que cada individuo por sí mismo (Osorio de Rebellón, 2003). Este precepto se extiende a la preferencia, ya que siempre dentro de la sociedad se prefiere la tendencia que sigue la mayoría. Y todo esto es posible porque en Norteamérica todos los hombres

son iguales, no debieron hacerse iguales. Inclusive, los ciudadanos que son funcionarios públicos no se distinguen de los ciudadanos comunes. Practican su poder sin aparentarlo ni ostentarlo exteriormente.

La importancia de la moral y la religión

El factor religioso es, para Tocqueville, constituyente de la sociedad. Los norteamericanos no tienen un sistema filosófico propio (De Tocqueville, 1992, 391), y si es que se rigen por algún sistema, no saben sus reglas porque no lo han estudiado. Así, el origen de la sociedad norteamericana es fruto de la religión. La religión está presente en todos los ámbitos de la nación, inclusive se la ha modificado en cuanto a sus leyes, pero no en cuanto a las creencias. Y así como se aceptan las leyes y los dogmas religiosos, se aceptó el sistema filosófico que se heredó de las migraciones europeas que desembarcaron en Norteamérica.

Una sociedad que no cree en nada es una sociedad que no puede prosperar. Pero a la vez, una sociedad que cuestione todos los dogmas se queda sin sustento, no tiene en que basarse. Lo que realmente importa dentro de esto es lo religioso, no una religión puntual, sino aquel sistema de creencias que le da soporte a la humanidad misma del hombre, y que, trasladado al ámbito político, hace que el hombre tome las ideas que vinieron con sus antepasados (e incluso con sus contemporáneos) y las reordene para formar un sistema que le dé base a la sociedad.

La religión es, para Tocqueville, una herramienta, un justificativo con el cual puede combatirse el individualismo, el materialismo y darle un sentido al sacrificio por la democracia, la libertad y la igualdad (Kahan, 2015, 7). Es también moderadora de las pasiones y relaciones entre los hombres y debe ir de la mano con el Estado, de manera colaborativa y moderadora. Es, igualmente, una religión moral más que religiosa, en su afán de ser mediadora en los conflictos entre los ciudadanos mismos, o entre estos y el Estado. Debe responder a lo que los hombres necesitan, pero también a lo que los Estados buscan.

A modo de conclusión podemos afirmar que, efectivamente, la igualdad de condiciones va en aumento, según nos dice Tocqueville, en la medida en que la historia transcurre. Esto no se debe solamente a las decisiones que toma el hombre, sino al carácter irreversible que tiene la historia: progresa para la igualdad de las condiciones y

nos va presentando un panorama cada vez más favorecedor para el establecimiento y la permanencia de la democracia

La igualdad es el resultado de la unión de la religión moral, la mayoría, la ley, la democracia y la libertad. La religión moral modera al hombre, alejándolo de la corrupción. La mayoría es el principio que es muestra de la igualdad del pueblo, ya que esta mayoría decide, se autodetermina y hace la ley, a la vez que elige quien ha de ser quien lleve adelante el trabajo legislativo. Finalmente, la religión moral se une a la ley dictada por la mayoría para posibilitar la democracia. Así, solo podemos tener democracia cuando los hombres son libres y a la vez se encuentran en igualdad de condiciones.

Bibliografía

Berro, Graciela (2014) "Releyendo a Tocqueville", *Revista de la Facultad de Derecho*, 36, pp. 11-41.

Cohn, Gabriel (2000) "Tocqueville y la pasión bien comprendida", en Borón, Atilio A. (ed.), *La filosofía política moderna*. *De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 247-268.

De Tocqueville, Alexis (2005) *La democracia en América*, México, Fondo de cultura económica, trad. Luis R. Cuellar.

González de Requena, Juan A. (2012) "La gramática de las pasiones en la era de la igualdad: Tocqueville acerca del *phatos* democrático", *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* (Argentina), 23-24, pp. 47-64.

Kahan, Alan S. (2015) *Tocqueville, Democracy, and Religion*, Oxford, Oxford University Press.

Osorio de Rebellón, Alfonso (2003) "Municipio y educación ciudadana. Tocqueville ante el papel educativo de la política local", *ESE. Estudios sobre educación*, 5, pp. 161-171

Osorio de Rebellón, Alfonso (2011) "El papel político de la asociación. Tocqueville y la adaptación democrática de los poderes intermedios de Montesquieu". *Thémata. Revista de Filosofía*, 44, pp. 406-423.

Rousseau, Jean Jacques (1923), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Calpe, trad. Ángel Pumarega.

Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (eds.) (1993). *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla.

Del arte y la vida: una comparación entre los periodos de Jena en Schelling y Hegel

Antonio G. Michou (FHAyCS – UADER)
michouantoniogabriel@gmail.com

> "La acción es una herida inflingida a la tierra quieta y tranquila, convoca a los espíritus sedientos de vida [...] las potencias universales tienen en ellas la figura de la individualidad y con ello del obrar [...] los dioses y los hombres se han hecho uno y lo mismo" (Hegel, 2010, 464).

Nos dice Hyppolite (Hyppolite, 1970, 8) que Hegel en ese entonces sobresalía entre los que vinieron antes y aun al adoptar la perspectiva de Schelling estaba con esto superándole. Para nuestro primer Hegel es indispensable recurrir a la construcción de la *Naturphilosophie*. Y si, con Hyppolite, sospechamos una continuidad entre el pantragista y el panlogista tardío, deberemos reconocer que en su trayectoria toma casi sin modificación la cosmovisión Schelling. Para él la historia del mundo se ha realizado; lo único que falta es que el individuo singular- vuelva a hallarla en sí mismo. En los primeros trabajos hegelianos no encontramos una filosofía del arte, sino que, por el contrario, encontramos una meditación sobre la vida de un pueblo, sobre la relación viviente del individuo y de la ciudad. Este espejo donde el sujeto se encuentra a sí mismo porque es su creación, es para Hegel, no la naturaleza o el arte sino el espíritu, entendido como realidad supra-individual, como espíritu de un pueblo, espíritu de una religión. El idealismo filosófico tenía necesidad de pensar al hombre en su historia concreta y de encontrar en ella el espíritu. Schiller, Goethe, y Schelling habían abierto el camino, pero ellos pensaban en particular (tal como debía hacerlo Goethe) él problema de las relaciones entre el hombre espiritual y la naturaleza, se elevaban inclusive hasta pensar el arte, pero no hasta un pensamiento de la historia de los pueblos como ya había entrevisto Herder.

El mero Yo se extiende hacia la dualidad en una perfecta enajenación y se sabe en el absoluto contrario, en medio tiene lugar un dios, perfecto universal y puro saber. El ser ahí de la conciencia *es* por el apercibimiento del artificio suprasensible que no ha

de conocer ni temer. Como autoconciencia encuentra perfección en la figura de la conciencia desventurada; dolor causado por la objetividad que dejó a un lado en su propia afirmación, lucha por hacerse vida partícipe de lo infinito. De aquel dolor brota el ser ahí de la razón, afirmación del presente inmediato del espíritu. Arrojado al espanto, emerge de él una religión; busca al menos en el cielo una promesa de su universalidad. Aunque pone empeño en creer sobre alabanzas, pronto emprende un rito vacuo que enmascara supersticiones y poderes; ante la disyuntiva *creer o reventar*, se lanza por la segunda. Pero el momento ilustrado, esta negatividad de la creencia no trae luces sin sombras, también ahí se contienen doctrina y mito; restaura el más allá suprasensible del entendimiento y olvida lo temible.

El momento positivo del hombre, cierto para él como la propia Cosa, es su obrar; por éste se une al destino de lo real, cobra existencia efectiva y hace a cualquier cavilación verse pequeña. Se sabe así de forma inmediata como dueño de su actuar, como conciencia desgarrada. Rasga el velo que la envuelve como totalidad para sí, se hace permeable no sólo a lo otro infinito, sino también al tan vertiginoso otro. Somete a juicio la propia determinidad del mundo, se ve desde fuera, y encuentra un fondo único, es el espíritu donde abreva toda representación, significación, sobre el pulso constante del mundo. La plenitud de la religión consiste en la igualdad recíproca del espíritu del mundo y la autoconciencia. Es el lugar de autorepresentación del espíritu su revelación inmediata y como tal, es la totalidad puesta de manifiesto. Esto indica un estado pleno respecto al espíritu absoluto y no a la materia viva. La religión en principio es negatividad de la vida, ubica la vida después de la vida. Pero sólo hallará su telos en la reconciliación con esta, como religión del corazón. Para Hegel éste es el tope de su descenso, no le está permitido ya retrotraerse a la pura objetualidad, y todo objeto que de ella participa lo hace como extensión de lo que es el sujeto universal. La unidad del espíritu, lejos de ser agente creador de una naturaleza, lo es cabalmente de su manifestación, es devenir realidad a partir del descubrimiento de su singularidad. *La religión natural es la primera realidad inmediata, por ella el espíritu se sabe naturalmente como su propio objeto* (Hegel, 2010, 439). La superación de este momento es la religión artística por la que la autoconciencia se contempla en su obrar, y por él, lo que el espíritu efectivamente es: una naturalidad cancelada. Más allá de los vestidos, el fondo común es la autoconciencia del espíritu, y sólo elevándose como absoluto es para sí mismo una realidad efectiva, un objeto libre con mayor dignidad que el mero mundo. *Como religión ha aflorado la sustancia que es la profundidad del*

espíritu cierto de sí que no permite a la unidad espiritual ser singularidad abstracta y aislada (Hegel, 2010, 437). Lo que Schelling apostaba en la naturaleza de la que nos hemos escindido irreversiblemente, ese hypokeimenon, Hegel lo dispone de forma tangible primero en la religión que conjuga al espíritu.

El dios representado como autoconciencia si bien no es efectivamente real, adquiere pertinencia al capturar el contenido que la individualidad real le deposita. Lo representado en este tránsito de la vida no se reduce a la simple mimesis, deja de ser extraño a la esencia para a ser exterioridad del sí mismo. Las determinidades del objeto que es este Dios son puestas como suyas por el sujeto, desata un juego de imagen y semejanza, de reciprocidad peculiar a cada espíritu. En la creación del ídolo se manifiesta el misterio de la autopoiesis del espíritu, que compenetra el pensar y la realidad efectiva del yo desgarrado. Así, la poesía como productividad toma la determinación del espíritu y le da una certeza sensorial en un *Ser* que comprende y trasciende la forma del *señor* mediante la autorreferencia simple que es pura esencia luminosa, sustancialidad sin forma ni densidad, que se expande hasta la desmesura, donde su belleza inabarcable se disuelve en sublimidad. Hegel va más allá del libre juego entre la libertad y el entendimiento dentro del sujeto. Su juego lo ubica fuera y dentro de la unidad espiritual. Nos dice: *De la esencia luminosa las determinaciones no son más que atributos reducibles a múltiples nombres de lo Uno* (Hegel, 2010, 443). Es de este panteísmo spinozista del que bebieron Hölderlin, Schlegel o Goethe, del que emergen Prometeo y Fausto como guardianes de lo vivo, clarividencia que Schelling luego llevó a la filosofía, y coronaría con el reino del arte. *Pero esa vida tambaleante debe determinarse hasta ser en y para sí, dando sustancia a las figuras evanescentes*. (Hegel, 2010, 443) Privándose de acceder mediante el arte a la belleza desnuda del Dios natura, a lo inconsciente de la religión floral; exige un momento de lucha, rompe la quietud y da ánimos a este reino de espíritus, tiene a la muerte por determinidad, como finitud que desgarra la permanencia indiferente de la eternidad viva, a ella opone la hostilidad y obstinación de la individualidad.

Para Hegel lo infinito debe ser esa Vida desnuda que se entrega en sacrificio para sustanciar la singularidad, jerarquía que ya en la dialéctica entre señorío y servidumbre nos muestra. En medio de la convulsa actividad del espíritu animal viene anunciada una nueva figura que expone un más allá abstracto. Se despliega sobre una exterioridad que modifica mediante la *técnica*; produce un objeto que es representación. Emerge la figura del *maestro artesano* que se produce a sí mismo en su producir

objetual. Pero este trabajo no conoce la libertad más que la necesidad, es comparable al hacer celdas de las abejas. La desmesura del tamaño sólo esconde el estrecho régimen sobre la forma canónica que de tan pregnante forma se recibe a sí mismo muerto. Este hacerse objeto refleja la propia escisión del espíritu. Impelido a darle una envoltura y un contenido a esa urgencia que bebe de la herida del individuo desplegado como autoconciencia trabajadora, que sabe de sí en el propio obrar. Superado ya el panteísmo vegetal se lo apropia para su representación, pero no sin modificarlo. Quita aquello evanescente, y somete la forma orgánica, lo efímero propio a la vida, y lo solidifica, el lugar vacío lo llena con su actividad. La forma animal que es símbolo del desprendimiento de esa quietud es puesta en el ídolo junto a un cuerpo humano. Pero aún esconde por debajo del cascarón, en el reverso de su forma que es lo esencial, sólo silencio, lo ignoto, la piedra negra sin forma. La distancia entre forma y contenido reserva un lugar al lenguaje oculto. A diferencia de Schelling, quien apuesta por una conciliación del sujeto y su instinto, éste es superado en la obra del maestro artesano es él figura y objeto de su conciencia el espíritu encuentra al espíritu y pierde lo que antes buscaba, la figura inmediata de la naturaleza.

Llamaremos arte absoluto al que se produce a partir de la pura autoconciencia elevada respecto al mundo efectivo y al medio espiritual que envuelve la autoconciencia. Más tarde el espíritu saldrá fuera de este arte para elevarse y ser ya no un extracto del puro yo, sino un objeto autónomo, unidad que vive en la reconciliación entre conceptos y objetos del espíritu. "*El discurso y la acción se disuelven en la configuración espiritual del artista como existencia que se autoconcibe* (Hegel, 2010, 447). La materia de su obrar es la sustancia ética del pueblo libre, en que el ethos se constituye como fondo tranquilo, y en un juego ambiguo con la propia determinidad de la autoconciencia, se hace figura. La normatividad del ethos se ha transformado en fluidez que es contenido ligado negativamente con la natura en es ese cuerpo, recipiente del dolor, donde descubre su materia como pathos, esencia sin figura. Tal fluidez la purga en la obra de arte: un espíritu universal individualizado.

En un nuevo grado, la figura humana se despoja de su vestidura que es el pathos animal. La naturaleza es transfigurada por el pensamiento y de ella queda un oscuro recuerdo. La esencia caótica de la lucha entre los elementos; los caracteres de la titanomaquía, cielo, tierra, tifón o caos, son despojados de voluntad y empujados hacia una nueva existencia como espíritus morales que segmentan la autoconciencia del pueblo, retrocediendo desde la necesidad a la contingencia que viene a ser reflejo de la

actividad pura. La sustancia, como un don, la entrega el artista sin dar realidad de sí mismo, sólo participa enajenándose de su particularidad, abstrayéndose en el puro obrar. Artista o contemplador conciben la obra animada en ella misma sólo olvidándose del que obra o intuye, prevalece el espíritu que los antecede y excede. La muchedumbre se admira en el tacto que ha captado y animado la totalidad en su esencia, haciendo algo distinto de él. Y éste, pronto olvida su sacrificio y su trabajo, sabe cuánto más vale su obrar que su comprender y su discurrir.

Esta completa independencia de la obra como expresión del espíritu tiene su contrario en el lenguaje vivo, en el himno y el culto que se enajena de la individualidad, canta al trabajo y a la pena y beatifica la Unión y comunidad, así mismo es una actuación irreal. La pura autoconciencia contradice este momento, el culto real retorna a uno mismo. La acción del culto comienza con la entrega de lo inútil. "*El animal que se come es signo de un dios, el sacrificio pertenece a la sustancia autoconciente, el que sacrifica guarda lo útil para su goce*, mientras el culto muestra la Unión en signos mezquinos, la reserva del goce muestra la acción subterránea de la voluntad libre. No tanto el momento general como el particular expresan en su devoción la superación de la quietud eterna depositada en la estatua, el dios es parte de la autoconciencia que el devoto voluntariamente enajenada. El ornato para el dios es un regalo a sí mismos, la festividad que vivifica lo común. En su curso la vida natural se prepara a sí misma para el devorarse en el culto, como sí llevará en este acto su consumación. ¡Ser comida y bebida! Elevarse a una sustancia superior. El espíritu de la tierra, se transforma en el principio femenino de la nutrición, la chorá, plenitud de potencia y el masculino de la fuerza autoconsciente que le informa. Dijo Schelling en su *Naturphilosophie*, la revelación en la palabra es dada de una vez y para siempre, la naturaleza es revelación siempre nueva e infinita. Hegel ha llevado hasta esta instancia una suerte de inversión del esquema; *la realidad inmediata que es espíritu de la naturaleza ataca como un tropel de mujeres delirantes, su vida autoconsciente es solamente el misterio de Ceres y de Baco, no el de los dioses superiores* (Hegel, 2010, 460). Sólo elevándose el espíritu, el misterio del pan y del vino es el de la carne y la sangre. Del mismo modo en que el entusiasmo del artista que es puro fluir se enfrenta a la coagulación en el ídolo, el hombre se prepara para darse una fiesta en su honor. Aquí aparece la separación respecto a Schelling, el rasgo más humanista de la religión, tal vez la cima de la naturaleza que es auto intuición de su esencia absoluta. La revelación de la que nos habla Hegel es la adopción de la forma humana como fondo de la representación; su

progresiva elevación del espíritu, era en realidad una parábola, que traza un despegue desde el suelo hacia el cielo, sólo para aterrizar con la certeza puesta sobre sí misma.

Esta es la reconciliación, o más bien la perfección de lo libre y lo necesario, ha aparecido la obra de arte viva. Cuya esencia es la propia vida elevada y caída a tierra. Corporeidad de la esencia en lugar de ídolo de piedra. Hegel nos propone un principio activo en la obra de arte: La unidad entre exterioridad e interioridad es nuevamente un lenguaje, pero no como el del oráculo contingente y singular al deseo del pueblo, ni del himno alabanza exclusiva a un Dios, ni el balbuceo báquico. El artista sale de su primer entusiasmo hasta encontrar su ser ahí conviviente, por el que adquiere un contenido universal. El dios configura una universalidad impotente que sólo como carácter del hombre tiene algo que hacer. Eran los dioses quienes se elevaban hacia los hombres cuando los últimos buscaban la realidad celeste, engendrado de su propia herida nace el *Hombre* antes de fundirse con la creación de un dios impotente. Sin dudas Schelling como Hegel compartieron de alguna manera el spinozismo como base, la revolución, la lectura de Goethe y Schiller, la afición por el pueblo griego, el ímpetu de crear una historia que desdobla la conciencia, pero Hegel pudo pensar la acción como principio del ser ahí. Exteriorizándolo, dio vigor al Yo de la doctrina de la ciencia; desplegó la obra de arte sobre el concepto de *voluntad general* que anula la individualidad al momento de tomar cuerpo en un signo universal. Por él la ficción poética del arte trata de mostrar lo inexistente mediante el pensamiento real y lo real resulta de la forma expresa de la idea de lo inexistente. En su estado absorto por el objeto; la contemplación no descubre jamás el obrar que en el arte se hace reflexivo, ni logra ver en ese rostro de arcilla o piedra más allá de la intervención de la herramienta, ni con ello al propio hombre que se reencuentra tras una u otra máscara como una conciencia desgarrada, siendo ahí, pero no en soledad.

Bibliografía

Hegel, Georg W. F. (2010) *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Gredos, trad. Enrico di Negri.

Heidegger, Martin (2016) *El evento*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, trad. Dina V. Picotti C.

Hyppolite, Jean (1970) *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires, Ed. Calden, trad. Alberto Drazul.

_____ (1974) *Génesis y estructura de la «fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, ediciones península, trad. Francisco Fernández Buey.

Schelling, Friedrich W. J. (2005) *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, S. A., trad. Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez.

La definición genética y los límites del conocimiento en Leibniz y Tschirnhaus

Mario A. Narváez (UNLPam)
narvaezmario2003@hotmail.com

1. Introducción

Para muchos filósofos del siglo XVII la definición es uno de los componentes claves, quizás el de mayor importancia, del método científico-filosófico orientado al descubrimiento de la verdad. Por eso, no es casual que frecuentemente nos encontremos con la discusión en torno a la manera correcta de definir o que encontremos reflexiones al respecto en buena parte de los tratados de lógica y metodología de la época. Aunque, entre los racionalistas, Descartes es tal vez la excepción que confirma la regla, los cartesianos de Port Royal, cuya famosa lógica llegó a manos de muchos filósofos de la época, haciendo en parte caso omiso de la poca o ninguna importancia que concede su maestro a las definiciones, dedican unas cuantas páginas a aclarar la naturaleza de las mismas. Allí renovaron la vieja concepción aristotélica introduciendo el punto de vista de la moderna concepción de Pascal (Arndt, 1971,71ss.).

Ahora bien, aunque la concepción pascaliana expuesta por Arnauld y Nicole tuvo un gran impacto, no todos los filósofos racionalistas la siguieron al pie de la letra. Uno de los filósofos racionalistas que se apartó en algunos aspectos claves de dicha concepción fue Spinoza. En efecto, mientras que la concepción spinoziana parece recibir cierta influencia de la lógica de Port Royal, en cuanto que admitiría un tipo de definición simultáneamente nominal y real como base del método geométrico, se aparta de la misma en cuanto que concibe dichas definiciones nominales y reales como definiciones genéticas. Acusando así la influencia de la doctrina de la definición presentada por Hobbes y combinando aspectos epistemológicos y metodológicos tomados de este último con otros de procedencia cartesiana (Narváez, 2019, 67ss.).

El punto de vista acerca de la definición elaborado por Spinoza no pasó desapercibido, sino que ejerció una influencia importante en las obras de Leibniz y de Tschirnhaus a través de un intercambio de ideas, epistolar y personal, que conocemos en

sus rasgos centrales. En el presente trabajo, no nos detendremos en analizar dicha influencia. Nos ocuparemos, en cambio, de exponer brevemente los aspectos más significativos de las concepciones de Leibniz y Tschirnhaus acerca de la definición genética a fin de establecer ciertos puntos en común y algunas diferencias significativas.

2. La naturaleza de la definición en Tschirnhaus

Tschirnhaus expuso sus concepciones metodológicas y epistemológicas en su obra *Medicina Mentis* (1687). En ella la definición es el punto de llegada del análisis y el punto de arranque de la síntesis, y las reglas centrales del método se ocupan de cómo formular y combinar dichas definiciones. Ahora bien, ¿de qué tipo de definiciones se trata? Lo primero que notamos allí es que no hay ninguna mención a la clásica distinción entre definiciones nominales y reales, que aparece en la *Lógica* de Port Royal. Cabe recordar que según dicha distinción, las definiciones nominales remiten al uso del término, mientras que las reales remiten a la cosa definida (Arnauld y Nicole, 1987, 81-82). Sin embargo, la caracterización que veremos a continuación nos lleva a pensar que Tschirnhaus da por descontado que la definición perfecta es una definición real (*definitio realis*). En efecto, tal como podemos leer allí,

> [...] Si una definición es lo que es concebido de una cosa en primer lugar, y lo que excluye que alguna cosa pueda ser concebida antes que ella y si, por otra parte, nada puede ser concebido de una cosa que sea anterior a su generación, entonces, en verdad, toda definición legítima o buena, comprenderá la generación de la cosa. (Tschirnhaus, 1980, 92-93)[1].

Así pues, un primer elemento que cabe destacar en esta descripción de la definición es que la buena definición es causal, es decir, que indica aquellas condiciones tales que si se dan, debe darse necesariamente la cosa de las cuales son causa. No entraremos aquí en la discusión respecto del tipo de causalidad que está en juego en la *Medicina Mentis*, lo cierto es que la visión que presenta Tschirnhaus a través de estos ejemplos hace suponer que admite la posibilidad de tales definiciones en diferentes ámbitos del conocimiento, desde la geometría hasta la ética.

Otro rasgo de la definición que se vislumbra claramente se refiere a la cuestión de la certeza y la verdad de la definición. Por cierto, Tschirnhaus nos da a entender que

[1] La traducción de los pasajes citados de la *Medicina Mentis* corresponde a la traducción francesa de Wurtz cotejada con la edición en latín de 1695.

si la definición es buena, esto es, si muestra la generación de la cosa, se eliminan los malentendidos y las discusiones, de donde se sigue que la buena definición es acompañada por la evidencia de lo que se define. Este punto se aclara aún más si tenemos en cuenta que el acto de definir es al mismo tiempo un acto por el cual el entendimiento concibe, esto es, forma un concepto. De manera que, también para Tschirnhaus, la definición genética manifiesta una idea verdadera, entendida, al igual que Spinoza, como una acción del entendimiento (Wurtz, 1988b, 126). En efecto, según nuestro filósofo, "es claro que una vez dada una tal definición, no podría subsistir ninguna duda en cuanto a la certeza de la cosa definida" (Tschirnhaus, 1980, 94).

Nos detendremos brevemente sobre este asunto ya que es un punto clave de la concepción metodológica y epistemológica del filósofo sajón y, por ello, es indispensable para completar la imagen que estamos delineando de su teoría de la definición. Para el autor de la *Medicina Mentis*, una idea, o una afirmación, falsa es una idea que no podemos concebir, mientras que es verdadera aquella idea, o afirmación, que sí podemos concebir. Tschirnhaus considera que éste es el criterio básico de la certeza humana a través del cual se puede distinguir lo verdadera de lo falso y levantar a partir de allí el edificio del conocimiento. Ahora bien, ¿qué entiende nuestro filósofo por "concebir"? Tschirnhaus indica sucintamente que "concebimos" aquello que está en nuestro poder de pensar y aquello que no conduce a una contradicción, esto es, aquellas ideas que podemos unir de una manera clara y plenamente consciente. Por ejemplo, no podemos pensar, salvo con meras palabras, que el todo es menor que la parte, pero si podemos pensar la afirmación opuesta, por lo tanto, esto nos indica claramente cuál afirmación es verdadera y cuál es falsa (Tschirnhaus, 1980, 69).

En la manera en la que Tschirnhaus entiende la conceptibilidad está presente la concepción de la idea como un cierto compuesto de ideas simples, así como también la exigencia de que dichos elementos deben ser compatibles entre sí. Esto puede observarse en las reglas para la obtención de las definiciones, en las que nos da algunas precisiones acerca de cómo llegar a concebir una cosa. Como hemos visto, de lo que se trata es de indicar las causas, es decir, las condiciones necesarias por las cuales lo definido existe. Dicho muy esquemáticamente, para ello es preciso hallar mediante el análisis, en primer lugar, los géneros máximos o últimos, luego los elementos irreductibles dentro de cada uno de los géneros máximos, distinguiendo los fijos por un lado y los móviles por el otro. Finalmente, combinar dichos elementos de todas las maneras posibles hasta que surjan de dichos combinaciones las definiciones, esto es, las

cosas posibles[2]. El ejemplo geométrico utilizado por Tschirnhaus para clarificar este punto es la conocida definición de círculo, que consiste en construir un círculo haciendo girar un segmento manteniendo uno de sus puntos fijos (Tschirnhaus, 1980, 109). Hemos delineado así los puntos fundamentales de esta concepción, pasemos ahora a la concepción leibniziana.

3. La naturaleza de la definición en Leibniz

Es importante notar que si bien Leibniz reflexiona sobre el tema metodológico desde su juventud, realizando diferentes esbozos metodológicos, su teoría de la definición aparece de una manera más o menos acabada recién en un escrito posterior al período de París; nos referimos a "Sobre la síntesis y el análisis universal, es decir, sobre el arte de descubrir y el arte de juzgar", redactado alrededor de 1679[3]. Este aspecto histórico del pensamiento de Leibniz representa un primer indicio de que la discusión con Tschirnhaus y el conocimiento de Spinoza marcan un momento importante en la evolución de su pensamiento en lo que respecta a cuestiones metodológicas. Este punto también nos lleva a pensar que, en lo que respecta a la originalidad de las concepciones metodológicas, Leibniz le lleva cierta ventaja al autor de la *Medicina Mentis*, no solo por la mencionada prioridad temporal del escrito mencionado con respecto a la *Medicina Mentis*, sino también porque al parecer, Leibniz consideró que su amigo sajón lo había plagiado en este punto (Wurtz, 1988a, 202-203)[4].

Sea como fuere, su concepción incluye una distinción que no encontramos en la *Medicina Mentis*. En efecto, Leibniz distingue claramente dos tipos de definición, la definición nominal y la definición real. Tal como explica en el texto mencionado, la *definición nominal* es aquella que, mediante la mención de al menos una de las notas o de los requisitos del objeto definido, *permite diferenciar* la cosa definida de las demás (Leibniz, GP VII 293). Al concepto de requisito Leibniz lo toma de la tradición escolástica aunque también pudo haberlo encontrado en Hobbes, quien identifica la

[2] Véase, Tschirnhaus, 1980, 96-97; 106-107; Narváez, 2013, 6ss.
[3] Nos ha sido señalado en una charla personal por el Prof. Esquisabel que no hay indicios de la teoría de la definición causal en el período temprano.
[4] En una conocida carta a Tschirnhaus, Leibniz menciona lo fundamental de su teoría de la definición, esto es, que la definición adecuada y perfecta es aquella que no deja dudas acerca de la posibilidad de la cosa definida. También señala que hay definiciones que permiten distinguir la cosa a través de la indicación de alguna de sus propiedades recíprocas pero éstas no serían la mejor forma de definir (*Cf.* GM IV, 451ss.). Claramente está en germen aquí la distinción entre definición nominal y real. No obstante, ello no parece ser una prueba definitiva para admitir el plagio por parte de Tschirnhaus.

causa sine que non –o también la causa íntegra- con la suma de los requisitos (Velarde, 2015, 2-4).

Las *definiciones reales*, en cambio, deben enumerar los requisitos que muestran que *la cosa definida es posible*. Para ello, señala Leibniz, es necesario o bien presentar el modo de generar la cosa, o bien descomponer la cosa en las nociones primitivas últimas que la componen y que son inteligibles por sí mismas (GP VII, 295). Cabe destacar además que, en ambos casos, las definiciones genéticas "envuelven una causa próxima", pues si bien la descomposición no muestra el modo en que se genera la cosa, la suma de los requisitos constituye para Leibniz su causa/razón suficiente (Velarde, 2015, 2-4). De este modo, se obtiene una definición real "perfectísima", en la que es "inmediatamente patente la posibilidad" de lo definido. En el caso de que se llegue a la descomposición de las "nociones primitivas últimas", el conocimiento que se obtiene aquí es "adecuado o intuitivo" (GP VII, 295). Cabe agregar, que un ejemplo que utiliza Leibniz para ilustrar esto es el de la definición genética de círculo –el mismo ejemplo utilizado por Spinoza y Tschirnhaus-, esto es, el movimiento de una línea recta manteniendo fijo uno de sus extremos (GP VII, 294).

Por último, un aspecto sumamente importante, es que también en la teoría leibniziana el concepto de definición guarda una estrecha relación con el concepto de idea. Así, de igual modo que en la *Medicina Mentis*, la temática metodológica y la temática epistemológica confluyen en la definición. También Leibniz asocia la noción posible con la idea verdadera y la noción contradictoria con la idea falsa, de modo que la definición real, en tanto que muestra la posibilidad de la cosa, es el vehículo que permite al filósofo formar una idea verdadera. Por cierto, Leibniz afirma, en sus "Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas", que una idea es verdadera "cuando la noción es posible y falsa cuando encierra contradicción" (GP IV, 425).

Como señala Jolley (1990, 135), la teoría de la idea de Leibniz intenta conciliar la posición de Malebranche y la de Arnauld, haciendo una especie de síntesis. Hay muchos aspectos de esta teoría que pasamos por alto, así como también una discusión acerca de la naturaleza del método (*Cf.* Esquisabel, 1999). Nos parece suficiente, dada la perspectiva de este trabajo y el espacio del que disponemos, señalar que, para Leibniz, la idea en cuanto se actualiza en una definición real es una actividad del entendimiento, de un modo similar a como lo es el caso de las concepciones de Spinoza y de Tschirnhaus. De este modo, la distinción que establece Leibniz entre la idea como facultad y los actos del pensamiento (*Cf.* GP VII, 263), no apuntaría a rechazar la

concepción de la idea como acto, sino más bien a mostrar que no todo pensamiento es una idea. En efecto, puede suceder que algo que en principio se concibe como una idea, al ser un conocimiento no adecuado, esto es, al no conocerse sus componentes últimos, resulte una noción contradictoria. En sus *Meditaciones*, Leibniz pone como ejemplo la idea del movimiento más veloz, idea que podemos pensar pero que en cuanto se la examina en sus elementos se descubre una contradicción y por lo tanto, no es más que una idea solo en apariencia, de donde se sigue que las conclusiones extraídas de dicha noción son falsas también. Leibniz advierte a los cartesianos que lo mismo puede ocurrir con la idea de Dios si no se muestra su posibilidad a través de una definición genética correctamente formulada (GP VII, 424). Pues, la definición de Dios como "*causa sui*" dada por Spinoza no muestra la posibilidad de la noción misma de Dios, es decir, no muestra que cuáles son sus componentes últimos y por ello no se puede establecer si son combinables entre sí.

4. Conclusión

Las exposiciones de las teorías de la definición que hemos realizado hasta aquí nos muestran los notables acuerdos que existen entre los dos filósofos sobre este tema. No obstante, hay una diferencia importante que no conviene pasar por alto. Por cierto, como hemos visto, Leibniz mantiene la distinción clásica entre definición nominal y real. ¿Por qué lo hace? ¿Es sólo un resabio de la concepción tradicional o tiene una función más importante?

En nuestra opinión, el hecho de que Leibniz mantenga esa distinción se debe, por un lado, a que es más consciente acerca de las dificultades que conlleva satisfacer las exigencias de la definición genética, y por otro, a su confianza en las posibilidades del conocimiento simbólico. Ciertamente, el filósofo de Leipzig vacila acerca de si es posible alcanzar el catálogo definitivo de nociones simples que se requieren en la construcción de definiciones genéticas (Esquisabel, 1998, 115; Echeverría, 2000, 45). Sin embargo, ello no impide que se pueda progresar hacia la verdad a través de operaciones simbólicas (GP VII, 423-425; Esquisabel-Legris, 2003). Es justamente aquí donde encajan las definiciones nominales, mientras que las definiciones causales permanecen ancladas al conocimiento intuitivo. Así, mientras que el autor de la *Medicina Mentis* confía en la posibilidad de obtener definiciones genéticas, permanece

ligado al ideal del conocimiento intuitivo. En la metodología de Leibniz, en cambio, dicha posibilidad aparece más bien como un ideal regulativo.

Bibliografía

Arnauld, A y Nicole, P. (1987) *La Lógica o el Arte de pensar,* Madrid, Alfaguara, Prólogo, traducción y notas, de Guillermo Quintás Alonso.

Arndt, Werner (1971) *Methodo Scientifica Pertractatum*. Berlín-New York, Walter de Gruyter.

Echeverría, Javier (2000) "Expresión y representación en Leibniz". En Ibarra A. y Mormann Th. (eds), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía*, Barcelona, Ariel, 2000.

Esquisabel, Oscar M. (1998) "Umbra Cartesii. La huella de Descartes en el proyecto leibniciano de la *Characteristica*", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXIV nº 1, pp. 87-123

_____ (1999) "Perspectivas leibnizianas sobre el Análisis y la Síntesis", *Theoria*, 14 (2):303-329

Esquisabel, Oscar M. y Legris, Javier (2003) "Conocimiento simbólico y representación", en Minhot, Leticia y Testa, Ana (comp.), *Representación en ciencia y arte*, Córdoba, Brujas – Universidad Nacional de Córdoba, pp. 233-243.

Jolley, Nicholas (1990) *The Light of the Soul. Theory of Ideas in Descartes, Malebranche and Leibniz,* Oxford, Oxford University Press.

Kulstad, Mark A. (2014) "Leibniz, Spinoza, y Tschirnhaus: Metafísica „a tres manos', 1675 - 1676", en Cabañas, Leticia; Esquisabel, M. Oscar (2014) (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Granada, Comares, pp. 51-70.

Leibniz, G. W. (1863) *Die matematische Schriften*. Edición de C. I. Gerhardt, 7 t. Citado GM

_____ (1890) *Die philosophischen Schriften*, Berlin, Goerg Olms Verlag, ed. C. I. Gerhardt, 7 t. Citado GP

_____ (1923) *Sämtliche Schriften und Briefe.* Darmstadt, Herausgegeben von der Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Citado A

_____ (1982) *Escritos Filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, Traducciones de Roberto Torretti, Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck.

Narváez, Mario (2013) "El *ars inveniendi* de Tschirnhaus: un híbrido metodológico y un sustituto del lenguaje universal", en *Actas de las IX Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP*.

_____ (2019) "La naturaleza y función de las definiciones en la *Ética* de Spinoza", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n° 36 (1), pp. 65-85.

Tschirnhaus von, Walter Entfried (1695), *Medicina Mentis, sive artis inveniendi precepta generalia*. Lipsiae, Editio nova, auctior et correctior cum praefatione autoris, apud, J. Thomas Fritsch.

_____ (1980) *Medicina de L'Esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir*. Paris, Ophrys, Introduction, traduction, notes et appendices par Jean-Paul Wurtz.

Velarde Lombraña, Juan (2015) *La teoría de la definición de Leibniz*, Granada, Comares.

Wurtz, Jean Paul (1988a), "Über einige offene oder strittige, die Medicina Mentis von Tschirnhaus betreffenden Fragen", Studia Leibinitana, Band XX/2, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

_____ (1988b), "La theorie de la connaissance de Tschirnhaus: L' influence de Spinoza", en *Spinoza Science et Religion*, Actes du Colloque organisé par Renée Bouveresse Maître de Conférences de Philosophie a l'Université de Strasbourg au Centre Culturel Internacional de Cerisy-la-Salle du 20 au 27 September 1982, Vrin.

La educación del filósofo historiador: Nietzsche, Burckhardt y el problema de la cultura

Pablo Olmedo (UNRC)
olmedopablo13@gmail.com

En el §17 de *Opiniones y sentencias varias*, Nietzsche escribe:

> Cuando oímos hablar a los puntillosos metafísicos y transmundanos, los demás sentimos, es cierto, que somos los «pobres de espíritu», pero también que nuestro es el reino celestial del cambio, con primavera y otoño, invierno y verano, y suyo es el trasmundo, con sus grises, frías, infinitas nieblas y sombras". Así se decía uno que paseaba al sol de la mañana: uno al que ante la historia siempre se le mudaba de nuevo no solo el espíritu, sino también el corazón, y que, en oposición a los metafísicos, es dichoso porque en sí alberga, no «una sola alma inmortal», sino muchas almas inmortales. (Nietzsche, 2007, 16-17)

Este aforismo, probablemente dedicado a Jacob Burckhardt, da cuenta del cambio radical que el filósofo había emprendido un año antes, 1878, con la publicación de *Humano, demasiado humano*. En el primer aforismo de esa obra, anunciaba que a partir de entonces era preciso llevar adelante una "filosofía histórica", que sea aliada del "más joven de todos los métodos filosóficos", las ciencias naturales. Esto implicaba el rechazo de las tesis metafísicas que sustentaban las reflexiones desplegadas unos años antes en *El nacimiento de la tragedia*, y la asunción de que la complejidad del devenir no puede ser subsumida bajo un principio unificador, como pretendía Wagner y había pretendido él mismo (Nietzsche, 2008, 361). Esta ruptura, que parece abrupta si sólo atendemos a la cronología de publicación de las obras, se fue gestando lentamente y es posible rastrar algunos de sus momentos de emergencia en las tensiones que recorren los textos de Nietzsche de la primera mitad de la década del '70. Nuestra pretensión en este escrito es atender a la importancia que para el filósofo tuvieron los "diálogos" con el historiador Jacob Burckhardt, con quien convivió varios años durante su estancia en Basilea.

La relación ente Burckhardt y Nietzsche es tan fundamental como compleja. No hay dudas de que la obra del historiador forma parte de la *biblioteca ideal* del filósofo, pero no solo porque algunos de sus escritos estén presentes en el catálogo de la

biblioteca personal de Nietzsche (*cf.* Campioni, et al., 2002, 25)[1], sino porque éste también asistió a sus clases y ambos se frecuentaron con cierta asiduidad a lo largo de los años que compartieron en la universidad suiza. A pesar de esta dificultad, nos proponemos aquí dar cuenta de la importancia que algunas consideraciones de Burckhardt sobre la sobre la historia –tanto en el sentido de la *Historie*, es decir, de la ciencia histórica, como de *Geschichte*, el trascurrir de la historia– tuvieron para la redefinición que el filósofo realizó de la idea de cultura, de la tarea filosófica y, por lo tanto, del modo en que debería *formarse* el nuevo filósofo.

En una carta a Carl von Gersdorff, de noviembre de 1870, Nietzsche le cuenta que está asistiendo a un curso de Burckhardt sobre "la grandeza histórica". Señala la profunda afinidad que siente con las ideas expuestas; "paseando en privado llama a Schopenhauer 'nuestro filósofo'", le confiesa; y afirma: "por primera vez me ha causado placer una lección y es del tipo que me gustaría poder impartir cuando fuera viejo" (Nietzsche, 2012, 107). El contenido de estas clases será el material que componga el libro *Reflexiones sobre la historia universal* [*Weltgeschichtliche Betrachtungen*], que recopilará otras conferencias pronunciadas por el historiador en el Museo de Basilea, y verá la luz recién en 1905. En el texto de estas lecciones encontramos una serie de reflexiones sobre el carácter del movimiento histórico, sobre los elementos que componen la historia y sobre la tarea del historiador que debe confrontarse con el material del pasado. Con estas consideraciones Burckhardt se inserta en una discusión en torno a los métodos y los objetivos propios de los estudios históricos. Ya había publicado *La cultura del renacimiento en Italia*, texto en el que ponía en juego una serie de estrategias tendientes al propósito de reconstruir no solamente la sucesión de avatares políticos de la época, sino también el espíritu (*Geist*) del Renacimiento (*cf.* Heller, 1988, 39ss). De este modo, Burckhardt se proponía realizar lo que denominó como "historia de la cultura", a la que diferencia de los estudios filológicos clásicos, remarcando el carácter diletante que acompaña a sus estudios: "para el estudio de la 'antigüedades' es necesaria una preparación especial,

[1] Según el catálogo de la *Nietzsches persönliche Bibliothek*, se registran los volúmenes de *Der Cicerone*, *La historia de la cultura en Italia*, dedicada por el historiador para Nietzsche, y un compendio de las clases sobre historia de la cultura griega el filósofo obtuvo en 1875 por un obsequio de Louis Kelternborn, quien asistió a las clases y tomó los apuntes manuscritos. Como señala Campioni en la introducción, las citas de esta última obra son casi imposibles de rastrear en el texto nietzscheano. En efecto, Nietzsche conocía las ideas del historiador respecto de los griegos antes de que el alumno le entregara los manuscritos, ya que esperaba a Burckhardt hasta que terminara sus lecciones y conversaba con él sobre los temas tratados. La dificultad para identificar pasajes específicos de la obra del historiador en los textos del filósofo es permanente, debido a que el intercambio de ideas entre ambos era habitual.

erudita […] y reclama, por lo menos en alguna especialidad, si es que pretende tener eficacia, un afán totalizador; pero la disciplina histórico-cultural en el sentido expuesto por nosotros, invita a toda persona de formación humanista a participar en una colaboración directa" (Burckhardt, 1935, 14-15). Así, en la *Historia de la cultura griega*, Burckhardt pretende mostrar "la historia del *modo de pensar y las concepciones del pueblo griego*, tratando de destacar las fuerzas vivas, constructivas y destructoras que operan en la vida griega" (1935, 9).

La importancia dada por el historiador a la dimensión de lo cultural es sus estudios, radica en su modo de comprender el devenir histórico. En las *Reflexiones*, Burckhardt señala que son tres las potencias operan en la historia: el estado, la religión y la cultura. Éstas son "de lo más heterogéneas entre sí y entre ellas no existe ninguna coordinación" (Burckhardt, 1961, 70): mientras el estado y la religión son "expresión de la necesidad política y de la necesidad metafísica respectivamente, reclaman una vigencia universal" (1961, 70), la cultura, es "el compendio de todo lo que se ha ido creando *espontáneamente* para el fomento de la vida material y como expresión de la vida espiritual y moral, es toda la sociabilidad, toda la técnica, el arte, la poesía y la ciencia. Es el mundo de lo móvil, de lo libre, de lo no necesariamente universal, de lo que no reclama para sí una vigencia colectiva" (1961, 70).

Para Burckhardt la tarea del historiador radica en atender principalmente a "las fuerzas vivas", que son aquellas que dinamizan la historia, que instauran las crisis. Sus obras dan cuenta de esta intención, *La época de Constantino el grande* (1953), *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860) o *Historia de la Cultura Griega* (publicada póstumamente, en 1902), atienden fundamentalmente a periodos de transición. El decurso histórico no puede ser subordinado a una legalidad. En esta dirección, califica a toda filosofía de la historia como una "*contradictio in adjecto*" (1961, 44), porque mientras los estudios históricos intentan coordinar los hechos, la filosofía busca subordinarlos bajo algún principio general. El único "punto de partida, el único centro permanente […] [es] el hombre que padece, aspira y actúa; el hombre tal como es; como ha sido siempre" (1961, 46). En esta dirección, se aleja de los filósofos de la historia que "consideran el *pasado* como antítesis y etapa previa a nosotros, viendo en nosotros el producto de una evolución" (1961, 46). Siguiendo las orientaciones de Schopenhauer, el historiador de Basilea señala que quien se dedica al estudio histórico debe atender a "*lo que se repite*, […] [a] *lo constante*, […] [sólo esto] encuentra eco en nosotros y es comprensible para nosotros" (1961, 46). En esta dirección, dirá Löwith que el problema

de Burckhardt es el de la continuidad histórica (Löwith, 2007, 37). Esta desconfianza frente a la ideología del progreso, está acompañada en el historiador de una cautela crítica ante los sucesos políticos derivados de la guerra Franco-Prusiana. La exaltación del triunfo prusiano que proponía la unificación de la cultura y el militarismo, representaban a los ojos del historiador el peligro de que las fuerzas vivas de la cultura sean sometidas a las fuerzas estabilizadoras de un estado que se moviera como una "sabia máquina militar" (Campioni, 2004, 84). Pero no solamente de Prusia desconfía el historiador, sino también de Francia. La Revolución Francesa, que inaugura lo que él denomina como "la época de la revisión", también trae con ella el peligro del *cesarismo*: "el Estado no estaba dispuesto a renunciar a uno de los resultados de la Revolución: la gran extensión de su poder" (Burckhardt, 1961, 248), y es justamente el "estado-poder" el que asegura la realización del ideal revolucionario, "la igualdad ante la nobleza" (1961, 248). La conjugación de estos factores, que promueve el goce materialista desmedido, más el ansia de seguridad de la población ante la incertidumbre propia de la era revolucionaria, configura un cuadro histórico que, a los ojos de Burckhardt, encuentra su fatídico desenlace en la toma del poder por parte de Napoleón Bonaparte el 18 Brumario: "él es la encarnación más instructiva del cesarismo" (Burckhardt, 2011, 225), sentencia con tono pesimista. Así, la tarea del historiador es caracterizada por él como un apartamiento resignado:

> *Nuestra* tarea no es desear una cosa o la otra, sino liberarnos todo lo que sea posible de un júbilo o un temor igualmente insensatos para consagrarnos ante todo al *estudio* del desarrollo histórico. Sin duda, como ya hemos dicho, la época revolucionaria hace que el conocimiento objetivo nos resulte muy difícil. Tan pronto como tomamos conciencia de nuestra situación, nos sentimos a bordo de una nave más o menos defectuosa que va a la deriva montada sobre las innumerables olas del océano. Pero también se podría decir que nosotros mismos somos, en parte, esa ola (Burckhardt, 2011, 228).[2]

Así, a la vez que en sus estudios históricos Burckhardt toma en cuenta la dimensión de inestabilidad que introduce el predominio de la potencia de la cultura, lamenta los efectos desatados por los sucesos de 1789. Esta tensión, se resolverá de manera distinta en el caso de Nietzsche. Las consideraciones burckhardtianas sobre la

[2] Karl Löwith ilumina la comprensión sobre esta preocupación de Burckhardt por consagrarse al estudio del "desarrollo histórico", señalando que lo que preocupa al historiador es la "continuidad" histórica, "la prosecución consciente de la tradición". Lo importante para él, es proteger dicha continuidad de la "voluntad revolucionaria de permanentes novedades": "El motivo personal de su estudio de la historia –escribe Löwith- y de su adhesión casi desesperada al tema de la continuidad fue una reacción apasionada contra el carácter revolucionario de su época" (Löwith, 2007, 37).

potencia de la cultura, actuarán de contrapeso frente a la valoración negativa de la crisis que el filósofo sostiene en sus obras de la primera mitad de la década del '70. Tanto en *El nacimiento de la tragedia*, como en la segunda *Intempestiva*, encontramos una fuerte crítica de los efectos que los estudios históricos producen sobre la cohesión cultural. Este rechazo de lo histórico, tiene como trasfondo la adhesión del joven filólogo al proyecto cultural wagneriano. En la última de las *Consideraciones Intempestivas*, damos con la caracterización del músico como un "Antialejandro" [*Gegen-Alexander*] que "reúne lo que estaba aislado, debilitado y abandonado", asegurando nuevamente el "nudo gordiano de la cultura" (Nietzsche, 2003, 108). Una naturaleza como Wagner es la que debería escribir la historia, "un alma con poder", y no los doctos modernos que sólo pueden hacer historia de "una forma optimista", "en todos sus trabajos se trata de algo atenuante, sumiso y satisfactorio, ellos están conformes con el curso de las cosas" (Nietzsche, 2003, 105). El músico encarna así el carácter intempestivo, pero justamente porque es capaz de volver a unir lo que la crisis de la cultura había dispersado.

Progresivamente, Nietzsche redefinirá el sentido de una filología intempestiva. Más allá de las invectivas que encontramos contra la ciencia histórica por su efecto disolvente en los escritos que Nietzsche hace públicos, en una anotación de 1874, leemos: "Contra la sobrevaloración del Estado, del elemento nacional, Jacob Burckhardt" (Nietzsche, 2010, 588). El filósofo, al igual que el historiador, también considera que el triunfalismo bélico provocará un efecto de aletargamiento sobre la cultura. Ya a finales de 1870, unos meses después de que librara la guerra, escribía también a Gersdorff: "tengo a la Prusia actual por un poder altamente peligroso para la cultura" (2012, 167). Esta desconfianza en la unificación del estado con la cultura, se extenderá progresivamente hasta la tentativa wagneriana de subsumir la complejidad abierta por la crisis, bajo el yugo unificador de los "poderes eternizadores" del arte; esta tentativa se develará como una forma más refinada de cesarismo.

Nietzsche sigue así las huellas de Burckhardt, en cuanto se aleja de toda perspectiva que pretenda reducir las fuerzas vivas desencadenadas en una época signada por la ausencia de elementos unificadores. Sin embargo, no comparte con el historiador la actitud de resignación ante el diagnóstico. Por el contrario, el filósofo se propondrá como proyecto la exploración de la multiplicidad de elementos que se desperdigan en medio de la complejidad creciente abierta por la modernidad. Y, para el despliegue de ese proyecto, tomará prestadas algunas consideraciones que presenta el historiador en su obra sobre el Renacimiento. Allí, para dar cuenta del carácter auténtico de ese periodo

histórico que logró hacer "renacer" el pasado helénico, Burckhardt llama la atención sobre los que él denomina como "poetas-filólogos". Con esta expresión el historiador designa a personalidades como las de Dante, Petrarca o Bocaccio, frutos del amplio desarrollo del humanismo: "el humanista [escribe] se vio obligado a adquirir tal multiplicidad de conocimientos, puesto que su ciencia filológica no se tenía que limitar, como en la actualidad, al tema objetivo del mundo clásico antiguo, sino que había de tener una aplicación práctica en la vida cotidiana" (Burckhardt, 1968, 131). El poeta-filólogo italiano, en su calidad de poeta e historiador, alberga la "firme convicción de que es él quien distribuye la gloria o la inmortalidad, así como el olvido" (1968, 140); su personalidad denota una "extraordinaria fuerza de la voluntad", y no duda en afirmar, tal como León Battista Alberti, que "lo hombres pueden lograr de sí mismos lo que quieran" (1968, 133). El poeta filólogo sentó las bases para la formación del "hombre polifacético" o "*uomo universale*", que sólo se dio en Italia, fruto del encuentro del "ansia por la formación de la personalidad" con una "naturaleza poderosa" (1968, 130).

Estas figuras representan para Nietzsche un polo de referencia en su búsqueda de una ciencia filológica capaz de alcanzar una apropiación de la antigüedad capaz de repercutir intempestivamente en el presente. "¿Cuánto poder sobre las cosas tiene el hombre? Ésta es la pregunta en toda educación" (Nietzsche, 2008, 76). Esa es precisamente la pregunta que no realiza el gremio filológico. Nietzsche se inserta así en una discusión en torno al problema de la formación de aquellos que deberán educar a su vez a los jóvenes, con una serie de reflexiones que decantarán en la idea del filósofo historiador: "Nuestros filólogos no muestran que de un modo u otro *emulen* [*nacheifern*] la antigüedad – por eso *su* antigüedad no surte ningún efecto en sus alumnos. ¡Estudio por competencia [*Wetteifern*s] (Renacimiento, Goethe) y estudio por desesperación [*Verzweiflung*]!" (Nietzsche, 2008, 98 [traducción modificada]), escribe en una anotación[3]. La búsqueda del filósofo se orientará hacia la exploración de modos de asimilación del material histórico que a partir de *Humano* será pensado, no solo como un objeto de estudio, sino como un elemento constitutivo de la subjetividad: "La autoobservación inmediata no basta, ni mucho menos, para conocerse: precisamos de la historia, pues en nosotros fluye el violento oleaje del pasado; es más, nosotros mismos

[3] Optamos por traducir el verbo "*nacheifern*" por emulación y el sustantivo "*Wetteifern*s" por competencia. Nietzsche pretende contraponer ambos términos al sustativo "*Verzweiflung*", desesperación. Poder "emular" a los griegos, implica poder "rivalizar", "competir" con ellos. Lo que en el fondo está en juego es el vínculo entre el conocimiento histórico y las fuerzas del presente para apropiarse de los resultados de ese conocimiento. Sólo una cultura que esté a la altura de la griega puede comprender a los griegos, de lo contrario el estudio de aquel periodo representa una huida del presente.

no somos nada más que lo que en todo momento experimentamos [*empfinden*] de este flujo" (Nietzsche, 2007, 75)[4]. En esa dirección, la afirmación de la "dicha del historiador", de quien "es el reino celestial del cambio, con primavera y otoño, invierno y verano" (2007, 17), se revela como opción ante la crisis y una toma de distancia frente su colega de Basilea. El filósofo anota, ya en 1875: "Los que se mantienen aparte, por desesperación, como Jacob Burckhardt" (Nietzsche, 2008, 164).

Bibliografía

Burckhardt, Jacob (1935) *Historia de la Cultura Griega*, T I, Madrid, Revista de Occidente, Trad. Eugenio Imaz.

_____ (1961) *Reflexiones sobre la historia universal*, México, FCE, Trad. Wenceslao Roses.

_____ (1968) *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Zeus, Trad. Enrique Ortega.

_____ (2011) *Juicios sobre la historia y los historiadores*, Buenos Aires, Katz, Trad. Azucena Galettini.

Campioni, Giuliano (2004) *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, Cuenco del Plata, Trad. Sergio Sánchez.

Campioni, Giuliano; D'Iorio, Paolo; Fornari, Maria Cristina; Fronterotta, Francesco; Orsucci, Andrea (eds.) (2002) *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlín-New York, Walter de Gruyter.

Heller, Erich (1988) *The importance of Nietzsche. Ten Essays*, Chicago, Univesity of Chicago Press.

Löwith, Karl (2007) *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz, Trad. Norberto Espinosa.

Nietzsche, Friedrich (2003) *Escritos sobre Wagner*, Madrid, Biblioteca Nueva, Trad. Joan B. Llinares.

[4] Nietzsche parece tener presente, aunque a modo de esbozo aún no precisado, una idea que será una de las claves de su filosofía a partir de *Aurora*: la de que toda vivencia del hombre es siempre el producto de un acto de invención. La afirmación que encontramos aquí de que "somos" lo que "experimentamos de ese flujo" que nos constituye, será precisada y desarrollada en el decisivo aforismo 119 de *Aurora*, titulado "Vivenciar [*Erleben*] y poetizar [*Erdichten*]". Allí, el filósofo intentará desplegar una suerte de ontología del "flujo", preguntándose si, en última instancia, todo vivenciar no es siempre una poetización o invención, una interpretación de un "texto desconocido". Debemos estas precisiones a las indicaciones del Prof. Sergio Sánchez.

_____ (2007) *Humano, demasiado humano II*, Madrid, Akal, Trad. Alfredo Brotons Muñoz.

_____ (2008) *Fragmentos Póstumos (1875-1882)*, Madrid, Tecnos, Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza.

_____ (2010) *Fragmentos Póstumos (1869-1874)*, Madrid, Tecnos, Trad. Luis E. de Santiago Guervós.

_____ (2012) *Correspondencia*, t. II, Madrid, Trotta, Trad. José Manuel Romero Cuevas.

Hume y el anti-contractualismo

Juan Pablo Ortega (UNQ)
jposiete@hotmail.com

La crítica establecida por Hume se dirige de modo directo a Locke, sin embargo, esto no evita que podamos realizar un análisis crítico sobre la postura contractualista en general. De este modo, el análisis sugiere dos estrategias posibles, en primer lugar, lo constituye la refutación de orden empírico, ya sea psicológica o histórica y, en segundo lugar, la refutación de carácter más bien formal.

La primera objeción que realiza Hume no debe tomarse a la ligera, como si fuera una crítica superficial sobre la dicotomía contractualista, sino que su ataque se dirige con mucha más profundidad. Él establece desde un análisis antropológico, que los hombres por su parecido en sus potencias y en sus facultades mentales, pudieron, en una época remota, consentir, bajo un contrato original, asociarse y sujetarse a una autoridad. Así lo manifiesta Hume en su texto *Del contrato original*:

> Si recorremos el gobierno hasta su primer origen en bosques y desiertos, la fuente de todo poder y jurisdicción resulta ser el pueblo, que voluntariamente, en aras de la paz y el orden, abandonó su libertad nativa y recibió leyes de quien era su igual […] Si es esto lo que se quiere significar por *contrato original*, no puede negarse que el gobierno se funda en sus comienzos sobre un contrato, y que los grupos humanos más antiguos y rudos se formaron en su mayoría con arreglo a este principio. (Hume, 1994, 3).

Bajo el consentimiento y los beneficios que resultan de la paz y el orden, se pudo lograr que los hombres se sujetaran al mando de una sola autoridad. Hume pone el acento en que este tipo de consentimiento de carácter más bien imperfecto no pudo ser útil para sustentar las bases de una administración ordenada, sino que estas autoridades primitivas no gobernaban bajo un acuerdo expreso sino a través del uso de la fuerza y de la persuasión. Por eso, todo acto de autoridad se realizaba respondiendo a los problemas y circunstancias del momento y, al hacerse frecuente esta intervención, lograba en el pueblo una especie de consentimiento habitual o voluntario de carácter más bien precario.

Ahora bien, Hume nos dice que los contractualistas no lo perciben de esta manera, sino que para ellos todo gobierno no sólo surgió a través de un consentimiento voluntario del pueblo, sino que incluso afirman que en la actualidad continúa vigente tal fundamento, asegurando que todos los hombres no sólo continúan naciendo libres e iguales, sino que también se encuentran obligados a respetar dicha promesa. Sin embargo, si se mira la realidad, se ve claramente que este fundamento no tiene ninguna vigencia, ninguna correspondencia. Los príncipes no solo ven a los súbditos como una propiedad, sino que el fundamento de su autoridad surge a través de la conquista o de la sucesión. Por lo tanto, es claro afirmar que la obediencia y la sujeción a una autoridad aparecen ancladas por una costumbre tan arraigada en los hombres que ni siquiera se preguntan sobre el origen y la causa de dicho acto. De este modo, Hume se pregunta cómo es posible que tal acto (consentimiento) que fue realizado por todos los hombres de una forma consciente y libre, aparezca desconocido y oculto a todos, o que no "quede rastro o memoria de él en la faz de la tierra". (Hume, 1994, 4).

La segunda objeción se complementa con la primera. Hume ensaya una posible respuesta contractualista, estableciendo que el contrato original que fundamenta al gobierno no puede ser recordado por el hecho de que fue realizado en tiempos muy remotos, por tal motivo no se puede exigir una prueba histórica o empírica del mismo. Contra esta respuesta, Hume sostiene que si por pacto se entiende la asociación o unión de fuerzas, podemos reconocer su existencia, pero lo que no se puede sostener es que al haber sido realizado en tiempos antiguos, ese acto tenga hoy vigencia, por el hecho de que no se la recuerda en la memoria, ni aparece en ningún registro escrito. Por ende, tal consentimiento no puede crear en los hombres ninguna obligación hacía alguna autoridad. Así por ejemplo, si nuestros padres han consentido y pactaron obediencia a un príncipe, este no obliga que los hijos, que no pactaron, obedezcan a ese príncipe, por el sólo hecho de que dicho contrato no se lo recuerda.

En la tercera objeción, Hume describe de una manera realista el origen del poder político. Casi todos los gobiernos que existen en la actualidad y los que aparecen en la historia, son resultados de la usurpación y de la conquista, sin ninguna manifestación o pretensión del pueblo a pactar libremente bajo un consentimiento. A partir de la astucia, la fuerza y la violencia, unos hombres llegan al poder, arguyendo falsos derechos, dividiendo al pueblo y eliminando si es posible a sus enemigos, con el fin de lograr el dominio sobre el pueblo. A través de un pacto de terror el usurpador obtiene la plena obediencia del pueblo. Por lo tanto, Hume se pregunta irónicamente: "¿Acaso se

advierte en todos estos acontecimientos algo que no sea fuerza y violencia? ¿Dónde está el acuerdo mutuo o la asociación voluntaria de que tanto se habla? (Hume, 1994, 4).

En la cuarta objeción, Hume determina el límite y la reducción del consentimiento de los gobernados. Este cuarto argumento se inicia de esta manera: "Pero donde no interviene la fuerza hay una elección. ¿En qué consiste este acto tan cacareado? Puede ser la combinación de unos cuantos grandes, que deciden por todos y no admiten oposición, o la furia de una multitud que sigue a un cabecilla sedicioso, quizá no conocido más que de una docena de ellos, y que debe su ascenso a su impudicia, o al capricho momentáneo de sus compañeros." (Hume, 1994, 5).

En este párrafo, Hume pone el acento sobre los límites de los acuerdos reales que originan el poder político, señalando que todo poder real se erige sobre un acuerdo entre pocos o una minoría, donde la mayoría del pueblo obedece, ya sea por costumbre, terror o por ignorancia, pero no bajo una elección libre. De este modo, puede existir una minoría de carácter oligárquico, que decide por todos, sin oposición alguna, o una minoría de tintes revolucionarios (cabecilla sedicioso) apoyada por unos pocos y que debe su ascenso al antojo de sus compañeros. Entonces, en cualquiera de los dos casos se encuentran unos pequeños grupos que toman el poder y manejo del Estado, para luego a través del temor, la fuerza y las falsas promesas se reinventan para que el pueblo los obedezca. De este modo concluye Hume:

> Es vano decir que todo gobierno se funda, o debe fundarse, en un principio en el consenso popular, en la medida en que lo consientan las exigencias del acontecer humano; y favorece además mi pretensión, pues mantengo que la realidad humana nunca admitirá ese consentimiento, y rara vez su apariencia, y que, por el contrario, la conquista o la usurpación –es decir, hablando en planta, la fuerza-, al disolver los antiguos gobiernos, es el origen de casi todos los nuevos que se han establecido en el mundo; y que, en las pocas ocasiones en que puede aparecer que ha habido un consenso, es por lo común tan regular, limitado o teñido de fraude o violencia que su autoridad no puede ser mucha. (Hume, 1994, 5).

Por lo tanto, Hume nos dice que concebir el consentimiento del pueblo como causa y origen del gobierno, es un acto sagrado, pero que rara vez y casi nunca se da realmente, por eso es necesario reflexionar sobre otros fundamentos que sirvan de base para los gobiernos. Y agrega que si los hombres tuvieran un entendimiento perfecto por el cual conociese realmente sus verdaderos intereses, permanecerían en la absoluta libertad, sin sometimiento a ninguna sociedad política, que castiga a aquellos que trasgreden las leyes, sino que, conformaría un gobierno que se fundamentara en el

consentimiento y en la plena participación de todos los miembros de la sociedad. Sin embargo, la historia y la realidad demuestran que las sociedades políticas se conforman y se originan de manera irregular e imprecisa.

La última objeción empírica que realiza Hume se dirige directamente sobre la noción del consentimiento tácito expuesto por Locke. Entonces, para entender su argumento es necesario remarcar a groso modo la explicación que Locke establece en su libro *Ensayo sobre el gobierno civil*. De acuerdo con Locke, los ciudadanos consienten tácitamente a la autoridad política al poseer o disfrutar la propiedad privada dentro de los límites del Estado. Así lo manifiesta Locke:

> […] todo hombre que posee una propiedad [sita] en alguna parte de los dominios de un gobierno, o la usufructúa, da con ello su consentimiento tácito y está obligado, en consecuencia, a [prestar] obediencia, de igual forma que cualquiera que sea súbdito de ese gobierno, a sus leyes, por el tiempo que se prolongue dicho usufructo, [resida éste] en la posesión de una tierra [perteneciente] a él y a sus herederos para siempre, o [consista en el hecho] de hospedarse por una semana o, meramente, en el de recorrer libremente una carretera. Y, a decir verdad, [dicha obligación] lo alcanza a uno con sólo hallarse en los dominios de ese gobierno. (Locke, 2014, 139).

Ahora bien, Hume establece una dura crítica al consentimiento tácito mentado por Locke a partir de esta analogía: "¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, pues sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer." (Hume, 1994, 6).

De acuerdo con esta analogía, el costo de emigrar es lo suficientemente alto y privilegiado para que la emigración no sea una verdadera opción para la gran mayoría de las personas. Esto muestra que la permanencia dentro de los límites del Estado no constituye verdaderamente un acto voluntario de los ciudadanos. De este modo, la residencia en el Estado no involucra el consentimiento tácito a la autoridad política por parte de los ciudadanos. Por lo tanto, no existe en la residencia una elección activa y una posibilidad real por el cual se refleje realmente la libre voluntad de consentir.

Ahora bien, desde otra perspectiva, la tesis lockeana de que la residencia continua dentro de un territorio regulado por la autoridad política conlleve el consentimiento tácito de los ciudadanos a la autoridad del Estado, puede ser criticada

por medio de una reductio ad absurdum. Esta tesis implica que los Estados autoritarios (que ponen trabas a la libre circulación de las personas) serían completamente legítimos; en tanto las personas se mantendrían en el Estado, los Estados autoritarios recibirían el consentimiento tácito de todos o casi todos sus ciudadanos. Más aún, la tesis de que la residencia continua es signo de consentimiento tácito a la autoridad política implica que los Estados más autoritarios también serían los más legítimos. En estos casos, el consentimiento tácito de la ciudadanía sería prácticamente unánime, dado que las trabas a la emigración harían que todos o casi todos los ciudadanos mantengan su residencia dentro de sus fronteras del Estado. Por supuesto, esto es absurdo. Por tanto, la residencia continua dentro de los límites regulados por el Estado no involucra el consentimiento tácito de los ciudadanos a la autoridad política.

Una vez analizadas las objeciones que tienen que ver con el orden empírico, Hume establece una refutación más formal o filosófica con respecto al contrato originario.

En la refutación formal, Hume distingue dos tipos de deberes: los deberes naturales y los deberes civiles. En cuanto a los deberes naturales, se subdividen en dos clases: en primer lugar, se encuentran aquellos que vienen acompañados por los instintos o propensión innata, por el cual, son independientes de cualquier obligación y utilidad. Ejemplo de estos deberes son el amor a los hijos, la gratitud hacia el prójimo y la compasión hacia los más débiles. La otra clase de deberes naturales no radica en los instintos naturales, sino que aquellos se cumplen mediante una obligación. De esta clase de deberes son la justicia, entendida como el respeto al bien ajeno, la fidelidad como observación de las promesas. Esta clase de deberes entran constantemente en conflicto con nuestros apetitos egoístas, por ejemplo, acaparar cuanto bien se pueda sin restricción alguna, por eso, sólo pueden ser refrenados mediante una reflexión profunda.

En cuanto a los deberes que tienen que ver con el orden político pasa exactamente lo mismo que con los deberes naturales de la justicia y la fidelidad. Nuestros egoísmos nos conducen constantemente a pensar en una libertad absoluta, en que creemos tener todo el derecho de someter a los otros bajo nuestro dominio. Por eso, para lograr la paz y el orden social, se necesita de una reflexión seria que apacigüe y sacrifique aquellos intereses mezquinos. Sin embargo, cuando recurrimos a la experiencia, observamos que las sociedades no pueden fundamentarse ni sostenerse sin la ayuda de la autoridad de los magistrados. Entonces, para evitar una guerra civil, es necesario reconocer que es de suma importancia el cumplimiento de las leyes civiles y

la obediencia a los magistrados. Por ende, no existe un orden social sin obediencia, como tampoco lo hay sin justicia y sin fidelidad.

Una vez analizados los deberes naturales y civiles que se cumplen a través de la obligación y que responden a las necesidades del orden social, Hume enuncia una pregunta, que nos centra esencialmente en el corazón de la objeción formal contra el contractualismo. "¿Qué necesidad hay, pues, de basar el deber de obediencia a los magistrados en el de la fidelidad o respeto a las promesas, y de suponer que es el consentimiento de cada individuo, lo que le sujeta al gobierno, cuando resulta, que tanto la obediencia cívica como la fidelidad tienen el mismo fundamento, y la humanidad se somete a ambas por causa de los notorios intereses y necesidades de la sociedad humana?" (Hume, 1994, 8).

Para Hume, los pensadores contractualistas agregan un paso innecesario para fundamentar la obligación de obediencia de los súbditos. La razón de la obediencia que prestamos al gobierno se da para que subsista la sociedad. En cambio, para los contractualistas la razón de por qué obedecemos se fundamenta a partir de la promesa y el deber de cumplir esa promesa. No obstante, si preguntamos a un contractualista, nos dice Hume, sobre ¿por qué hemos de cumplir nuestra promesa?, su respuesta sería para que subsista la sociedad. De este modo, Hume pone el acento de que los argumentos establecidos por ellos incluye un paso superfluo, o sea, que entre la necesidad de mantener la sociedad y el deber de obediencia por parte de sus súbditos, se agrega superfluamente la promesa, que nos conduce a comprometernos a obedecer y es esencialmente condición de posibilidad de la subsistencia de la sociedad. Por lo tanto, se debe concluir, dejando el paso intermedio que es la promesa, que el deber de obediencia se justifica por la subsistencia de la sociedad.

Bibliografía

Hume, David (1994) "Del Contrato original", en Hume, David, *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos, trad. César Armando Gómez.

Locke, John (2014) *Ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, UNQ/Prometeo, trad. Claudio Amor y Pablo Stafforini.

La facultad de imaginar en Baruch Spinoza

Celeste Florencia Ramirez (UNSAM)
ramirezcelestef@hotmail.com

Introducción

En la presente ponencia, a la luz de la lectura del filósofo holandés Baruch Spinoza, intentar. dilucidar cómo funciona la imaginación. Para comenzar, desarrollaré el concepto de afección o modo de pensar, presente en el Libro II de la *e tica*. A partir de esto, analizaré las consecuencias del primer modo de pensar, es decir, la idea de una cosa singular existente en acto, a saber: el conocimiento inadecuado de los cuerpos exteriores. En segundo lugar, desarrollaré de qué manera los afectos arrastran a los hombres en múltiples direcciones, siendo estos (los hombres) esclavos de cualquier superstición. A modo de conclusión, intentaremos mostrar que, como nuestro autor señala, es necesario que los hombres se guíen por la razón, puesto que la imaginación, vaga y fluctuante, no puede formar una idea clara y distinta.

1. La esencia de los modos

En primer lugar, repararemos en las ideas inadecuadas; ¿qué significa que los modos son por naturaleza ideas inadecuadas y cuál es la consecuencia de esto?

Spinoza define a Dios como el único ser absolutamente infinito, que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. En efecto, Dios produce infinidad de cosas porque su esencia es infinita y, además, la idea de Dios comprende la substancia y los atributos. Entonces, podemos concluir que la substancia es causa necesaria de todas sus afecciones, y también que Dios obra con la misma necesidad con la que se conoce a sí mismo, por lo tanto, no puede padecer de sus afecciones. De este modo, las afecciones de Dios son sus acciones, ya que se fundamentan enteramente por la naturaleza del cuerpo afectado, en este caso, la substancia. Estas acciones son los modos mismos, por lo tanto, la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios.

La substancia en cuanto ser pensante, a saber, en tanto que se concibe a sí misma por el atributo pensamiento, se manifiesta en el entendimiento de los modos finitos como cosa pensante infinita y como cosa infinitamente extensa. De esta manera, Spinoza plantea que los modos finitos solo pueden ser concebidos a través del atributo pensamiento y del atributo extensión y que a ellos le deben su existencia. Es por esto que las cosas singulares forman una misma substancia expresada en dos atributos distintos: pensamiento y extensión. Así, todo atributo expresa la esencia de la substancia bajo cierto modo. Entonces, los atributos, como advertimos anteriormente, no expresan su esencia, sino la esencia de la substancia. En otras palabras, la esencia de la substancia tiene existencia solamente dentro de los atributos que la expresan. Esto implica que los atributos no subsisten por sí mismos, sino que lo existente por sí mismo es aquello a lo que cada atributo relaciona su esencia, en este caso la substancia. Por este motivo, cada atributo expresa la esencia eterna e infinita de la substancia.

A fin de cuentas, los modos no son en sí mismos, sino que su existencia es determinada y afectada por la substancia. En este punto quisiera detenerme un momento, pues, como Spinoza explica, la esencia del hombre no implica la existencia necesaria; únicamente a la naturaleza de la sustancia le pertenece el existir. Como señalamos anteriormente, los modos no son en sí mismos, sino que su existencia es determinada y afectada por la substancia. De manera que los modos participan de la potencia de Dios, *i.e.* la mente participa de la potencia de pensar, al igual que el cuerpo participa de la potencia de existir.

En consecuencia, la esencia de los hombres está constituida por afecciones o ciertos modos de pensar de los atributos de la naturaleza divina que expresan la esencia de la misma. El primer modo de pensar, por naturaleza, es la idea de una cosa singular existente en acto. Spinoza señala al respecto: "[e]l objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto" (2004, 98). Estas ideas corresponden al efecto de un objeto sobre nuestro cuerpo, por lo tanto, las ideas tienen ideas de los cuerpos e ideas de las ideas. Ahora bien, Spinoza explica: "[l]a idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior" (2004, 116). En este fragmento hace referencia a la actitud que tienen los cuerpos frente a una afección, a saber: las ideas que el alma humana tiene al considerar los cuerpos exteriores no implican el conocimiento adecuado de los componentes de esos cuerpos, ya que al considerar los cuerpos exteriores bajo las

ideas de las afecciones de su propio cuerpo está utilizando la facultad de imaginar (imaginación).

Sin embargo, el alma no puede imaginar los cuerpos exteriores de otra manera que no sea como existentes en acto. Las ideas correspondientes al efecto experimentado son signos, vestigios de las afecciones del cuerpo, secuelas de las percepciones, el efecto de un cuerpo sobre las partes fluidas y blandas del otro cuerpo. La imagen es, justamente, la idea de la afección, aquello que nos permite conocer el objeto por su efecto. Pero, y retomo a Raúl de Pablos Escalante (2019) por la claridad de sus argumentos: "[l]as imágenes de las cosas no reproducen las figuras de las cosas […] sino el resultado de una dinámica en la que entra en juego el par afectante-afectado, donde la imagen es producto del encuentro entre la naturaleza del cuerpo afectante y del cuerpo afectado". (137)

Asimismo, tal conocimiento es un reconocimiento que podría, de modo alguno, ser una idea formada o una comprensión de los objetos exteriores. En efecto, "[l]a idea inadecuada, es la idea inexpresiva y no explicada: la impresión que no es aún la expresión, la indicación que no es aún explicación" (Deleuze, 1999, 147). De manera que la idea inadecuada no tiene la capacidad de constituir un principio verdadero de conocimiento, únicamente posibilita el reconocimiento.

Spinoza llama "imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no produzcan las figuras de las cosas" (2004, 108). En otras palabras, cuando el alma tiene este tipo de consideraciones sobre los cuerpos exteriores está imaginando y, por lo tanto, no tiene un conocimiento adecuado de los mismos. Únicamente percibimos los modos exteriores a través de las afecciones que recibimos de ellos, como también percibimos nuestro propio cuerpo y alma en tanto son afectados.

Estamos diciendo que una idea de la que no somos causa es una idea inadecuada y es ella misma causa de un sentimiento. Ese sentimiento es una pasión, dado que las ideas inadecuadas consisten en una privación de conocimiento.

En conclusión, los modos son finitos y participan de la substancia. La expresan y la reproducen en tanto modos finitos. Por este motivo, desde el inicio de la existencia de los modos, el poder de ser afectado se encuentra abrumado por ideas inadecuadas.

2. La potencia de los afectos

Spinoza considera que todos los cuerpos tienen un poder de ser afectados. Se llama poder de ser afectado a la aptitud de un cuerpo, tanto de padecer como de actuar. Si el cuerpo actualmente se encuentra atestado por afecciones pasivas, entonces, se trata de una potencia de padecer. Ahora bien, si producimos afecciones activas, se trata de una potencia de actuar.

El poder de ser afectado permanece constante, ya sea por afecciones pasivas, en la medida en que se encuentre colmado parcialmente por ellas, o por afecciones activas. Mientras aumentamos afecciones activas, las afecciones pasivas van a disminuir en igual medida. Asimismo, si en este momento permanecemos en afecciones pasivas, nuestra potencia de actuar está impedida en igual medida. Spinoza (2004) lo postula: "[e]l cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de obrar aumenta y disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar" (145). Esto implica que el cuerpo puede afectar a los cuerpos exteriores de muchísimas maneras y, a su vez, es afectado de otras tantas por otros cuerpos. Y es que el cuerpo no se constituye solo de sí mismo, sino también de muchísimos cuerpos distintos. A su vez, cada uno de esos cuerpos está compuesto por otros individuos, ya que cada cuerpo se encuentra de múltiples maneras con otros cuerpos exteriores. Ahora bien, un cuerpo que se encuentra en movimiento, permanecerá en ese estado hasta que otro cuerpo lo determine al reposo; y viceversa, un cuerpo estará en reposo hasta que otro cuerpo lo mueva. De hecho, un único y mismo cuerpo puede ser movido de diversas maneras según la naturaleza de los cuerpos que lo determinan al movimiento, así como también múltiples cuerpos diferentes pueden ser movidos de distintas maneras por un solo y mismo cuerpo.

Cada cuerpo en particular tiene cierto poder de ser afectado, ya sea por su naturaleza, ya sea por su límite de afección. Por eso, las afecciones se dan en todos los seres de manera distinta, es decir, cualquier animal, ya sea, un perro, un caballo, un hombre, no tienen la misma potencia de ser afectados y de afectar, aunque sea por los mismos modos.

Desde esta perspectiva, el cuerpo es planteado como la unión de los cuerpos que afecta y que lo afectaron con igual o diferente magnitud. Por eso, Spinoza (2004) explicita: "[e]l cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si estos lo regenerasen continuamente" (105). En otras palabras, las relaciones entre los cuerpos que aumenten su potencia, implica la perseverancia en su ser. Sin embargo, la afección de un cuerpo sobre otro que disminuya la potencia,

conlleva la descomposición. La composición de un cuerpo al encuentro con el otro, implica alegría; el padecimiento, tristeza. Por consiguiente, el efecto de un cuerpo sobre otro cuerpo es una afección pasiva, una imagen corporal, y en nuestro espíritu esa afección origina sentimientos-afectos. Spinoza (2004) señala: "las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores" (107). En este corolario remarca que las afecciones generadas por otros cuerpos exteriores, en nuestro cuerpo, implican la experiencia de vestigios en nosotros mismos antes que la composición del otro cuerpo.

Ahora bien, los modos humanos solo vemos lo que le sucede a nuestro cuerpo, o sea, los efectos de otros cuerpos sobre los nuestros o de una idea sobre la nuestra. Entonces, cuando el cuerpo alguna vez experimenta una afección de algún otro cuerpo, el pensamiento podrá considerar como si dicho cuerpo estuviese presente, aunque ya no exista o no esté actualmente. En otras palabras, que el afecto del cuerpo nuevamente se hace presente, como Benvenuto (2019) señala, "a pesar de la ausencia de aquel objeto de la afección, por el recorrido de aquellas huellas que han quedado signadas en la memoria y permiten alucinar la presencia de aquel cuerpo en el alma" (113). De tal manera, el pensamiento entenderá a los cuerpos exteriores que le afectaron como existentes en acto, hasta que el cuerpo sea afectado de tal manera que excluya la presencia de aquel recuerdo.

A esto se suma que se puede pasar de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, más específicamente, a partir de la manera en que el alma se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas. Diríamos entonces que las afecciones pueden generar a la mente la presencia de cosas que han pasado, *i.e.* el presente *rememora* vestigios del pasado. Así, nuestro filósofo define a la memoria como cierto orden y concatenación de ideas que se produce según las afecciones que el cuerpo produce y le han producido otras cosas que están fuera del propio cuerpo. Únicamente se concatenan aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas exteriores, nunca de ideas que explican la naturaleza de las cosas mismas. Podríamos decir que el recuerdo es aquella imagen virtual que se evoca con el objeto presente. Cabe afirmar que la inmanencia es tal que incluso acá se puede ver el paralelismo, puesto que el ser formal es el objeto actual en tanto extenso y el ser objetivo es la imagen virtual del objeto.

Insistimos en subrayar que aquella idea que la mente realiza sobre el cuerpo es virtual y se va actualizando a medida que el cuerpo le transmite los encuentros que tiene

con otros cuerpos. Spinoza (2004) aclara: "[e]l alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo" (110). En este sentido, hay que entender que la mente no conoce el cuerpo humano, sino que percibe las afecciones que el cuerpo tuvo (tiene) como coexistentes en acto. Ahora bien, como Spinoza (2004) formula en la proposición 22 del Libro II: "[e]l alma humana percibe, no sólo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de esas afecciones" (95). En otras palabras, el alma humana solo puede concebirse a sí misma en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo. De hecho, las ideas de alegría o de tristeza están unidas al afecto de la misma manera en que el alma está unida al cuerpo. Además, la idea de alegría o de tristeza que percibimos de una cosa se sigue necesariamente del afecto mismo de alegría o de tristeza.

Sin embargo, el filósofo holandés también hace hincapié en las imágenes futuras. Efectivamente, Spinoza (2004) señala: "… [e]l afecto de alegría o tristeza es el mismo, ya la imagen lo sea de una cosa pretérita o futura, ya lo sea de una presente" (159). Además, los afectos de las imágenes de las cosas son fluctuantes, puesto que se encuentran perturbados por las imágenes de otras cosas. Así es como surgen los sentimientos de esperanza, miedo, seguridad, decepción. Los cuales, como señala en el Libro IV, no pueden ser buenos por sí mismos. Y es que estos afectos de ánimo revelan más bien una falta de conocimiento y, por lo tanto, una impotencia del alma, ya que son afecciones que generan tristeza. Con esto Spinoza (2004) nos advierte: "[n]o hay afecto de esperanza o miedo sin tristeza. Pues el miedo es una tristeza y la esperanza no se da sin miedo, y, por ende, estos afectos no pueden ser buenos de por sí, sino solo en la medida en que pueden reprimir el exceso de alegría." (249)

Por todo ello, los afectos del ánimo son los modos de pensar que se generan cuando en un individuo se da una idea de la cosa amada, deseada, etc. Por eso, no es menor tener en cuenta que las imaginaciones del alma, consideradas por sí mismas, no contienen error. Es decir, el hecho de imaginar no implica el error del alma, puesto que el alma se equivoca únicamente cuando carece de una idea que excluya la existencia de aquellas que imagina presentes. Entonces, cuando el hombre se encuentra sometido a los afectos, a las imágenes de cuerpos existentes en acto, está bajo la jurisdicción de la fortuna.

No obstante, "las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia de las cosas que imaginamos" (Spinoza, 2004, 214).

En consecuencia, el hombre es, en tanto se encuentre guiado por la mera imaginación, dependiente de sus afectos. En este sentido, las cosas no pueden ser hermosas o deformes, ordenadas o confusas, sino con respecto a nuestra imaginación.

Estamos, pues, frente a un interrogante: ¿de qué manera se forman las ideas adecuadas, si la condición natural del modo pareciera condenarlo a tener únicamente ideas inadecuadas, las que lo separan de su potencia?

Conclusión

Frente a la duda del conocimiento adecuado de nuestras afecciones, en la última parte de la *Ética*, Spinoza plantea un camino de autonomía. Este camino que tiene como guía a la razón, implica intentar regir los afectos y apetitos conforme únicamente al alma, así no habrá más que una distinción de razón y, de este modo, este afecto dejará de ser una pasión (*cf.* Spinoza, 2004, 285). En otras palabras, se trata de intentar conocer la causa de cada efecto para lograr separarlo de una causa exterior y unirlo a pensamientos verdaderos. Como Spinoza explica, todas las afecciones de nuestro cuerpo pueden formar una idea clara y distinta, *i.e.* cada modo tiene la potencia de conocerse a sí mismo y llegar al verdadero conocimiento de sus afectos, para así padecer menos por causa de ellos.

En conclusión, un remedio para los afectos consiste en el verdadero conocimiento de ellos a través del alma, la cual no tiene otra potencia que la de pensar. El alma es la herramienta para la dirección de todos los afectos a la idea de Dios (*cf.* Spinoza, 2004, 293). Asimismo, dado que "[t]odas las ideas, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas" (Spinoza, 2004, 118), cuando decimos que tenemos una idea adecuada, entonces, decimos que se da una idea adecuada y perfecta en Dios, en cuanto que este constituye la esencia de nuestra alma (*cf.* Spinoza, 2004, 119). A fin de cuentas, mientras más conozcamos las cosas singulares, mayor conocimiento tendremos de Dios y nos alejaremos de la superstición.

Bibliografía

Spinoza, Baruch (2004) *Ética: demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editorial Nacional, trad. Vidal Peña García.

Deleuze, Gilles (1999) *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, trad. Horst Vogel.

Benvenuto, Rodrigo M. (2019) "El concepto de imaginación y la constitución de lo imaginario en la filosofía de Spinoza", en Damiani, Alberto M. et alia, *Actas del IV Simposio de Filosofía Moderna*, Rosario, UNR Editora, pp. 111-120.

Pablos Escalante, Raúl de (2019) "Virtud y delirio. Los confines de la imaginación en Spinoza", *Escritura e Imagen*, 15, pp. 131-145.

Corolarios políticos de la razón pura en su empeño teórico-especulativo como en su desenvolvimiento histórico de ilustración en el pensamiento kantiano

Laura Rodríguez (UNS)
isarodrisilveira@gmail.com

En la siguiente comunicación nos proponemos analizar comparativamente el desempeño de la razón –que proponemos pensar como razón práctico-política– en la idea de una comunidad de naciones, con la génesis del ideal de la razón en la *Crítica de la Razón Pura* (1787). Para nosotros la relevancia de este análisis reside en reconsiderar el alcance del apriorismo kantiano a la hora de considerar el desenvolvimiento ilustrado de la razón en su empeño práctico-político. A tal efecto las fuentes principales de referencia son *Ideas para un Historia Universal en Clave Cosmopolita* (1784/2010) y la *Crítica*.[1]

En una primera parte se examina la descripción kantiana acerca de cómo la razón práctico-política manifiesta su empeño en el progreso hacia una comunidad de naciones; con el objeto de evaluar en una segunda parte, la existencia de una matriz común entre la dialéctica del ideal y la que se produce en el campo de la historia.

El problema que orienta este estudio es, por un lado, la pregunta por la relación que guarda el concepto de comunidad de naciones como expresión de unidad cosmopolita con el concepto de unidad colectiva de la razón y su transformación en idea *in individium,* y por otro, la cuestión acerca de si en esta matriz compartida de un nivel de unidad superior no anida –contra Kant mismo– la inconsistencia de que la razón incurra en alguna ceguera. Este último interrogante excede el marco de esta comunicación, puesto que en esta instancia restringimos el análisis a una selección acotada de fuentes pertenecientes al periodo 1784-1787, por lo tanto permanecerá en esta comunicación como pregunta.

[1] Nuestra edición alemana de referencia para la citación de las obras kantianas es la *Akademie-Ausgabe*, tal como la misma está contenida en la versión digital *Kant im Kontext I* (Kant, 2000). Salvo en el caso de la *Crítica de la razón pura*, a la que nos referimos, como es usual, con "A" para la primera edición de 1781 y con "B" para la segunda edición de 1787, damos siempre las indicaciones correspondientes a la mencionada publicación digital.

1. La génesis de la idea de unidad interestatal como cuerpo

En *Ideas para una Historia Universal en Clave Cosmopolita*, Kant tematiza –a nuestro criterio– la exigencia de la mayor integridad de unidad de la razón posible en el plano de lo práctico-político, a la vez que especifica el papel de la filosofía en relación con la historia y su posibilidad. El punto de partida para esta presentación –que examina la posibilidad de una relación de isomorfía entre el desempeño teórico especulativo de la razón con el práctico-político– se apoya en la tesis kantiana de radicar en la sociedad civil la realización del hombre como especie –lo que en este contexto significa orientar las disposiciones naturales hacia el desarrollo pleno de la razón y de la libertad–. De modo que el ejercicio de la racionalidad humana queda vinculado al tipo de sociabilidad alcanzado no por una nación en particular, sino por el conjunto de las naciones.

Como en la obra gnoseológica, Kant pone en perspectiva la idea de una "constitución exteriormente perfecta" (VIII, 27) entre las naciones como "hilo conductor" (VIII, 29), o como principio regulativo, en tanto obra como motivo reconfortante tanto para la razón teórica, en la medida en que dota de inteligibilidad a la historia fáctica, como para la razón práctico-política, por cuanto lo acaecido con sus elementos de oprobio, como lo son las ambiciones propias de los hombres que actúan en sociedad, pueda constituirse en un legado para las generaciones futuras. La idea –sostiene Kant–, lejos de "cerrarnos los ojos" ante el escenario histórico, nos constituye en herederos capaces de evaluar y juzgar la historia en clave de serie histórica, determinando el grado de acercamiento de los pueblos a la idea de una sociedad de naciones, o de una sociedad de hombres racionales y libres. Declaración de herederos que por su parte nos constituye en sujetos capaces de actuar en la historia.

La comunidad de naciones es una unidad de sistema, y en este sentido consta de rasgos similares a la unidad del ideal de la razón pura en la medida en que se configura –al igual que esta última– como un todo que no se confunde con la suma de las partes, y por lo tanto tampoco surge por agregación de las mismas; puesto que de serlo, constaría de las negatividades propias de las partes –las relaciones de dominio, endeudamiento externo y guerras propias de la facticidad histórica–. Y no sería una sociedad, sino una multiplicidad rapsódica. En otros términos, la idea se identificaría con un orden dado en particular, donde –como han observado los críticos– se correría el riesgo de absolutizar el orden de lo establecido.

La unidad de sistema es fundamentalmente un principio que aporta inteligibilidad al acaecer histórico, obliga a observar los eventos de la historia como si fueran planes de la Providencia. Desde el punto de vista práctico-político, reconforta a la razón puesto que gracias a este principio los hombres pueden asumir una posición activa frente a la historia. Aquí, como en la dialéctica del ideal de la razón, Kant prefigura el juicio teleológico, objeto de tematización en la tercera crítica.

¿Cómo describe Kant el proceder de la razón práctico-política?

La concepción de la facticidad histórica como serie histórica supone la tesis de un proceso de ilustración que podría interpretarse como un procedimiento de la razón, cuya ley prescribe a los hombres una indefinida tarea de auto-corrección de los males que son capaces de introducir en el mundo. La historia se conforma entonces en una serie de intentos infructuosos respecto a la realización de la comunidad. Si se observa este concepto de ilustración, se advierte el sentido de un proceso colectivo e inconsciente y no una instancia individual decisional, como parece inspirar el *sapere aude* en *Respuesta a una pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (Kant, 1784/2007). Véase Sánchez Madrid (2014) y González Fisac (2016).

Por lo tanto, si reeditamos las palabras de Hannah Arendt (1951/1998), aquella "insuficiencia objetiva" de la idea de comunidad que demora indefinidamente su realización, se reformula en la serie histórica como la insuficiencia de la ley para abrazar completamente el corazón de los hombres. Los hombres son llevados a un cumplimiento inconsciente de una ley que no pueden aclarar y realizar en su totalidad, tan inconscientes que ni quiera advierten los momentos en que estarían llevando a cabo su ilustración: en este punto Kant retoma el tópico de la tradición inglesa del egoísmo como articulador de lo social, pero en este contexto con miras a la comunidad de naciones: "[…] y así, entremezclada con ilusiones y quimeras, va emergiendo poco a poco la *ilustración*, como un gran bien que el género humano ha de obtener incluso de la egoísta megalomanía de sus soberanos" (VIII, 28)

En el plano de los sucesos de la historia, la ilustración se presenta, entonces, como un proceso de depuración de los males que los propios hombres producen en la sociedad. La idea de comunidad de naciones presentada por el filósofo como unidad sistemática inspira inconscientemente un proceso de reducción del todo de las relaciones interestatales a un cuerpo político: "[…] esta interdependencia es algo tan notable que los Estados, apremiados por su propio peligro, se ofrecen a hacer de árbitros de la situación aunque no tengan autoridad legal para ello, preparándose así,

indirectamente, para integrar un macro-cuerpo político" (VIII, 28). En pasajes anteriores Kant utiliza el término autómata para ilustrar un estado de seguridad interestatal, que en el fragmento citado describe como macro-cuerpo. Esta imagen de cuerpo o de autómata puede interpretarse como un proceso de reducción de la multiplicidad y particularidad de las naciones a lo uno del cuerpo. A nuestro criterio esta reducción constituye un punto de convergencia entre el ideal de la razón pura como principio regulativo del pensamiento absoluto con la idea de unidad en el campo de la organización social y política de las sociedades.

El punto crítico respecto de la insuficiencia objetiva de la idea de comunidad, valorado por la crítica en las voces de Arendt (1951/1998) y Höffe (2003 y 2004), reside en que la idea de cuerpo insta a una observación de medios y fines, encubridora de uno de los componentes propios de los procesos de dominación y egoísmo. De hecho, Kant en su reflexión sobre la utilidad de la filosofía en este punto señala que reside en encauzar las ambiciones de los jefes y servidores del estado hacia un medio que les permita "conquistar un recuerdo glorioso" para la posteridad (VIII, 31). ¿Qué significa esta conquista?, ¿incluye aquí en este pasaje en particular la resistencia del pueblo? Pareciera que no, puesto que la gloria reconquistada se restringe a jefes y servidores de Estado. ¿Y acaso no incurriría Kant en la inconsistencia de observar y juzgar la historia desde uno de los estamentos sociales, deviniendo la filosofía misma en una investigación socialmente condicionada?

2. La génesis del Ideal de la razón pura en la *Crítica de la Razón Pura*

En relación con el problema del conocimiento metafísico, el filósofo destaca que la razón en su exigencia de integridad y unidad de pensamiento –vale decir tanto en lo referido a su experiencia interna del pensar en general, como a la serie de los fenómenos naturales– progresa hacia un nivel superior de unidad que debemos suponer como máxima de todas las máximas de unidad, y punto inexorable para su conclusión con la posición de la existencia de Dios. "[T]odo conocimiento humano [sostiene Kant] comienza con intuiciones, de allí pasa a conceptos, y termina en ideas" (A702, B730). Este enunciado se inscribe en los pasajes conclusivos de la Dialéctica trascendental y está precedido por una reflexión sobre la relación entre las ideas de Alma, Mundo y el Ideal de Dios. De acuerdo con nuestro análisis comparativo, podemos leer también en la

razón teórica una dinámica progresiva inspirada por un fin o meta, que es a su vez motivo para el progreso de la investigación de la naturaleza

En el texto anteriormente referido, se señala que la unidad expresada en las ideas de la Psicología y de la Cosmología no es todavía la unidad esperada, en la medida en que solo en el ideal la razón consuma su interés. La unidad que se expresa en el ideal de la razón se describe como unidad sistemática o conforme a fines: "[l]a máxima unidad sistemática, y por tanto, también unidad conforme a fines, es la escuela, y aun el fundamento de la posibilidad, del máximo uso de la razón humana. La idea de ella está, por consiguiente, inseparablemente enlazada a la esencia de nuestra razón" (A694-695, B722-723). Con esta afirmación, la Teología Trascendental se constituye en el campo del verdadero interés de la razón, debido a que frente a la idea de unidad que se expresa en el ideal de la razón, el mundo –señala Kant– es una suma de fenómenos (A695-696, B723-724), y que para su fundamentación exige su remisión a un fundamento heterogéneo a la serie y trascendental.

Este progreso hacia la Teología Trascendental como escuela y fundamento de los demás campos puede leerse en la forma en que Kant describe la génesis del ideal de la razón: si retomamos el apartado de la crítica a la Teología Racional, Kant señala que este progreso hacia una unidad superior es la marcha natural de la razón. Kant ejemplifica este proceder en la razón vulgar que en su búsqueda de una unidad superior pone la existencia de Dios. Hasta aquí el ideal se erige en principio de unidad superior, que al igual que la idea de una federación de naciones, pone de manifiesto que el progreso hacia unidades cada vez mayores es la ley misma de la razón. Por lo tanto, como se observará más adelante, es la autonomía y la soberanía de la razón lo que se plasma en esta tarea de progreso hacia niveles superiores de unidad.

Respecto de este proceso, no nos vamos a detener en la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios, sino en el concepto de unidad que supone el ideal, con el objeto de analizar su procedimiento de constitución en aras de mostrar su isomorfismo respecto del proceso de ilustración que el filósofo discierne en el campo de la historia como procedimiento de la razón práctico-política en su progreso hacia la constitución de una unidad de naciones.

¿Cómo describe Kant el proceder de la razón en la dialéctica del ideal?

En el campo del conocimiento teórico-especulativo, la máxima del ideal de la razón expresa en sí misma el verdadero destino de la razón, por cuanto en ella la razón se confirma como legisladora, y es bajo esta condición de autonomía y soberanía que

ordena según el principio de determinación completa la búsqueda de exhaustividad y sentido en el conocimiento de la naturaleza, de tal modo que ella misma y sus partes, en cuanto a su funcionalidad y disposición, sean observadas como "una cosa" orientada a fines.

Esta exigencia contiene como subtexto para su emprendimiento la consideración en la idea de un conjunto de todos los predicados posibles en general, susceptible de aportar la materia o contenido que permitiría producir juicios capaces de agotar para cada cosa su determinación y sentido.

A la luz del "Apéndice a la dialéctica trascendental", este presupuesto del conjunto de todos los predicados posibles se esquematiza en la idea de una Inteligencia Suprema. Kant no reserva la voz esquema para Dios, no obstante podría serlo en la medida en que de manera análoga a los esquemas del entendimiento, el concepto de Inteligencia Suprema o de Dios dota de contenido y fuerza a la ley de la razón que prescribe no cesar en la búsqueda de completitud.

En la crítica a la Teología Racional Kant describe el modo en que la ley de la razón instituye el ideal, vale decir cómo se produce el tránsito de la idea al ideal: aquel conjunto de todos los predicados posibles es pensado como un reservorio de materia capaz de ser utilizado en la constitución del concepto completo de una cosa; si se analiza este conjunto –señala Kant– puede observarse que surge de un proceso de depuración (*sich läutere*) (cf. A574-B602) y exclusión de predicados considerados derivados y/o opuestos entre sí.

Es esta depuración o exclusión lo que permite reducir el conjunto a un individuo. Se trata de una tránsito de lo múltiple a lo uno, bajo la forma inferencial o „p' o „q', donde quedan afuera aquellos predicados que llevan en sí el índice de la negatividad, en tanto expresan alguna carencia y por lo mismo no rinden como predicados susceptibles de expresar la coseidad de aquello que se quiere determinar en su completud. Este proceso reductivo también es descripto como conversión de la unidad distributiva propia del uso empírico del entendimiento en unidad colectiva ¿Conversión o desplazamiento?

Preferimos utilizar el término desplazamiento para dar cuenta de que al mismo tiempo en que tiene lugar la ilusión trascendental de considerar como cosa en sí misma el procedimiento gnoseológico del uso empírico del entendimiento, como lo es la asignación de predicados „a' o „b' en el proceso de constitución de las determinaciones completas, se produce un aplazamiento de lo empírico, por la negatividad que comporta,

y por lo tanto una devaluación de este dominio. En otros términos, la razón prescribe observar la naturaleza como orientada a fines, en la medida en que ha tenido también lugar la prescripción de observarla como un producto de carácter derivado. Lo cual, claro está, no significa disponer de un Dios, o de una voluntad divina de la que se deducirían las leyes de la naturaleza, sino que es la ley de la razón la instituyente de máximas, lo que determina todo el campo de la acción y del pensamiento.

En el ideal la razón solo prescribe un nivel de comprensión de las cosas que inspiran y promueven la investigación. Así, por ejemplo, el entendimiento o voluntad humanos son objeto de determinación completa en tanto y en cuanto se presuponga como contenido trascendental el modelo de entendimiento y voluntad divinos, y en general cualquier objeto sensible o acción humana se constituirá en objeto de determinación completa gracias a la presuposición de predicados que se considerarán reales por oposición a contenidos derivados (cf. *Reflexión* 4761). Y aunque esta máxima de determinación completa no tenga su correlato en la experiencia, su valor consiste en tener fuerza de ley para que el entendimiento prosiga su camino heurístico de búsqueda de leyes en la naturaleza.

En efecto, es probable que en el campo del conocimiento científico este presupuesto de la naturaleza como un producto derivado no obstruya la investigación científica, lo que no puede afirmarse es que esta matriz de ascenso hacia niveles superiores de unidad habilite una razón práctica que pueda rendir en el campo de lo práctico-político sin incurrir en la inconsistencia de establecer una serie histórica paradójicamente ciega respecto de uno de los elementos de su propio campo, como lo sería el caso de los dominados y vulnerados en la historia.[2] Puesto que de acuerdo con la utilidad que se espera en relación con la constitución de la serie histórica, las dirigencias ganan gloria, en la medida en que integran la memoria de las generaciones venideras, lo que hace posible la institución de una razón en la historia como de sujetos capaces de evaluar y actuar en ella.[3]

3. Consideraciones finales

[2] Al respecto, véase el estudio de Pinzani y Sánchez Madrid (2016) y su señalamiento de que la filosofía política kantiana no contempla para el progreso de las leyes públicas un correctivo de las desigualdades sociales, como corolario también de un concepto de estado que debe abstenerse de intervenir con el objeto de igualar socialmente a los miembros de una sociedad. (Pinzani y Sánchez Madrid, 2016, 37-38).

[3] Claude Piché considera por el contrario que el concepto de progreso como reforma progresiva hacia la paz perpetua supone una resolución de las disputas que obliga a las partes a un reconocimiento mutuo (Piché, 1997, 393), con lo cual parece sugerir que la historia –tal como la concibe Kant– es una serie que demandaría superar las fuentes de injusticias en todos sus niveles.

Entre la dialéctica del ideal de la razón y la idea de una comunidad de naciones anida la tesis de un progreso indefinido de la razón en su uso teórico como en su uso práctico-político, pero mientras que en el uso teórico la prescripción de observar la naturaleza como ordenada a fines parece promover precisamente el desarrollo de la investigación científica, aun cuando los productos de esa misma naturaleza hayan sufrido un grado de degradación ante la pauta de predicados no derivados para la determinación completa del conocimiento de las cosas; en el uso que hemos denominado práctico-político, el progreso hacia la unidad superior de la comunidad de naciones, parece contener para la constitución de la serie histórica, principios cuyo apriorismo significa a su vez un proceso de exclusión unilateral de elementos históricos que impide –a nuestro criterio– observar la serie en su integridad. En efecto y en atención al balance que Kant realiza sobre la filosofía y la historia, su utilidad heurística parece quedar reducida a una narración, en un punto, celebratoria de la dominación, en la medida en que este proceso de ilustración –tal como allí se concluye– restringe el sujeto histórico a quienes detentan una posición de autoridad.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1951/1998) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, trad, Guillermo Solana.

González Fisac, Jesús (2016) "La minoría de edad como despotismo de las facultades. Antropología y política en *Respuesta a la pregunta: ¿que es la ilustracion?*", *Ideas y Valores*, 65, 162, pp. 189-212.

Höffe, Otried (2003) "Crítica da Razão Pura: Uma leitura Cosmo-política", *Veritas*, 48, 1, pp. 77-97, trad. Luis M. Sander.

_____ (2004) *Kants Kritik der Reinen Vernunft. Die Grundlegung der Modernen Philosophie*, München, Verlag C.H. Beck oHG.

Kant, Immanuel (2000) *Kant im Kontext I. CD-ROM*, Berlin, Karsten Worm–InfoSoftWare.

_____ (1784/2007) *Respuesta a la Pregunta: ¿Qué es la ilustración?*", en AAVV, *Qué es Ilustración*, Madrid, Tecnos, trad. Agapito Maestre y José Romogosa.

_____ (1781-1787/2009) *Crítica de la razón pura*, México, FCE, trad. Mario Caimi.

_____ (1784/2010) *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.

Piché, Claude (1997) "La métaphore de la guerre et du tribunal dans la philosophie critique", en Laberge, Pierre; Lafrance, Guy y Dumas, Denis (eds.), *L'année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Paris, J. Vrin, 389-401.

Pinzani, Alessandro y Sánchez Madrid, Nuria (2016) "The State Looks Down: Some Reassessments of Kant's Appraisal of Citizenship", en Faggion, Andrea; Sánchez Madrid, Nuria y Pinzani, Alessandro (eds.), *Kant and Social Policies,* Suiza, Macmillan, pp. 25-47.

Sánchez Madrid, Nuria (2014) "„Caesar non est supra grammaticos'. Observaciones en clave de antropología política sobre el escrito de Kant „Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?'", *Kant e-Prints*, 9, 1, pp. 119-168.

La presencia de Spinoza en las *Cartas Eruditas* de Feijoo

Natalia Sabater (CONICET – UBA)
in_tenebriss@hotmail.com

Las obras del padre Benito Feijoo, aquel monje benedictino que desde su celda en un monasterio de Oviedo se propuso abrir los caminos para una filosofía libre de dogmas y prejuicios, gozaron de un éxito inmediato en las costas americanas (Furlong, 1952; de Olaso, 1976). A excepción de algunas piezas menores, sus escritos se articulan en dos series: el *Teatro Crítico Universal* publicado entre 1726 y 1739 y las *Cartas Eruditas y Curiosas*, que constan de cinco volúmenes publicados entre 1742 y 1760. Escritas en un español accesible, dichas obras se distinguieron por su estructura sencilla, propia del género ensayístico (Bueno Martínez, 1966; Arenal Ponte, 1877, 110-117), y tuvieron entre sus principales intenciones introducir al lector español en las polémicas filosóficas de Europa central. Así, Feijoo se proponía acercar a las tierras de la península aquellos debates fundamentales que habían surcado la primera modernidad y realizar, a la vez, un análisis crítico de ellos, gesto ilustrado que supuso el despliegue de un fuerte cuestionamiento a muchos aspectos de la práctica del catolicismo (Chiaramonte, 2007, 31). Estas características lo convirtieron en un filósofo sumamente influyente en su región, cuyas obras ya en ese entonces habían recibido 15 ediciones y contaban con un número cercano a los 420.000 volúmenes (Abellán, 1988, 493; Marañón Posadillo, 1954, 12), y cautivaron también a los lectores del Río de la Plata, llevando el nombre del benedictino a gran parte de las librerías americanas, desde México a Buenos Aires (de Olaso, 1981).

Es por ello que su filosofía constituye una instancia de lectura ineludible para quienes se pregunten por la recepción del pensamiento moderno en nuestro país (Bahr, 2004). Y esta es, justamente, la razón por la cual acudimos a Feijoo en el presente trabajo, que se enmarca en nuestra investigación sobre la recepción del pensamiento de Baruch Spinoza en Argentina.[1] Para comenzar a reconstruir el derrotero de aquella filosofía en estas tierras, para abrir la pregunta por la producción de un spinozismo

[1] Investigación doctoral, con apoyo de una beca interna doctoral del CONICET, titulada: "La recepción de Spinoza en Argentina. Huellas del spinozismo desde principios del siglo XVIII hasta finales del siglo XX".

local, es necesario comprender, primero, cómo ingresa el nombre de Spinoza, las obras atribuidas a él, a nuestra región. En un escrito fundacional al respecto, Ezequiel de Olaso (1976) señala conjeturalmente a Feijoo como el primer mediador entre el lector rioplatense y la prosa spinoziana y se dedica a rastrear las referencias a Spinoza por parte del benedictino en sus dos grandes obras.[2] En esta línea, retomando el trabajo de Olaso, nos proponemos a continuación analizar la mención al nombre de Spinoza presente en el segundo discurso del último tomo de las *Cartas Eruditas y Curiosas*, publicado cuando Feijoo tenía ya 84 años. Esta alusión es la única que se hace a él en dicha obra –a diferencia de lo que ocurre en el *Teatro Crítico*– pero irrumpe cuando el benedictino se encuentra desarrollando aspectos centrales de su propia posición metafísica, lo que vuelve a la presencia del filósofo holandés una pieza fundamental y también enigmática. Nuestra intención, a partir de un recorrido por los argumentos que Feijoo despliega en este discurso, es interrogarnos respecto de las filiaciones y cercanías que sus consideraciones guardan con ciertas tesis spinozistas. Afinidad que resulta interesante si tenemos en cuenta el rechazo explícito a Spinoza que se declara en estos mismos pasajes. ¿Pretende Feijoo criticar u oponerse a la filosofía spinoziana de manera genuina? ¿O esta impugnación representa una apuesta estratégica para evitar la sospecha, justamente cuando las consideraciones feijonianas se acercan demasiado a Spinoza?

Vayamos, entonces, al discurso en cuestión. Un elemento a considerar desde el primer momento sobre este texto es, justamente, su carácter de *discurso*. En las *Cartas Eruditas* Feijoo dialoga, siguiendo un estilo epistolar, con un interlocutor ficticio que lo acompaña y auxilia en el progreso de sus meditaciones,[3] razón por la cual todos los apartados de los diferentes volúmenes de la obra son llamados *cartas*. Pero en este quinto tomo, las primeras dos composiciones (entre las cuales se encuentra la que analizaremos aquí) son denominadas *discursos*. ¿Por qué Feijoo designa de forma diferente a dichos apartados? ¿Por qué detiene la correspondencia e introduce este género más expositivo, más teórico, menos libre? Si reparamos en el contenido filosófico y teológico de los discursos se hace evidente la importancia que los temas allí trabajados revistieron para su autor, lo cual permite suponer que la diferencia

[2] Dicho artículo resulta importante para nuestra investigación y es una referencia que se encuentra presente en gran parte de los trabajos que consultamos sobre la recepción del spinozismo en Argentina y también sobre la presencia de Spinoza en la primera ilustración española.

[3] Al respecto, Olaso señala que esta falta de interlocutores reales muestra el panorama de quietud filosófica y el manto de censura que todavía regía en la España ilustrada (1976, 196-197).

establecida con los otros apartados nace de la intención de darles una mayor relevancia, una jerarquía superior, en función de las tesis que contienen. Así, este quinto volumen es inaugurado dando lugar a problemáticas especulativas de gran envergadura. Y es interesante destacar que, a diferencia de la mayoría de las cartas que componen la obra, aquellos discursos no llevan pie de fecha, lo que vuelve difícil determinar si fueron escritos por Feijoo en el mismo lapso temporal en el que se dedicó a producir los otros trabajos de este volumen o si son anteriores (de Olaso, 1976, 192). Es posible pensar que en estos textos de madurez, en el último tomo de su última gran obra, el benedictino haya encontrado una oportunidad de publicar aquellas cosas que temía fueran causa de infortunadas consecuencias prácticas; es plausible conjeturar que, hacia el final de su vida, decidiera dar a conocer elementos centrales de su concepción teológica y filosófica, en un gesto que puede considerarse como "la aventura intelectual más peligrosa de su existencia" (de Olaso, 1976, 197). Esto explicaría la diferencia relativa a dichos apartados, nombrados como *discursos*, en el marco de las *Cartas Eruditas*.

El problema que se aborda en este particular segundo discurso es, nada menos, que el de la relación entre lo infinito y lo finito. El benedictino se propone discurrir sobre "El Todo, y la Nada, esto es, el Criador, y la Criatura, Dios y el hombre" (C. V, 2),[4] con el objetivo de curar a este último de su vanidad (C. V, 2, 4), de mostrarles su pequeñez a aquellos seres que se consideran los más perfectos de la creación por estar dotados de entendimiento, de razón. Para esto, Feijoo argumenta exponiendo que todas las cosas, sin excepción, "participan de las perfecciones divinas" (C. V, 2, 9) y que, en ese sentido, "en toda esa grande multitud de objetos, mirados uno, por uno, hay innumerables perfecciones, y cualidades excelentes" (*ibídem*). Se detiene a examinar y celebrar la creación, la infinita grandeza de Dios, y ello lo conduce a una disquisición respecto de la perfección divina, que resulta sumamente interesante para nuestro propósito en tanto conduce, finalmente, al nombre de Spinoza.

Afirma el benedictino:

> Generalmente cuanto Dios puede producir, existe de algún modo en Dios, y no con existencia fingida, o imaginaria, sino real, y verdadera. La razón es la ya arriba insinuada. Producir algún efecto, es dar el ser a tal efecto; y como nadie puede dar lo que no tiene, es preciso que siendo Dios causa productiva de todas las cosas, incluya en sí mismo el ser de todas las cosas (C. V, 2, 84).

[4] Este es, en efecto, el título del discurso. Abreviamos: *Cartas Eruditas* con "C", el número de tomo en romanos, el número de discurso en arábigos, consignando luego el número de párrafo dentro del discurso.

Dios, entonces, como causa productiva, única, de todo lo que existe, debe incluir en sí el ser de todas las cosas. Sin embargo, esto trae evidentes complicaciones porque, entendida en toda su amplitud, dicha conclusión implica que Dios albergaría en sí el ser de cosas sensibles, imperfectas, finitas. ¿Cómo puede el ser supremo identificarse con algo mudable, limitado, efímero? La solución escolástica tradicional frente a este problema es que "la perfección mixta está en Dios contenida en una perfección simple, depurada de defectos y que como es superior se dice que contiene a la mixta „eminentemente'" (de Olaso, 1976, 193-194). Así, el Creador, por su perfección suprema, envuelve en su ser todas las demás perfecciones, las contiene, eminentemente, en su forma más pura y suprema. Pero Feijoo se cuestiona de forma explícita esta solución en tanto dicha atribución de una perfección superior a Dios no alcanzaría para explicar cómo se *produciría* un ser de perfección inferior. En función de ello, argumenta:

> Mas aunque convengo en que es preciso conceder en Dios la continencia eminencial de todas las perfecciones criadas, explicada por la continencia formal de otras perfecciones superiores, dudo, que ésta por sí sola no baste para constituir en Dios la virtud productiva de aquellas; antes probabilísimamente juzgo necesaria para esto alguna continencia formal de esas mismas perfecciones inferiores. Lo cual muestro en las causas criadas. La perfección específica del hombre en línea de animal, es superior a la de cualquier bruto. No obstante lo cual, no puede el hombre, por lo menos como causa adecuada, producir algún animal de otra especie inferior a la suya. Lo mismo se ve en la comparación de unos brutos con otros. Supongo que la perfección específica del León es superior a la del Ciervo, sin que por eso sea el León capaz de producir algún individuo de la especie cervina (C. V, 2, 86).

Desde esta perspectiva, no es suficiente postular sólo una continencia eminencial de las perfecciones inferiores en otras superiores atribuidas a Dios. Por el contrario, éste debe contener en sí el ser de todas las cosas en un sentido ontológico fuerte, porque sólo así se explicaría su potencia de producirlas; debe contener formalmente esas perfecciones inferiores. Y para sostener aquello Feijoo recurre, incluso, a pasajes bíblicos en los que se evidenciaría que el concepto mismo de Dios implica la mayor vastedad y universalidad. La definición que Dios dio de sí mismo –esgrime– es la siguiente:

> *Yo soy el que soy,* en la cual yo percibo claramente el sentido de estas: *Yo sólo soy,* Yo incluyo en mí todo el ser. Lo mismo digo de aquella, que viene a ser la misma: *El que es me envió a vosotros.* Así se define Dios: *El que es*; y como la definición no puede convenir a otro, que al definido, se sigue que fuera de Dios, nada es; o que todo lo que se puede imaginar fuera de Dios, es nada (C. V, 2, 87).

Estas últimas tesis confirman que el devenir de la argumentación feijoniana se ha acercado solapada pero peligrosamente a una consideración pan-en-teísta y, por qué no, tal vez spinozista en torno a la relación del ser supremo, de lo infinito, con lo finito. Si Dios debe contener en sí el ser de las cosas sensibles pero no de forma eminencial sino efectivamente, ¿cómo sostener su trascendencia respecto de la creación? Si no puede imaginarse nada *fuera* de Dios, ¿cómo establecer una separación entre lo finito y lo infinito? ¿Pueden distinguirse las tesis de Feijoo de una posición como la spinoziana, una vez que se cuestiona en esos términos la solución escolástica? En estas afirmaciones parecieran resonar, efectivamente, elementos claves de la filosofía de Spinoza, según la cual todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse (EI, prop. 15), y para la cual Dios es causa inmanente de todas las cosas (EI, prop. 18).

Dicha cercanía se vuelve palpable incluso para el propio Feijoo, quien se propone explícitamente evitarla, aludiendo al nombre del filósofo holandés:

> ¿Pero ese ser de todas las cosas está en Dios como en ellas, o en ellas como en Dios? Nada menos. Eso sería caer, por lo menos indirectamente, en el monstruoso dogma del impío Benito Espinosa. Está ese ser en todas las criaturas íntimamente mezclado con innumerables imperfecciones; en el Criador depuradísimo de toda imperfección (C.V, 2, 90).

Este intento de distanciamiento del sistema de Spinoza no contribuye, sin embargo, a esclarecer la posición del benedictino sino que parece conducirlo a una aporía. Por una parte, esgrime un cuestionamiento a la idea de que todas las perfecciones se encuentran eminentemente en Dios, contenidas en una perfección suprema, pura, porque eso conlleva la dificultad de explicar de qué manera y en virtud de qué potencia Dios produciría a los seres sensibles. Pero por otra, se niega a afirmar que el ser de las cosas finitas está en Dios "como en ellas", es decir, no depurado absolutamente de su limitación o imperfección, porque eso sería "caer" en la doctrina spinozista. ¿Cómo se resuelve, entonces, este problema? Feijoo pareciera querer sostener que las perfecciones mixtas tienen que estar en Dios de un modo puro y simple, pero no contenidas en perfecciones superiores. Y esto parece impensable (de Olaso,

1976, 195). Lo interesante es que, por un lado, el análisis filosófico que Feijoo lleva adelante, el desarrollo de su propia posición metafísica, lo conduce a un cuestionamiento de la relación entre el Creador y las criaturas planteada por la escolástica; el devenir de sus cavilaciones lo fuerza a poner en duda dogmas que deberían permanecer incuestionables. El benedictino es consciente de ello e intenta matizar su posición de diversas maneras. Coloca, por ejemplo, una nota al final de este discurso en la que solicita que aquello que afirmó sobre este asunto "no se mire como aserción positiva; sí sólo como razón de dudar contra la doctrina común" (C. V, 2, nota). Pero por otro lado, a pesar de que pareciera ser su razón misma la que lo conduce a estas conclusiones afines a ciertos elementos del pensamiento de Spinoza, el intento de no ser identificado con él, el afán de colocarse en algún punto medio entre lo que entiende como la concepción tradicional y el spinozismo, termina llevándolo a esta posición difícil, aporética.

Algunos párrafos después de su mención a Spinoza, Feijoo concluye que aquella diferencia fundamental entre el ser de Dios y el de las cosas es la limitación y carencia propia de estas últimas. Afirma:

> De modo, que la criatura, sea la que fuere, la de más perfección, la de más entidad, la (digámoslo así) de más bulto, la más agigantada, no es más que un átomo, un infinitamente pequeño, un *prope nihil,* aislado, y aún como sumergido en un anchurosísimo océano de nadas. Al contrario el Criador es como un piélago inmenso, interminable del ser, con exclusión absoluta de toda carencia (C. V, 2, 93).

Así, Feijoo establece la pequeñez ontológica de los seres humanos en el marco de la creación y, también, frente a la inmensidad del Ser absoluto. Y en esta medida quiere diferenciarse de una posición como la de Spinoza estipulando, entonces, que para él el ser de las cosas no está "en ellas como en Dios" ni "en Dios como en ellas" porque el ser de las cosas finitas es carente, limitado, y el ser de Dios es infinito y excluye toda carencia. Sin embargo, en la medida en que Dios, para Feijoo, es causa productiva, única, de aquellas cosas que contiene, en tanto nada es *fuera* de Dios y las criaturas son concebidas como un átomo sumergido en aquel piélago interminable del ser, la afinidad con ciertas tesis spinozistas permanece. La afirmación de una unión del espíritu con el todo de la Naturaleza (TIE, §13) que Spinoza sostiene en sus obras tempranas, y la misma consideración de Dios como el ser absoluto, como *siendo* Naturaleza de la cual

participan todas las cosas, no está alejada del espíritu que el benedictino despliega en este discurso. Incluso pareciera emerger aquí un vocabulario, un conjunto de metáforas asociadas tradicionalmente al panteísmo (de Olaso, 1976, 196).[5]

Luego del análisis de estos pasajes, que representan la única aparición del nombre de Spinoza en los cinco volúmenes de las *Cartas Eruditas*, podemos concluir que la referencia introducida por Feijoo es paradojal. En principio, se ocupa de adjetivarlo de manera tal que su voluntad de no ser considerado un spinozista quede clara. Llama a Spinoza "impío" y califica su filosofía de "monstruosa", afirmando que no desea suscribir a su doctrina ni siquiera "indirectamente". No obstante, resulta interesante que dicha caracterización negativa del filósofo holandés se expresa sólo a nivel formal, a través del uso de ciertos calificativos despectivos, pero no se aborda un análisis exhaustivo de su pensamiento, no se profundiza en las diferencias verdaderamente filosóficas que habría entre la propuesta feijoniana y el spinozismo. El benedictino parece apelar a la retórica para establecer su distancia sin llevar a cabo una refutación racional o si quiera un intento de análisis crítico de las tesis spinozianas. Por el contrario, las afinidades de la posición que Feijoo despliega respecto de la relación entre lo infinito y lo finito con la metafísica de la inmanencia de Spinoza son numerosas y, a pesar de los intentos del benedictino por desligarse de esa cercanía, las diferencias entre ambos permanecen difusas. Este panorama dual evoca, entonces, algunos interrogantes. ¿Por qué Feijoo elige referir a Spinoza de manera despectiva, descalificatoria? ¿Por qué, por otro lado, decide nombrarlo explícitamente en estos pasajes, por qué traerlo a colación? ¿Fue interpelado, acaso, por la filosofía de este judío, acusado de ateo y hereje, a la hora de elaborar su propio pensamiento?

Respecto de lo primero, cabe recordar que el peso de la Inquisición en la España del siglo XVIII era todavía significativo y que las obras de Spinoza estaban prohibidas, eran consideradas signo de blasfemia y herejía. Feijoo, por su parte, a lo largo de las distintas publicaciones de su voluminosa obra filosófica, no estuvo exento de fuertes críticas, e incluso de la enemistad de ciertos inquisidores (Chiaramonte, 2007, 32-33),[6]

[5] El autor, incluso, afirma que es cuando "calla el entendimiento de Feijoo y habla su corazón" que pueden reconocerse sin dificultad estas metáforas tradicionales del panteísmo.

[6] Al respecto, Chiaramonte afirma: "Es cierto que no eran elogios lo único que encontraba Feijóo a lo largo de la edición de sus obras. Los sectores a los que su crítica hería seguían siendo fuertes […]. De manera que, por ejemplo, Feijóo recibió fuertes críticas, con acusaciones algunas de ellas de mal católico –por elogiar a Bacon–, o de impío –por probar que era falso el milagro de las flores de San Luis del Monte (1743), episodio en el que quedó maltrecho por los ataques, pues hasta tuvo que sufrir la reacción adversa de amigos suyos–". El autor aporta, también, una carta de Feijoo en la que éste confiesa

por lo que su recelo en materia de temas motivo de censura y persecución era grande. Al encontrarse desarrollando, en este discurso, elementos centrales de su concepción teológica debe procurar no ser atacado de antemano, no ser rechazado o condenado por la simple sospecha de spinozismo; necesita distanciarse del holandés para, justamente, no ser considerado un sectario de su sistema. Porque, además, la afinidad concreta, manifiesta, de las tesis feijonianas en dichos pasajes con las de Spinoza hace necesario un rechazo explícito de aquella figura maldita. Sin embargo, resulta notable que el nombre del filósofo holandés irrumpa nada menos que cuando el benedictino está ocupado en desplegar su concepción metafísica respecto de la relación entre lo finito y lo infinito, en tanto que esa misma enunciación, esa voluntad de *nombrarlo*, lo convierte, en sí misma, en una referencia ineludible. Pareciera que, contra la intención del propio Feijoo, la sola presencia de Spinoza allí confirma la cercanía que existiría entre ambos en este punto. Ahora bien: ¿podemos afirmar, como lo hace Olaso, que el benedictino llegó a ser "solicitado por el panteísmo spinociano" (de Olaso, 1976, 191)? ¿Fue el holandés una referencia filosófica en la construcción del pensamiento de Feijoo? Creemos que responder taxativamente a estos interrogantes implica, por un lado, aventurar sentidos y alejarse de lo estrictamente presente en los textos pero, además, supone cercenar el carácter enigmático, latente, sugestivo que la evocación a Spinoza tiene en esta obra. Por eso, resulta interesante y valioso *demorarse* en aquellas preguntas, no apresurarse a responderlas sino sopesarlas íntimamente para dar lugar a sus múltiples y diversas respuestas. Porque, además, ellas mismas representan una forma de acercamiento a la lectura feijoniana de Spinoza. Sin embargo, un elemento que sí podemos aseverar es que la figura del holandés no fue ajena o desconocida para Feijoo sino que ocupó un lugar como interlocutor filosófico en numerosos volúmenes de sus obras; y que, si bien su presencia siempre es enigmática, también es introducida estratégicamente, como en el caso de este discurso, en pasajes centrales del desarrollo especulativo del benedictino. Ello implica que la llegada del spinozismo a las costas americanas y, particularmente, a Argentina a través de la filosofía de Feijoo representa una invitación fértil, abierta, a acercarse a Spinoza y contiene una valoración compleja, por momentos velada, pero siempre fecunda de su pensamiento.

---

preocupación por la designación de un "Inquisidor general amantísimo de la antigualla" que sería "muy desafecto" a su persona y a sus libros.

Bibliografía

Abellán, José Luis (1988) *Historia crítica del pensamiento español*. vol. 3: *Del Barroco a la Ilustración* (Siglos XVII y XVIII), Madrid, Espasa-Calpe.

Arenal Ponte, Concepción (1877) "Juicio crítico de las obras de Feijoo" en *Revista de España*, n° 217, pp. 110 a 117.

Bahr, Fernando (2004) "Feijoo y la historia crítica. O cómo aprovechar y corregir a Pierre Bayle" en *Bibliographica Americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales*, n°1, pp. 29 a 40.

Bueno Martínez, Gustavo (1966) "Sobre el concepto de „ensayo'" en *El padre Feijoo y su siglo*, Oviedo, Universidad de Oviedo, tomo 1, páginas 89 a 112.

Chiaramonte, José Carlos (2007) *La ilustración en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Sudamericana.

de Olaso, Ezequiel (1976) "Spinoza y nosotros" en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Buenos Aires, Museo Judío de Buenos Aires, pp. 179 a 198.

de Olaso, Ezequiel (1981) "El padre Feijoo y el argumento del designio" en *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico,* n° 16, pp. 33 a 61.

Feijoo, Benito ([1760] 1889) *Cartas Eruditas y Curiosas*, tomo quinto. *Biblioteca Feijoniana, Edición Digital de las Obras de Feijoo*, Biblioteca Filosofía en español, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno (disponible en: http://www.filosofia.org/feijoo.htm).

Furlong, Guillermo (1952) *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Buenos Aires, Guillermo Kraft.

Marañón Posadillo, Gregorio (1954) "Consideraciones sobre Feijoo" en *La nueva España*, Oviedo, sábado 3 de abril.

Méndez Bejarano, Mario (1929) *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*, Madrid, Renacimiento.

Spinoza, Baruch (1925) *Opera*, Gebhardt, Carl (ed.), Heidelberg, Akademie der Wissenschaften.

La relevancia del concepto de Amor en la transición del concepto de Positividad al de Destino en los escritos juveniles de Hegel sobre el cristianismo

Hernán Serrati (UNR)
hernanserrati@gmail.com

Introducción

La pregunta a la cual intenta responder el presente trabajo es cómo quien pudo concebir al comienzo de su etapa juvenil que las doctrinas religiosas al promover prácticas ajenas al cumplimiento de la ley moral, " […] por más que se hallen autentificadas con los sellos más sagrados en la fe de los pueblos y en la historia, no pueden sino ser rechazadas por la razón […]" (Hegel, 2014, 58), posteriormente haya pensado que aquellas determinaciones históricas, contingentes, lejos de desviar al obrar de un accionar propiamente moral, han sido su suplemento necesario, ya que el "[...] Ideal es perfectamente compatible con la particularidad, con la posibilidad de determinaciones, incluso exige acciones, sentimientos, usos, lo superfluo, una sobreabundancia de elementos nimios […] pues el ser humano puede vincular lo sagrado e imperecedero a algo contingente y tiene que hacerlo […]" (Hegel, 2014, 475-476).

I. El concepto de Religión subjetiva

En sus primeros esbozos sobre la relación entre religión y moral, Hegel plantea que el concepto auténtico de religión no debe confundirse con lo que él denomina "religión objetiva", la cual solo consiste en cualquier conocimiento metafísico de Dios y sus relaciones con los seres humanos y el mundo. Mientras esta es teología, "mera ocupación del entendimiento raciocinante consigo" (Hegel. 2014, 16), aquella, la religión propiamente dicha, es necesariamente religión subjetiva, es decir una particular disposición del ánimo en el cual este se deja influir por principios religiosos a través de

representaciones sensibles a fin de motivar en su corazón sentimientos morales que puedan incidir en las acciones (*cf.* Hegel, 2014, 12-13).

Ahora bien, un problema que Hegel discierne respecto a la religión subjetiva, como también en su modalidad histórico-social (religión del pueblo), es que quien obra influido por ella "en las propias acciones no atiende solo a si son buenas o prudentes, sino que además le motiva también –y a menudo lo que más– el pensamiento de lo que es agradable a Dios" (Hegel, 2014, 15). Las verdades generales, las "proposiciones de índole más pura" que constituyen lo principal de las religiones históricas,[1] al requerir de una "cobertura más sensible para que puedan ser entendidas y aceptables por los sentidos" (Hegel, 2014, 21) y de tal manera incidir en las acciones de la vida de un pueblo, son soslayadas en su realización histórica a través de las religiones positivas (*cf.* Hegel, 2014, 18), las cuales basándose en la fe hacia la autoridad de una tradición fundan la obligación de los deberes en el hecho de que es agrado y beneplácito de Dios.

Ante la disyuntiva general de las doctrinas religiosas entre la imposibilidad de prescindir de móviles no morales y las deficiencias recién señaladas, Hegel señala la particularidad del cristianismo en la figura de Jesús (*cf.* Hegel, 2014, 63). En tanto reunión de ser humano y "suplemento divino", el mismo es considerado como una aparición sensible de la virtud misma, mediante la cual la ley moral pura puede por sí misma prevalecer sobre los sentimientos sensibles. Aun siendo la moralidad responsabilidad autónoma de cada uno por sí mismo, Hegel distingue en la figura de Jesús un Ideal personificado que, a través de su carácter ejemplar, favorece en su sugerencia de imitarlo la propensión a ideales morales.

Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente la moralidad de la doctrina de Jesús? De manera kantiana Hegel, en *Historia de Jesús* (1795) y sus apuntes simultáneos de Berna, la encuentra en que en ella se inculca la obediencia incondicional a la ley moral por parte de seres que aun siendo sensibles son capaces de perfección moral ya que la idea de la ley moral reside en ellos mismos, es la "chispa divina en que participan"; es en tal moralidad interna y pura donde reside la divinidad de Jesús (*cf.* Hegel, 2014,

[1] Tal tipo de consideración (la posibilidad de una relación de compatibilidad entre las religiones históricas y las verdades de la razón en su uso práctico, existiendo sin embargo un predominio de esta última) se encuentra ya en ciertas corrientes del pensamiento ilustrado del Siglo XVIII (es el caso de la "neología" en Alemania): "[…] hay que presentarle a la historia el espejo de la razón y examinar su imagen en este espejo […]. La consideración de las normas fundamentales eternas e inmutables de la razón tiene que marchar paralelamente [...] con el modo como se han verificado en el curso del desarrollo empírico-histórico. [...] tampoco este devenir puede ser captado ni conocido en su propio sentido si no es referido a un ser inmutable con él". (Cassirer, 2013, 207-208).

101). Esta religión profesada por Jesús carece de positividad ya que la regla inmanente de todo accionar se reduce a ser susceptible de la universalidad de la ley moral, prescindiendo de toda obediencia a mandatos que impone una autoridad trascendente al creyente.

Sin embargo, Hegel no elude la inquietud acerca de cómo tal religión de la moralidad pura que reside en la ley interior de cualquier persona, pudo devenir en su desarrollo histórico primero una secta, para luego desembocar en una institución eclesiástica cuyo funcionamiento es propio de una religión positiva. Entre 1795 y 1800, Hegel concibe dos manera distintas de responder a tal cuestión, las cuales están desarrolladas en los escritos *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796) y *Jesús y su destino* (1798-1800). Mientras que en el primer escrito ubica la causa de que haya sido posible la *positividad* de la doctrina moral de Jesús en las condiciones históricas en que surgió su prédica, en el segundo trabajo presenta al devenir histórico del cristianismo ya no como un extravío de sus principios morales, sino como la necesaria realización objetiva que debe asumir a causa de la abstracción impotente de tal moralidad pretendidamente pura, es decir, como su *destino*.

II. El concepto de Positividad

En *La positividad de la religión cristiana,* Hegel señala que el objetivo de la investigación es elucidar aquello que en tal religión "dio pie" a que sea creída basándose en la sola autoridad, y ya no en la razón (*cf.* Hegel, 2014, 176). En tanto la figura de Jesús surge históricamente en contraposición al estado general de la nación judía, que Hegel caracteriza como subyugada a un cumplimiento meramente externo, mecánico de ritos sagrados y preceptos legales, su esfuerzo por volver a re-introducir la moralidad en la religiosidad de su pueblo necesitó acudir a milagros y representaciones comunes (la expectativa de la llegada del Mesías, la cualidad de inmortalidad en la imagen de la resurrección). Son tales circunstancias las que redujeron la obediencia desinteresada a la ley moral en el acatamiento de la voluntad divina expresada por la autoridad de Jesús, convirtiéndose la razón práctica de legisladora en meramente receptiva ya que al ser "convertidas en positivas incluso las enseñanzas acerca de la virtud, obligaban entonces positivamente –es decir, no por sí mismas, sino como mandamientos de Jesús– y, perdido el criterio interno que las hacia necesarias, fueron equiparadas con cualquier otra disposición positiva. […] de este modo la enseñanza de Jesús se convirtió en la fe

positiva de una secta […]" (Hegel, 2014, 184). De este modo, se produce lo inverso de aquello que Jesús pretendía al intentar fundar una religión en la pura moralidad interna a cada uno: la ley moral, al ser algo dado por la autoridad divina, deja de existir internamente en los creyentes y en consecuencia la obediencia a ella ya no puede provenir del respeto desinteresado, sino mediatamente a través de móviles heterogéneos a la misma, como la esperanza en la bienaventuranza, la cual a su vez bien puede ser alcanzada por el cumplimiento de medidas positivas ajenas a la moralidad (*cf.* Hegel, 2014, 226-227).

III. El concepto de Amor

Luego de concluida provisoriamente la redacción del escrito *La positividad de la religión cristiana*, Hegel al poco tiempo empieza en sus apuntes a reelaborar el concepto de positividad, el cual cobra nuevos matices, ya que deja de significar meramente el tipo de existencia objetiva en que la esencia moral de una doctrina, en vez de realizarse cumplidamente, se extravía de sí, y empieza a permitirle pensar las limitaciones en la misma postura moral de Jesús y ya no en sus condiciones históricas de realización. Aquella moralidad pura pregonada en la *Historia de Jesús,* a pesar de fundarse en la ley moral interna frente a la trascendencia impuesta de los mandamientos, sigue fomentando inevitablemente la escisión del ser humano ya que el mismo está divido en sí al deber subyugar sus inclinaciones sensibles, intereses a la obediencia de la ley moral (*cf.* Hegel, 2014, 110).

Debido a tal escisión en el ámbito de lo práctico, Hegel ahora concibe que la positividad surge inevitablemente como respuesta teórica cuando "se une lo inconciliable donde en la naturaleza hay eterna separación" (Hegel, 2014, 341). Pero sucede que tal unificación mediante una síntesis teórica se da a expensas del individuo, ya que este sigue, al ser sujeto cognoscente de la misma, en relación de oposición con aquella unidad objetiva de moralidad y naturaleza que se representa en la divinidad: "Lo así unido, este ideal, es por tanto objeto, y hay algo en él que no es sujeto" (Hegel, 2014, 341). Ante tal antinomia aparentemente irresoluble Hegel concibe que el Amor puede resolver las oposiciones tensas y estancas al consistir en la unificación ya no impuesta por eliminación de uno de los miembros (*cf.* Hegel, 2014, 294) o dada como una unidad fallida en donde la oposición sigue subsistiendo (*cf.* Hegel, 2014, 296-297), sino aquella en donde se realiza la "unión de sujeto y objeto, de libertad y naturaleza, de

lo real y lo posible. […] solo en el amor se es uno con el objeto, sin que este domine ni sea dominado […]" (Hegel, 2014, 294).

En términos morales, tal concepción del amor permite a Hegel en su escrito *Jesús y su destino* diferenciar su propuesta moral de la Ley moral kantiana: mientras que esta procede oponiendo tajantemente el determinar (Ley moral) a lo determinado que es oprimido sin poder ser suprimido (individuo) (*cf.* Kant, 2013, 46), la moralidad cuyo principio es el amor consiste en que la ley y el individuo se unifiquen, superando ambos su mutua oposición, mediante la elevación de este a aquella (*cf.* Hegel, 2014, 367). De tal modo, la ley y la inclinación pierden su contraposición mutua, ya que en tal unidad del talante (concebido como propensión espontánea a obrar como indica la ley) y la ley, esta misma pierde también su carácter de generalidad objetiva al convertirse el talante en el suplemento, *pléroma* de aquella: "[…] ley e inclinación ya no se diferencian […] esa coincidencia es vida y, como relación entre distintos, amor, un ser que expresado como concepto, ley, necesariamente es igual a la ley –es decir, a sí mismo–, o bien […] como propensión , también es igual a sí mismo […]" (Hegel, 2014, 391).

IV. El concepto de Destino

A partir de esta concepción del amor*, Hegel ya no concibe que a una religión auténticamente moral se le oponga la* positividad *en tanto prescripciones ajenas impuestas a sus principios autónomos, sino el* destino*, al consistir este en la separación de aquello que la vida moral intenta unificar al reconciliarse con lo objetivo.* Ahora bien, al examinar el caso histórico de Jesús y sus discípulos, Hegel da cuenta de cómo tal religión basada en el amor, en su intento de aunar las oposiciones de las relaciones mundanas, termina desembocando también ella a su destino, ya que profundiza la escisión de la vida al oponer radicalmente su anhelada unidad a las oposiciones de aquella.

A través del ejemplo del castigo moral que es ínsito al crimen, Hegel describe que no le es ajena la vida vulnerada a quien ha cometido el crimen en tanto esta se le presenta simultáneamente como su destino: "[…] lo separado no es algo externo a lo que yo pueda escapar […] en la misma medida en que he vulnerado activamente una vida aparentemente ajena, he vulnerado algo propio, la vida no se distingue de la vida en cuanto vida; la vida vulnerada se me enfrenta como destino […]" (Hegel, 2014, 373). Frente a tal escisión cometida hacia la vida ultrajada, quien sufre el ataque injusto a su

vez puede ser también culpable de tal destino sin ser criminal, de acuerdo a cómo asume la ofensa. Y es que al defender su derecho mancillado, a su vez se enfrenta al agresor reclamando su castigo legal, por lo que la vida vuelve a ser afectada (*cf.* Hegel, 2014, 406-407). Ante tal oposición tensa en la lucha de la vida escindida consigo misma, Hegel describe la actitud de quien en su belleza del alma se alza por encima de la lucha evadiendo de este modo la escisión de la vida: es el caso de Jesús y sus primeros discípulos. Por mor de cuidar la unidad de una vida no mancillada, lograda a través de relaciones únicamente basadas en el amor, este tipo de alma bella se retira de todas las relaciones mundanas que fomentan las oposiciones (*cf.* Hegel, 2014, 408). Pero en tal actitud resulta como consecuencia lo contrario de aquello que quería lograr: al necesitar separarse de tales relaciones inevitablemente termina renunciando a la vida misma, aquello que quería conservar en su unidad íntegra. Tal es el destino de Jesús al abandonar las relaciones con el mundo a fin de intentar eliminar las barreras entre las figuras de la vida:[2] "La libertad suprema, es decir, la capacidad de renunciar a todo por conservarse, es el atributo negativo de la belleza del alma. […] De modo que la culpa más grande es compatible con la mayor inocencia; y el destino más radical, con estar por encima de todo destino" (Hegel, 2014, 408).

V. El Espíritu

Ya en sus apuntes de Berna, Hegel cuestionaba la plausibilidad de los mandamientos de Jesús dentro de un ámbito social que fuera más amplio que el de una secta (*cf.* Hegel, 2014, 48). Al despreciar la secta cualquier vínculo que no sea la más estrecha unión propia del amor, se eluden todas las formas de vida social que constituyen "figuras parciales de la vida". Tal comportamiento solo puede llegar a ser un huir del mundo mediante el aislamiento de un "amor sin obras" que se encierra sobre sí mismo (*cf.* Hegel, 2014, 444). Ante tales consecuencias, Hegel concibe que el amor, debido a sus deficiencias internas, requiere de un *pléroma,* suplemento para ser completo, es decir, de la religión, en tanto esta es la unión de la reflexión (actividad de relacionar mediante separación de opuestos) y el amor (*cf.* Hegel, 2014, 424). A

[2] Y es que la unidad al pretender ser unidad pura, termina desembocando en su contrario, es decir, en la oposición, ya que hay algo que no integra: la desunión.

diferencia del amor, que no logra concebir la unidad sin excluir a la oposición,[3] ahonda Hegel en la concepción de la religión[4] como "la elevación del ser humano no de lo finito a lo infinito –ambos mero productos de la reflexión y por tanto en absoluta separación- sino de la vida finita a la vida infinita […]" (Hegel, 2014, 468). Tal vida infinita, a su vez, Hegel la denomina *Espíritu***,** es decir la unidad viva que se realiza a través de las distintas uniones y desuniones de lo múltiple de la vida para consigo misma: "[…] la vida precisamente no puede ser considerada sólo como unificación, relación, sino a la vez como oposición; […] la vida es la unión de la unión y la desunión. […] A la vida infinita se le puede llamar un espíritu por oposición a la pluralidad abstracta, pues espíritu es la concordancia vida de lo múltiple […]" (Hegel, 2014, 468).

VI. Conclusión

De este modo, al llegar a concebir que el destino, en tanto escisión de la infinitud de la vida[5] en figuras parciales, finitas, es inseparablemente constitutivo de la vida del Espíritu,[6] Hegel revisa y modifica de manera relevante su concepción de la positividad en las religiones, expresándose sobre ello en el nuevo comienzo que redacta de *La*

---

[3] Sobre el tema Ripalda en su clásico estudio, *La nación dividida,* observa: "Esta totalidad redimida no será la entrañable totalidad pasiva de la contemplación. Para caracterizar la especulación hegeliana no basta con subrayar su aspecto de abarcarlo todo, de *absoluto.* Más fundamental aún es insistir en […] la falta absoluta de barreras ante la fuerza de penetración y transformación que siente en sí y que *por una parte tiende* a identificar consigo misma. El Espíritu no es sólo substancia, sino (más aún) sujeto" (Ripalda, 1978, 213).

[4] La filosofía es desconsiderada como capaz de tal conciliación, ya que aún es definida por Hegel como mera actividad de la reflexión, que persiste en la oposición para con "lo no pensado, así como entre el que piensa y lo pensado; la filosofía […] siente el verdadero infinito fuera de su propio ámbito" (Hegel, 2014, 469).

[5] Tal infinitud de la vida no consiste en una unidad originaria que en tanto carece de oposición, es ilimitada, y luego degradada mediante su escisión, sino en la infinitud productiva que surge a través de la incesante mutua remisión de los opuestos finitos por el hecho de ser tales. Tal es la diferencia de la vida infinita para con lo infinito, en tanto "mero producto de la reflexión": aquella integra en sí sin eliminarla a la finitud (en el caso de la práctica religiosa, por ejemplo, ello implica que lo eterno se vincula necesariamente con lo contingente en el culto). Es por eso que hay unidad no a pesar de las determinaciones diferentes, sino precisamente a través de estas, ya que la unidad consiste en la necesidad de cada miembro de la relación de implicar a su contrario. Al respecto, Fernández observa: "El „error sumo' consiste en absolutizar al uno como identidad abstracta consigo mismo. […] Pone como absoluto lo que sólo es un momento" (Fernández, 2018, 19).

[6] En tanto el Espíritu no se empobrece al determinarse mediante oposiciones, sino que por el contrario se enriquece en tal desarrollo, su identidad no es un ser originario a partir del cual se despliegan las determinaciones a fin de volver a ser idéntico a sí mismo, sino que consiste en el proceso incesante de la identificación de los opuestos entre sí; ya que la unidad no es la desaparición abstracta de los opuestos, sino de su pretensión unilateral de ser cada uno de carácter autónomo ("ninguno lleva en sí la raíz de su ser"), se desarrolla aquella (la unidad infinita) a través del reconocimiento de la mutua necesidad de sus opuestos entre sí ("ninguno de ambos es incondicionado"), que por eso mismo ya no son meramente finitos. Como señala Henrich: "El verdadero absoluto, el "todo en todo", es el acontecer mismo de la identificación y no un fundamento del cual ésta deba deducirse" (Henrich, 1990, 24).

positividad de la religión cristiana (1800), luego de haber llegado a las conclusiones recién señaladas en los anteriores escritos. Allí crítica el presupuesto básico de la distinción entre religión natural y religión positiva, ya que implica un concepto previo de naturaleza humana, entendida esta como única en su universalidad a-histórica e indiferente en su inmutabilidad auto-suficiente a las figuras históricas del ser humano. Por ende, en tanto "nunca ha existido la pura naturaleza humana", todo aquello que para la reflexión abstracta era pura contingencia histórica, modificación superficial del ser humano, se convierte en "lo único natural y bello" (*cf.* Hegel, 2014, 474). El nuevo ideal moral ya no implica la exclusión de toda particularidad sensible, sino que por el contrario exige determinaciones a través de las cuales realizar su unidad viva (*cf.* Hegel, 2014, 470). Por ello, positividad pasa a significar ya no las determinaciones históricas ajenas a la esencia de principios auto-suficientes, sino el momento en que tales determinaciones intentan detener el movimiento libre del Espíritu al pretenderse que se conciban por sí solas como eternas:[7] "[…] lo contingente es solo una cara de lo que vale como sagrado. Cuando una religión ha vinculado lo que es eterno a algo perecedero, y la razón, fijándose solo en lo perecedero, se pone a clamar: ¡Superstición!, la culpa es suya, por haber procedido superficialmente, pasando por alto lo eterno." (Hegel, 2014, 480).

Bibliografía

Cassirer, Ernst (2013) *Filosofía de la Ilustración,* México D.F., Fondo de cultura económica, trad. Eugenio Ímaz.

Fernández, Jorge E. (2018) "El destino del hombre según Hegel" (manuscrito cedido por el autor en el marco de un Seminario dictado en la UNR).

Kant, Immanuel (2013) *Crítica de la razón práctica,* Buenos Aires, Colihue, trad. Dulce M. Granja Castro.

Hegel, Georg W. F. (2014) *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, Madrid, Fondo de cultura económica, trad. José María Ripalda.

Henrich, Dieter (1990) *Hegel en su contexto,* Caracas, Monte Ávila Editores, trad. Jorge Aurelio Díaz.

[7] Sobre este asunto Hegel distingue: "Solo cuando lo superfluo ahoga la libertad se convierte en positivo […]". (*cf.* Hegel, 2014, 475).

Ripalda José M. (1978) *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, Madrid, Fondo de cultura económica.

Sobre los argumentos a favor de la tolerancia religiosa en Hobbes

Ezequiel Szpilard (UNR)
szpilardeze@gmail.com

El objetivo del trabajo es examinar la cuestión de la tolerancia religiosa en Thomas Hobbes. Para tal cometido, analizaremos, en primer lugar, los argumentos de este autor en su obra el *Leviatán* referidos a este tópico. En segundo lugar, abordaremos un conjunto de interpretaciones que en las últimas décadas ofrecen un nuevo enfoque sobre el rasgo intolerante que pudiese tener Hobbes[1] a través de dos autores: Alan Ryan (1988) y Ed Curley (2007). Finalmente, intentaremos dar una propuesta alternativa conforme a la cual se puede comprender mejor la potente crítica vertida por Hobbes a la religión organizada en sus múltiples formas. Allí, se pretenderá mostrar que el pensador inglés puede ser interpretado como un tolerante *radical* con ciertas peculiaridades.

1. Acerca de la tolerancia religiosa en Hobbes

Ante todo, tenemos que destacar que Hobbes estableció claramente su oposición a la persecución de los herejes;[2] sin embargo, esto no demuestra que la lectura de este pensador sea la de alguien que defienda la tolerancia religiosa. Por ello, es necesario ocuparnos de los argumentos de su teoría para entender cabalmente su posición. Hallamos como mínimo tres puntos importantes a favor de la interpretación de Hobbes como defensor de la tolerancia religiosa. En primer lugar, este autor afirma que la ley no puede obligar a creer, ya que las creencias no están sujetas a control externo. Si bien es cierto que el magistrado civil que emplea a un ministro en el cargo de enseñar a sus

[1] Sobre esta característica: Kolakowski (1986); Popkin (1992); Watkins (1965).

[2] Esta idea está contenida en el apéndice a la edición latina del *Leviatán* publicada en 1668 donde argumenta que no tiene asidero alguno perseguir a tales personas. Tal oposición a la persecución de los herejes se deba quizás a que este autor se había transformado en el centro de las medidas intolerantes que se estaban llevando a cabo por el Parlamento inglés durante el período 1666-1670, una de las cuales contemplaba que el *ateísmo y la blasfemia* sean castigadas por la ley. En efecto, "el viejo caballero" —i.e., Hobbes— estuvo muy cerca de ser quemado vivo una vez interrogado como producto de un proyecto de ley que contemplaba dicho castigo. Una vez que Hobbes compareció ante la Cámara de los Lores en 1667 el proyecto de ley no fue aprobado, logrando así evitar la hoguera, si bien el escritor John Aubrey (1626-1697) relata que el mismo Hobbes se vio obligado a quemar muchos de sus escritos para adelantarse a una posible acusación. *Cf.* Tuck (1990, 158-159). Asimismo, numerosos ejemplares del *Leviatán* fueron incendiados públicamente en la Universidad de Oxford, casa de estudio que lo había recibido como estudiante más de cinco décadas antes.

súbditos tiene la potestad de investigar si éste se halla predispuesto a predicar determinadas doctrinas; y en caso de negarse, privarlo de esa misión; sin embargo, obligarle a acusarse a sí mismo de sostener determinadas opiniones, cuando sus acciones no están prohibidas por la ley, es algo que "*va contra la ley de naturaleza, y especialmente en quienes nos dicen que un hombre será condenado a los tormentos eternos y extremos si muere sosteniendo una falsa creencia respecto a un artículo de la fe cristiana*" (Hobbes, 2005, IV, 46, 563).[3] La paz civil necesita únicamente acción, no creencia, ya que, desde la óptica de Hobbes, es un "error [...] extender el poder de la ley, que es la regla de las acciones solamente, a los meros pensamientos y conciencia de los hombres" (Hobbes, 2005, IV, 46, 562-563).

En segundo lugar, Hobbes es consciente de lo dificultosa que resulta la imposición de determinado punto de vista religioso a aquellos que creen en algo diferente; es muy factible que provoque resquemores y ocasione la posibilidad de aumento del poder de aquellos que uno está intentando controlar.[4]

En tercer lugar, Hobbes sostiene un argumento central referido al deber del soberano como supervisor de las acciones —incluyendo la libertad de expresión[5] y la doctrina— para alcanzar la paz civil. Exhorta al soberano a permitir a sus súbditos la mayor cantidad de libertades como esté a su alcance, siempre y cuando éstas no sean perjudiciales para dicha paz. Son ejemplos de estas libertades: la elección del oficio, la forma de vestir y el nombre que se les pone a los hijos; todos los cuales se inscriben dentro de lo que Hobbes considera como libertad civil —la libertad que se posee en el *silentium legis* [silencio de la ley], es decir, realizar todo aquello donde no haya prescripción legal—.[6] Traigamos a colación los siguientes pasajes, los cuales son relevantes en la medida que ilustran la idea que venimos desarrollando: en primer lugar, "que no haya prohibición sin necesidad de nada a ningún hombre que le fuera lícito en

[3] Las cursivas son nuestras

[4] Tal idea se encuentra de manera clara en *Behemoth*: "[u]n Estado puede forzar a la obediencia, pero no convencer del error, ni alterar la mente de quienes creen tener más razón. La supresión de doctrinas no hace sino unir y exasperar, es decir, aumentar tanto la malevolencia como el poder de los que ya las creían" (Hobbes, 1992, 82).

[5] Para ampliar este tema, véase Madanes (1989, 21-96).

[6] A propósito de este punto, explica Bobbio: "[e]n general, las libertades de que gozan los súbditos en el *silentium legis* son simples libertades de hecho, que pueden verse acrecentadas o reducidas, o en su caso suprimidas, ‚según lo que ellos, que tienen la soberanía, consideren más oportuno'. Estas libertades no suponen ninguna disminución del poder ilimitado del soberano, porque ‚nada puede hacerle el soberano representante a un súbdito, bajo ningún pretexto, que pueda considerarse propiamente una injusticia o una ofensa, porque cualquier súbdito es autor de cualquier acto que haga el soberano'" (1991, 85).

la ley de la naturaleza, es decir, que no haya restricción de la libertad natural, sino lo que es necesario para el bien del Estado" (Hobbes, 1969, II.28.4); y, en segundo lugar,

> el uso de las leyes (que no son sino normas autorizadas) no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarlo a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción; del mismo modo que los setos se alzan no para detener a los viajeros, sino para mantenerlos en el camino. Por consiguiente, una ley que no es necesaria […] no es buena (Hobbes, 2005, II, 30, 285).

Se puede presentar el caso en el que haya divergencia entre la fe interior y la confesión pública, porque todo hombre debe obedecer

> las leyes de su propio soberano en los actos externos y en la profesión de la religión, *ya que el pensamiento y las creencias íntimas de los hombres, de las cuales pueden no tener noticia los gobernantes humanos (pues sólo Dios conoce el corazón del hombre), no son actos voluntarios ni efecto de las leyes, sino de la voluntad no revelada, y del poder de Dios; y por consiguiente, no quedan incluidas en esta obligación* (Hobbes, 2005, III, 40, 390).[7]

Así, si un hombre cree haber tenido una revelación divina que está en desacuerdo con la doctrina oficial, sigue "obligado a obedecer" a ésta, pero no "a creer en ella; ya que las creencias y meditaciones de los hombres no están sujetas a los mandatos, sino, sólo, a la operación de Dios" (Hobbes, 2005, II, 26, 235).

Uno puede mantener sus creencias personales y obedecer así a Dios, pero tiene que cumplir las leyes de la sociedad en que vive y obedecer al soberano, "ya sea éste cristiano o infiel" (Hobbes, 2005, III, 43, 497). Hobbes apela al testimonio de los primeros cristianos para sustentar su posición: las conciencias de éstos en sus comunidades "eran libres, y sus palabras y acciones no estaban sujetas a nadie sino a la potestad civil" (Hobbes, 2005, III, 47, 572).

Las convicciones personales de los ciudadanos interesan al Estado en la medida en que adquieren un aspecto político, es decir, en tanto que pueden constituir una amenaza para la totalidad de la sociedad. Pero nadie debe ser perseguido por sus creencias religiosas, situación que se da siempre y cuando no se exterioricen de palabra u obra. Al respecto afirma Hobbes: "la Iglesia no puede juzgar de la conducta sino por las acciones externas, acciones que nunca pueden ser ilegales sino cuando son contrarias

[7] Las cursivas son nuestras.

a la ley del Estado" (Hobbes, 2005, III, 42, 425). En ese caso, le corresponde al soberano civil enjuiciar dichas conductas, por ser quien tiene el poder supremo; pero si alguien exterioriza alguna acción por la cual no puede ser acusado, el único que puede juzgar es Dios, por ser el juez exclusivo "que conoce el corazón humano" (Hobbes, 2005, III, 42, 454-455).

En lo referente a la verdad de la creencia personal que sostiene el hombre, el filósofo inglés expresa que éste será juzgado en el juicio final, no en este mundo: "la fe interna es invisible en su propia naturaleza, y, por consiguiente, está exenta de toda jurisdicción humana; por lo cual las palabras y actos que de ella proceden, como infracciones de nuestra obediencia civil, son injusticia lo mismo ante Dios que ante los hombres" (Hobbes, 2005, III, 42, 433). Arguye, asimismo, que no se puede excomulgar a alguien que cree que Jesús era el Cristo, "sólo por diferencias de opinión en otros puntos" (Hobbes, 2005, III, 42, 422).

Los puntos abordados más arriba nos permiten formular de un modo general el argumento a favor de la posición tolerante que posee Hobbes en materia religiosa: (a) Si no es *necesario* controlar el culto religioso privado, entonces el soberano *no debe hacerlo*; (b) podría no ser necesario; de hecho, es probable que ese control resulte *contrario a* la paz civil. (c) Por lo tanto, el soberano debe tolerar el culto religioso privado —siempre y cuando no sea sedicioso—.

El soberano, es evidente, goza del derecho de promulgar todo lo que se estima como veneración pública —utilizar sombreros mientras se reza o no, encender velas o no, entre otras posibilidades—. Pero cabe preguntarnos, ¿cómo debería ejercer ese derecho? Asimismo, está facultado, en tanto tiene el derecho, para dictaminar sobre el culto privado; a pesar de ello, ¿debería llevar adelante tal cometido?

2. Argumentos a favor de la lectura tolerante en Hobbes

En lo que respecta al primer interrogante, Ryan (1988) sugiere que el soberano hobbesiano utiliza su poder sobre la religión *con moderación*, contrastándolo con la imposición de una clase de *cortesía pública* hacia Dios, que fuese compatible con lo que la gente venerara en privado, siempre y cuando no representara un obstáculo o entrara en conflicto con la ley del Estado. A Ryan se le atribuye el mérito de haber sido el primer autor en sostener una lectura de Hobbes como defensor de la tolerancia en materia religiosa. Ya en la década de 1980 plantea que el filósofo de Malmesmury

"ofendió a sus contemporáneos con su escepticismo, su anticlericalismo y su Erastianismo; no pudieron evitar ver que al final del camino hobbesiano yacía una sociedad totalmente secular, donde la creencia religiosa es una cuestión de inclinación privada" (Ryan, 1988, 46).[8] No obstante, esto no quiere decir, agrega el autor, que Hobbes fuera identificado como un *liberal* por sus contemporáneos. Considerando que este término era inexistente en el vocabulario del siglo XVII, "es difícil adivinar lo que habrían pensado de nuestras dificultades clasificatorias con él. Se le identifica correctamente como un utilitario secular, que *generalmente*, pero no como una cuestión de principios, estaría del lado del *laissez-faire* intelectual" (*Ídem*.)

Ryan niega que haya algún principio para requerir uniformidad religiosa en absoluto; una *sociedad totalmente secular* es compatible con las condiciones que admite Hobbes para un Estado pacífico y estable. Asimismo, conjetura que Hobbes no consideró —por lo menos de manera directa— esta posibilidad, ya que entendió que era poco práctica en aquel momento. Existía mucha discordia religiosa por lo que el filósofo de Malmesmury, desde el punto de vista de Ryan, estimó que la polémica de sus contemporáneos dificultaría considerablemente la puesta en práctica de este acuerdo doctrinal considerado como un verdadero pacto intelectual en tanto asunto privado y, por lo tanto, que "en un futuro previsible tendría que haber una gran regulación pública" (Ryan, 1988, 50).

Sin embargo, como Ryan expresa, la implicación lógica de la teoría de Hobbes sería más bien un Estado enteramente *secular*. Así, esto representaría la negación de la lectura tradicional de Hobbes —desde esta óptica, la sociedad que instituye el filósofo inglés no solo no posee una iglesia nacional, sino que además carece de cualquier tipo de religión impuesta, promulgada o aprobada por el Estado—.

Por su parte, Curley (2007) se focaliza en la posición escéptica y anticlerical de Hobbes, argumentando que este autor tendría que ser considerado como un miembro de lo que Jonathan Israel denominó la *ilustración radical*, que conllevaba lo que este último denominó el *derribo* de la mayoría de las iglesias. Curley asegura que el autor del *Leviatán* es partidario de la idea de acabar con la influencia del clero cuyo modo de acceder a la "riqueza, el honor y el poder depende de que sean ampliamente percibidos como hombres piadosos, que tienen una visión especial de las verdades salvadoras y sólo el bien de sus rebaños en el corazón. Como Voltaire, dice: „Ecrasez l'infâme'"

[8] Las traducciones del inglés, tanto de Ryan como de Curley, son propias.

(Curley, 2007, 326). Toda vez que Hobbes tuvo ese proyecto y fue exitoso, "sirvió a la causa de la tolerancia religiosa" (*Ídem*.). En cualquier parte que haya un clero, en tanto "grupo de hombres políticamente poderosos, cuyo poder depende de su habilidad para persuadir a sus feligreses a que alcancen el mayor bien posible y que eviten el peor mal posible", sucede que existe "una fuerza que tiene un fuerte incentivo para trabajar en contra de la libertad religiosa y que, por lo tanto, es muy propensa a constituir un obstáculo para la libertad. Disminuir el poder de tal clero elimina ese obstáculo" (*Ídem*.).

A pesar de que ambas perspectivas resaltan el escepticismo de Hobbes en cuanto a la doctrina religiosa y su constante desconfianza de aquellos que la usarían para obtener poder en demasía, ni Ryan ni Curley se percatan, a nuestro entender, de la importancia que le corresponde a tan compleja observación. Si consideramos realmente lo que describió Curley acerca de los obstáculos que tendrían que ser eliminados, parece evidente que Hobbes —considerado en este sentido— apunta tanto al obispo romano, al ministro episcopal como al evangelista que abunda en los programas televisivos; o, en otras palabras, a todo lo que prácticamente hoy en día reconoceríamos como religión establecida. Como resalta Curley, Hobbes fomenta un acentuado escepticismo y descree de las interpretaciones tradicionales que hacen los líderes de esas religiones de las Escrituras, la revelación, la profecía y los milagros; debilitando de este modo sistemáticamente los fundamentos de la mayoría de las organizaciones religiosas. Asimismo, Hobbes castiga a los hombres que buscan el poder, refiriéndose a ciertos sacerdotes en tanto "fraudes piadosos" (Hobbes, 2005, IV, 47, 573), induciendo así al escepticismo con respecto a *prácticamente todas las* figuras religiosas, ya sean pasadas o presentes. Al situar a Hobbes en la tradición de los autores que critican las Escrituras, Curley no hace sino argumentar que dicho autor se las ingenia para conducirnos a la postura escéptica que deberíamos adoptar sobre el texto bíblico, milagros, etc. En verdad, da la impresión de que nos persuade de que dudemos enérgicamente de cualquier tipo de religión o lideres religiosos que recurran a semejantes cosas. Curley arguye que el razonamiento de Hobbes nos haría "desconfiar de […] cualquier ministro que pretendiera poder decirnos el camino a la salvación" (Curley, 2007, 324). También se descartan las religiones jerárquicas, que asumen una superioridad del clero sobre el laico. En resumen, según la lectura de Curley, Hobbes se negaría a aceptar cualquier institución religiosa jerárquica o cualquier institución cuyos integrantes pudieran reclamar un conocimiento privilegiado o acceso a la salvación.

Creemos que ni Ryan ni Curley pudieron abordar cabalmente las particulares consecuencias de la radicalidad que presenta el tipo de política tolerante que defiende Hobbes. Para que nuestro análisis sea lo más completo posible consideramos necesario dar cuenta de una implicación sustancial de este radicalismo: si el clero —entendido en sentido amplio— es quien representa el obstáculo a ser removido, por un lado, y si hay un programa tolerante a ser puesto en funcionamiento, por otro, entonces parece ser que el único que queda para llevar a cabo y hacer cumplir este programa es el Estado. De esta manera, el procedimiento de mayor efectividad y confiabilidad para implementar este programa no resulta mediante la coerción y el encarcelamiento, sino a través de la educación hobbesiana.

3. Consideraciones finales

Las personas poseen una propensión natural a creer en la existencia de Dios y hay quienes querrán sacar partido de esto. Principalmente, si se accede a la aceptación de la veneración privada, podríamos imaginar el panorama en el cual surgen y persisten variadas sectas, en las cuales determinados sujetos carismáticos buscan conquistar poder para beneficio propio. Estas personas resultan ser las más peligrosas, aun cuando no manifiesten discurso o acto alguno que contradiga directamente el poder del soberano. La situación que quiere evitar Hobbes y a la que más teme, es que estos individuos ganen una posición tal, producto de gozar de un número considerable de adeptos, que si quisieran podrían amenazar a otros que no comulgan con sus ideas o incluso desafiar la autoridad del Estado. Este es el principal motivo por el que se comprende por qué el filósofo de Malsmesmury se ocupa de reflexionar acerca de la naturaleza misma de la religión, preocupación que es más profunda y compleja de lo que se consideró tradicionalmente —si bien, entendemos, Curley es quien percibe más de cerca su importancia—.

La idea no apunta simplemente a permitir que las religiones puedan ser aceptadas siempre y cuando no sean sediciosas para el Estado. El ingenio de Hobbes es más profundo que esto. En el fondo, su tarea consiste en realizar una crítica de la religión organizada como tal; y el resultado que arroja esta crítica es mostrar la regulación que debe llevar adelante el Estado en materia religiosa, de tal modo que la religión resulte inofensiva para la estabilidad del orden civil. Tal afirmación cobra una gran relevancia en la medida que Hobbes objeta de manera general cualquier estructura

de poder consolidado que actúe por fuera del Estado. El poder concentrado en determinados grupos de la sociedad civil siempre es intrínsecamente peligroso, ya que está la posibilidad latente de que se convierta en una fuerza opositora al poder estatal. De ahí que no se concedan funciones de poder a grupos o particulares diferentes que puedan estar en continuas divergencias entre ellos, dividir la sociedad y llevarla a la guerra. En pos de la indisolubilidad del Estado, estas personas deben ser impedidas por éste de la conquista del poder. Semejante objetivo podría lograrse arrestándolos o persiguiéndolos; tal solución, no obstante, no sería del todo acertada, como reconoce Hobbes, ya que esto solo serviría para aumentar la popularidad de dichas personas. El objetivo también podría conseguirse formando el pensamiento de los individuos de tal manera que sean menos receptivos a la influencia de semejantes hombres; y esta es la sugerencia que este autor ofrece expresamente. Si la educación hobbesiana logra su cometido, los seres humanos serán cautos acerca de sus propias creencias religiosas privadas, y si pretenden persuadir a sus semejantes, lo harán con argumentos y llevando sus vidas como dignas de imitar. Esto puede promover la multiplicidad y el desarrollo de las religiones, así como imposibilitar los monopolios económicos.

En virtud de ello, es preciso señalar que lo que realmente le preocupa a Hobbes no es tanto la tolerancia de la religión sino más bien su *regulación*. Sin embargo, parte de esta regulación sucede cuando las religiones utilizan sus poderes de persuasión para lograr sumar seguidores a sus filas, es decir, cuando se regulan unas a otras. En cualquier caso, el Estado hobbesiano siempre debe estar atento al control de la religión, aunque si está cumpliendo correctamente con su propósito en el sentido de conservar la felicidad de sus súbditos y mantenerlos bien educados en sus obligaciones, no sería necesario que ejerza continuamente su poder policial sobre la religión.

En conclusión, Hobbes es consciente del persistente desacuerdo que hay sobre asuntos religiosos, y su postura filosófica da lugar a una perspectiva de *laissez-faire* de las creencias religiosas, aunque, claro está, solo si satisfacen determinadas condiciones. Teniendo en cuenta que la preocupación del Estado es establecer y mantener esas condiciones, el pensador inglés se esfuerza en teorizar sobre el papel amplio y activo que tiene el Estado. Si bien la conclusión a la que llega Hobbes puede parecer excesiva, no hay que perder de vista que el Estado se preocupa por promover una ciudadanía que pueda resistir la influencia de hombres ambiciosos, carismáticos y populares —los poderosos fanáticos religiosos del mundo—.

Finalmente, debemos considerar el hecho de que si la lectura de Hobbes como un promotor de la tolerancia es acertada, entonces en la medida en que él *sirvió a la causa de libertad religiosa,* como opina Curley (2007), lo hace tan solo de manera circunstancial e indirecta: circunstancial porque no es necesario que el Estado conceda libertad religiosa; permitir tal libertad probablemente contribuirá a la paz civil. E indirectamente en la medida en que no es objetivo primordial del Estado impulsar múltiples grupos religiosos; el objetivo estatal fundamental es la paz

El propósito de Hobbes en materia religiosa nos invita a preguntarnos, no por la autonomía religiosa, sino por la paz religiosa; cuestión que requiere, desde luego, averiguar sobre los requerimientos para lograr alcanzar una convivencia pacífica entre personas con opiniones religiosas diversas y en muchos casos irreconciliables.

Bibliografía

Bobbio, Norberto (1991) *Thomas Hobbes*, Barcelona, Plaza & Janes Editores, trad. Manuel Escriva de Romani.

Curley, Edwin (2007) "Hobbes and the cause of religious toleration", en Springborg, Patricia (ed.), *The Cambridge companion to Hobbes's* Leviathan, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 309-334.

Hobbes, Thomas (2005) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, trad. Manuel Sánchez Sarto.

_____ (1992) *Behemoth*, Madrid, Tecnos, trad. Miguel Ángel Rodilla.

_____ (1969) *The elements of law, natural and politic*, London, Frank Cass & Co.

Kolakowski, Leszek (1986) "La dictadura de la verdad: una cuadratura del círculo", en Kolakowski, Leszek, *Intelectuales contra el intelecto*, Barcelona, Tusquets Editores, trad. Mireia Bofill.

Madanes, Leiser (1989) *Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión* (Tesis doctoral). Recuperado de http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1457

Popkin, Richard H. (1992) "Hobbes and Scepticism I. Hobbes and Scepticism II", en Popkin, Richard H., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden, Brill, pp. 9-49.

Ryan, Alan (1988) “A more tolerant Hobbes?” en Mendus, Susan (ed.), *Justifying Toleration*: *contemporary and historical perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 37-59.

Tuck, Richard (1990) “Hobbes and Locke on toleration”, en Dietz, Mary G. (ed.), *Thomas Hobbes and political theory*, Lawrence (KS), University Press of Kansas, pp. 153-171.

Watkins, John W. N. (1965) *Hobbes’s System of Ideas*, London, Hutchinson.

Revisitando la noción de *voluntarismo teológico* a la luz de la "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental": el *voluntarismo* de Pedro Damián como rechazo de la razón y del conocimiento

Pedro Ignacio Urtubey (UNLP)
urtubey.pe@gmail.com

Introducción

Las nociones de *voluntarismo teológico* y de *intelectualismo teológico* representan un punto investigativo relevante a la luz de la "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental". Básicamente, dicha tesis se articula del siguiente modo: los representantes del voluntarismo teológico entienden que Dios creó el mundo por un acto de mera voluntad, esto es, sin estar constreñido por principios eternos y necesarios. Esta postura voluntarista determinaría la concepción de que el mundo natural es una realidad contingente. A su vez, dado que lo contingente solamente es cognoscible por medio de la experiencia, esto tiene como consecuencia que la naturaleza solo puede ser comprendida *a posteriori*, a través de un examen cauteloso de los fenómenos basado en una epistemología experimentalista. En suma, esta tesis asume que el voluntarismo teológico trae aparejada una epistemología experimentalista. (*cf.* Foster, 1934; Henry, 1990, 2008, 2009).

En el intento por identificar una relación directa entre el *voluntarismo teológico* y las epistemologías experimentalistas y probar, de este modo, la "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental", la historiografía contemporánea acabó por toparse con algunas dificultades: René Descartes, contra todo pronóstico, podría ser agrupado entre los voluntaristas, mientras que Isaac Newton, paradigmático filósofo experimentalista, podría ser agrupado en el polo intelectualista (*cf.* Harrison, 2002, 2009). Este tipo de dificultades, además de propiciar un debate histórico-filosófico entre los investigadores, suscitó la necesidad de estipular de un modo más preciso las respectivas definiciones de *voluntarismo* e *intelectualismo*, como así también la naturaleza de esa distinción.

A propósito de una controversia con Peter Harrison, John Henry (2009) se ha dedicado a defender la caracterización de tal o cual filósofo como intelectualista

(Descartes) o voluntarista (Newton), a partir de una aclaración histórico-filosófica sobre el significado de las nociones de *voluntarismo* e *intelectualismo*. En ese plan, Henry señala que la oposición *voluntarismo-intelectualismo* que hereda la modernidad temprana, aunque puede ser rastreada a modo de pregunta en la antigüedad griega, tiene su verdadero origen en la Edad Media, cuando las problemáticas surgidas al momento de conciliar la «recuperación» de Aristóteles con la teología cristiana –en pocas palabras, la razón y la fe– dieron lugar, según Henry señala, a la oposición *voluntarismo-intelectualismo*, con las figuras de Pedro Damián y de Pedro Abelardo, respectivamente.

Aunque Henry menciona la figura de Pedro Damián (*cf.* Rávena, 1007; Faenza, 1072) como un claro antecedente del *voluntarismo teológico*, cabe decir que no se detiene a destacar los puntos esenciales que hacen del cardenal benedictino un representante radical del polo voluntarista. El hecho de que tales puntos esenciales no sean explicitados, permite, dentro de la reconstrucción que Henry hace del *voluntarismo teológico*, una apreciación por demás discutible: que la irracionalidad de Dios nunca fue un aspecto de la teología voluntarista. (Henry, 2009, 101).

En el presente trabajo pretendemos recuperar aquellos "puntos esenciales" del pensamiento de Pedro Damián, con el fin de sugerir que lo distintivo del *voluntarismo teológico* es el carácter irracional con que se define a la omnipotencia divina. Intentaremos, por esta vía, explicitar de modo somero la relación que Pedro Damián señala entre el reconocimiento de la omnipotencia divina y el rechazo del afán humano de conocimiento, como único modo de aproximarse a la deidad. Entendemos que esta revisión puede enriquecer, a su vez, los debates en torno a la "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental". Someramente, analizaremos el impacto que dicha revisión tiene sobre los casos de René Descartes e Isaac Newton.

1. La oposición *Voluntarismo-Intelectualismo* desde la perspectiva de John Henry

En el planteo de John Henry, el concepto mismo de *voluntarismo* arrastra consigo, como su contrario, al concepto de *intelectualismo*. En efecto, cada uno se refiere al otro en una polaridad que entraña una problemática esencial: el modo definido en que debe expresarse toda concepción sobre la naturaleza de la deidad y su relación con la creación.

Según Henry, la diferencia fundamental entre *voluntarismo* e *intelectualismo* radica en que, para el primero, Dios creó el mundo por un acto de mera voluntad, esto es, sin estar constreñido por principios lógicos, morales o naturales, pre-existentes a la creación y, por tanto, co-eternos con él. El intelectualismo, por su parte, entiende que Dios, en el momento de la creación, actuó de acuerdo a principios co-eternos, tales como el Bien y el Mal, los principios lógicos, etc.

Sin embargo, a partir de lo anterior, Henry señala que la oposición *voluntarismo-intelectualismo* no encuentra representantes de un lado o de otro en el hecho superficial de identificar aquí o allá una mención o referencia a la voluntad de Dios: según Henry, ni los intelectualistas niegan que Dios actúe por voluntad ni los voluntaristas niegan que Dios sea un ser supremo *racional*. La oposición se funda, para Henry, en la consideración de si Dios, al momento de la creación, actuó a partir de una voluntad libre en términos *absolutos* y, por tanto, arbitraria (voluntarismo), o si dicha voluntad se hallaba ya constreñida por principios co-eternos (intelectualismo).

Según lo dicho, desde la perspectiva de Henry el voluntarismo teológico afirmaría que si, al momento de la creación, Dios actuó de acuerdo a principios eternos y necesarios, entonces forzosamente tendremos que admitir que Dios se halla sujeto a la necesidad y, por lo tanto, no solo resulta que no es libre sino que tampoco es omnipotente. Ahora bien, cabe decir que el planteo de Henry repliega la tesis del *voluntarismo teológico* al momento puntual en que Dios crea el mundo. En este sentido, si preguntamos "¿puede Dios hacer que dos más dos sea igual a cinco?", el voluntarismo teológico que reconstruye Henry nos contestaría: "En el momento de la creación, por su mera voluntad, Dios quiso que dos más dos sea igual a cuatro. Pudo haber sido distinto, pero no lo fue. Y desde entonces esa es la voluntad de Dios". Queda claro que esta reconstrucción permite afirmar que ningún representante del *voluntarismo teológico* negaría que Dios sea un ser supremo racional, en tanto la voluntad de Dios *ya creó*, y lo que queda es lo creado, del modo mismo en que fue creado.

2. El Voluntarismo Teológico de Pedro Damián: la Omnipotencia Divina en Conflicto con la Razón y el Rechazo del Afán Humano de Conocimiento

La perspectiva voluntarista radical de Pedro Damián tiene lugar en el siglo XI, más precisamente a partir del escrito *De divina omnipotentia* (1943), que data del año 1067 y constituye una respuesta explícita frente a la postura de San Jerónimo, para

quien Dios, aun siendo omnipotente, no puede devolver la virginidad a una mujer que la haya perdido.

La respuesta del cardenal benedictino, en marcada oposición a la postura de San Jerónimo, es que Dios, en tanto que es omnipotente, puede, en efecto, devolver la virginidad a una mujer que la haya perdido. A este respecto, el planteo de Pedro Damián comienza a develar su perspectiva radical: no dice que Dios pueda solo restituir moralmente –*yuxta meritum*– a la mujer, sino también *de hecho*, es decir, en la carne –y*uxta carnem*–. Este posicionamiento inicial conduce directamente a la aseveración más osada del cardenal benedictino: en tanto que Dios es omnipotente, tiene la capacidad real de intervenir y modificar, además del presente y el futuro, también el pasado. En palabras de Pedro Damián:

> Podemos decir que Dios puede hacer, en su invariable y siempre constantísima eternidad que lo que había sido hecho, ante este transcurrir nuestro, no haya sido hecho; digamos por ejemplo: Roma que antiguamente fue fundada, Dios puede hacer que no haya sido fundada. Lo que decimos del tiempo presente podemos decirlo coherentemente de cuanto concierne a la eternidad inmóvil de Dios omnipotente, pero en cuanto a nosotros, en donde hay movilidad continua y perpetuo tránsito, que es lo constante, diremos que […] puede hacer Dios que Roma no haya sido fundada. (Damián 1943, Cap. 15, 619a)

Lo que la cita precedente logra poner de manifiesto es que la voluntad divina no se halla sujeta a ningún principio co-eterno con ella. Sin embargo, a diferencia de lo que veíamos en la reconstrucción que Henry hace del *voluntarismo teológico*, la clave del pensamiento voluntarista de Pedro Damián radica en oficiar como un llamado de atención constante sobre el peligro de plantear que Dios es un ser racional, ya que tarde o temprano esto terminará reservando la omnipotencia divina dentro de los límites dictados por los principios de la razón. Ante esta problemática, el cardenal benedictino advierte: Dios puede hacer que el pasado no haya existido, aun habiendo sucedido una vez. La racionalidad emerge así, en el planteo de Pedro Damián, como una dimensión propia de la humanidad, no de Dios. Siguiendo a Dante Baranzelli: "Justamente la doctrina de la creación se inserta en el voluntarismo que domina la obra de nuestro monje. Pedro Damián asevera que la creación es producto de la voluntad divina, pero ésta no es agotada por aquélla […] De modo que debemos incluir la creación en la más amplia esfera de la *voluntas Dei*; esto es, todo lo creado es voluntad de Dios, pero no toda la voluntad de Dios es lo creado." (Baranzelli 2008, 18-19).

En tanto que la voluntad de Dios no es todo lo creado, la creación se halla sometida a la voluntad de Dios, y no al revés. A partir de esto, Dios puede por su voluntad intervenir en la creación, alterar sus principios o hacer que el pasado, que una vez sucedió de hecho, nunca haya sido. En este sentido, la postura del cardenal benedictino ataca al principio de no-contradicción –amuleto de la cordura– no porque no se cumpla de hecho en nuestra cotidianeidad, sino porque su fin es explicitar, en contraposición a la caracterización que John Henry hacía del *voluntarismo teológico*, que la identificación de Dios como un ser supremo racional constituye la negación de la omnipotencia divina (Cappelletti, 1974). En palabras de Vicente Fatone:

> Es necesario –y eso es lo que termina por decretar Pier Damiani– renunciar a la lógica. Esta pretende reducir a Dios a la impotencia. Porque si a la lógica nos atenemos, Dios nada puede con respecto al pasado, ni con respecto al presente o al futuro. Lo que fue, necesariamente fue; lo que es, en tanto es, es necesariamente; lo que ha de ser, necesariamente ha de ser. Es imposible que lo que fue no haya sido, que lo que es no sea, que lo que haya de ser no haya de ser. A esto conduce la tiniebla del razonamiento. Pero la divina potencia es un misterio que escapa a las reglas silogísticas. Estas valen para nuestros juicios, no para las leyes divinas, y deben resignarse a su función de *ancilla*, de sirvienta que va detrás de su ama. De nada vale querer oponer porfiadamente, *pertinaciter*, aquellas reglas contra las leyes divinas. Dios es omnipotente; y eso quiere decir que Dios lo puede *todo*: lo lógicamente posible y también lo lógicamente imposible. (Fatone, 1943, 83-84).

3. El Impacto del *Voluntarismo Teológico* de Pedro Damián sobre la «Tesis del Voluntarismo y la Ciencia Experimental». Los Casos de René Descartes e Isaac Newton

En el intento por identificar una relación directa entre el *voluntarismo teológico* y las epistemologías experimentalistas y probar, de este modo, la "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental", la historiografía contemporánea acabó por toparse con algunas dificultades: René Descartes, contra todo pronóstico, podría ser agrupado entre los voluntaristas, mientras que Isaac Newton, paradigmático filósofo experimentalista, podría ser agrupado en el polo intelectualista (Harrison, 2002, 2004).

Respecto del caso de Descartes, para fundamentar aquél reagrupamiento, Harrison recurre a un pasaje de las *Objeciones y Respuestas*, donde el filósofo francés expresa que

> […] no fue por haber visto que era mejor que el mundo fuera creado en el tiempo y no en la eternidad, que él [Dios] quiso crearlo en el tiempo; y él no quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos rectos porque conoció que eso no podía hacerse de otra manera, etc. Sino que, por el contrario, porque quiso crear el mundo en el tiempo, por ello es así mejor que si hubiese sido creado desde la eternidad; y dado que quiso que los tres ángulos de un triángulo fueran necesariamente iguales a dos rectos, es ahora verdadero que eso es así y no puede ser de otra manera, y así de todas las demás cosas. (Descartes, 2011, 214).

Siguiendo la cita precedente, Harrison afirma que la "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental" encuentra en Descartes un contra-ejemplo: para el filósofo francés el experimentalismo no sería lo esencial, ya que Dios, habiendo creado las verdades eternas por un acto de mera voluntad (voluntarismo teológico), procedió luego a *grabarlas* en la mente humana: así, podríamos conocer las leyes de la naturaleza sin recurrir a la investigación experimental, porque aquellas verdades están *grabadas* en nuestras mentes (*cf.* Harrison, 2002). En este sentido, el *voluntarismo teológico* no traería aparejada una epistemología experimentalista.

En el caso de Isaac Newton, Harrison afirma que si bien existen muchos pasajes en donde el autor de los *Principia* parece enfatizar una primacía de la voluntad divina por sobre el intelecto divino, en verdad ninguno de ellos contradice o rechaza un axioma común para la época: "hay una naturaleza bondadosa y sabia que precede a la voluntad de Dios, la cual es regla y medida de esta" (Cudworth, 1996, 189). Para ejemplificar esto, Harrison procede a analizar aquellos pasajes del *corpus* newtoniano que la historiografía contemporánea concibe como claras expresiones de un *voluntarismo teológico* en Newton. Por poner un caso, Harrison señala que

> Newton declara que Dios «es una substancia […] queriendo libremente cosas buenas […] y constantemente cooperando con todas las cosas de acuerdo a leyes precisas, como siendo el fundamento y la causa de la naturaleza toda, excepto cuando está bien actuar de otra manera». Así, Dios quiere cosas buenas –las cosas no son buenas porque Dios las quiere. Más aun, la bondad de Dios y no su inescrutable voluntad, es el principio por el cual Dios opera en la naturaleza, y en términos del cual las aparentes violaciones de la naturaleza deben ser entendidas. (Harrison, 2004, 43).

A partir de lo dicho, queda puesto de manifiesto que la revisión de las posturas teológicas de René Descartes y de Isaac Newton hacia el interior de la oposición *voluntarismo-intelectualismo* destaca, en el primer caso, que el *voluntarismo teológico* cartesiano no trae aparejada una epistemología experimentalista; por su parte, en el caso de Newton, dicha revisión nos da la pauta de que la mera mención, e incluso la mera exaltación de la voluntad divina, no evidencia de por sí el sostenimiento de una posición

teológica propiamente voluntarista: Newton destaca la voluntad divina, pero a esta la concibe como amalgamada con un valor moral: el bien. Claramente, esto contradice la perspectiva del *voluntarismo teológico*.

Es preciso, sin embargo, ir un paso más allá de la revisión de las posturas teológicas de René Descartes e Isaac Newton. Es necesario enfatizar que la noción *fuerte* de *voluntarismo teológico* que pudimos recuperar con la perspectiva de Pedro Damián, no está presente en el análisis que la historiografía contemporánea hace a propósito de la "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental". Desde la perspectiva del cardenal benedictino, el énfasis en la voluntad divina oficia como una advertencia sobre al afán humano de conocimiento, en tanto este tarde o temprano acaba por negar a la deidad. Siguiendo esta línea, cabe mencionar una continuidad significativa que aúna a Descartes y a Newton: en ninguno de los dos casos el énfasis en la voluntad divina propicia un distanciamiento respecto del anhelo de conocimiento. En el caso de Descartes, Dios *graba* verdades eternas en la razón humana; en el caso de Newton, aun desligado del polo voluntarista, la voluntad divina se agota en la creación, siendo de este modo factible de ser aprehendida en su totalidad por la razón humana.

A partir de lo anterior, se hace patente un problema teórico-metodológico de la historiografía contemporánea a propósito de la "tesis del voluntarismo y la ciencia experimental": si la categoría *voluntarismo teológico* no era usada por los actores de la modernidad temprana (Descartes, Newton), ¿hasta qué punto cabe utilizarla como una herramienta teórica efectiva? Entendemos que el énfasis en el *voluntarismo teológico* de Pedro Damián constituye una perspectiva desafiante capaz de orientarnos en la resolución de aquella incógnita.

Conclusión

Según hemos visto, John Henry define la oposición *voluntarismo-intelectualismo* como una controversia que atañe a la naturaleza de la voluntad divina en el momento mismo de la creación. Reducida a este contexto, la perspectiva voluntarista no implicaría una problematización de Dios en tanto ser supremo *racional*. No obstante esto, al recuperar el pensamiento de Pedro Damián como antecedente insoslayable del *voluntarismo teológico*, hemos podido observar que, en sus orígenes en la Edad Media, el *voluntarismo* expresa precisamente la tesis de que la voluntad de Dios no está sujeta a los principios de la razón. En este sentido, se trata de que la omnipotencia de Dios no

queda encadenada a los principios por medio de los cuales la creación fue articulada, sino que dicha omnipotencia, al no identificarse con lo creado, tiene reservada para sí la libertad para intervenir, modificar o incluso cancelar en cualquier momento el orden racional, es decir, incluso aun después de haber sido creado el mundo.

A la luz de la «tesis del voluntarismo y la ciencia experimental», el pensamiento de Pedro Damián llama la atención sobre ciertos supuestos. Según dicha tesis, Dios creó el mundo por un acto de mera voluntad, esto es, sin estar constreñido por principios eternos y necesarios. Esta postura voluntarista determinaría la concepción de que el mundo natural es una realidad contingente. Hasta aquí, no parece haber diferencias con el *voluntarismo* de Pedro Damián. Sin embargo, la tesis continúa: dado que lo contingente solamente es cognoscible por medio de la experiencia, esto tiene como consecuencia que la naturaleza solo puede ser comprendida a posteriori, a través de un examen cauteloso de los fenómenos basado en una epistemología experimentalista.

Desde la reconstrucción somera que hemos hecho respecto del pensamiento de Pedro Damián, la última parte de la tesis no parece tener conexión con la perspectiva *voluntarista*. Como hemos visto, la perspectiva del cardenal benedictino pretende esclarecer que la potencia divina excede a los principios de la razón. Así, antes que determinar un examen cauteloso de los fenómenos basado en una epistemología experimentalista, el *voluntarismo* determina en Pedro Damián un rechazo explícito de la razón y del conocimiento, sobre todo cuando estos pretenden tener acceso a la deidad. De esto dan fe sus palabras, al decir: "¿Quieres aprender gramática? Aprende a declinar Dios en plural. Ya que este taimado maestro [refiriéndose al diablo] mientras funda el arte de la desobediencia, introduce en el mundo una inaudita regla de declinación, para que se puedan adorar muchos dioses" (Damián 1943, Cap. 1, 695c).

Bibliografía

Baranzelli, D. (2008). "Pedro Damián y la defensa ética del principio de no contradicción", *Scripta Mediaevalia,* 1, 1, pp. 15-34.

Camacho, J. M. (2008). "*De divina omnipotentia* de Pedro Damián: La polémica respecto de los límites del poder divino", disponible en https://www.fundacionforo.com/uploads/pdfs/divinaomnipotencia.pdf

Cappelletti, A. (1974). “El fideísmo y la idea de omnipotencia de Dios en Pedro Damiano”, en *Cuatro filósofos de la Alta Edad Media*, Merida, Venezuela, Univ. De Los Andes, Ed. del Rectorado, pp. 46-129.

Cudworth, R. (1996). “A treatise of Freewill”, en *Treatise concerning eternal and immutable morality*, Hutton, Sarah (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 153-209.

Damián, P. (1943) *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, en P. Brezzi (ed.), Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano 5, Firenze, Vallecchi, trad. B. Nardi.

Descartes, R. (2011) “Objeciones y Respuestas”, en *Descartes*, t. II, trad. Jorge Aurelio Díaz, basada en la edición crítica de Adam y Tannery (AT), *Oeuvres*, París, Vrin, t. IX, Madrid, Gredos.

Fatone, V. (1953) “La persecución de lo imposible”, en *La existencia humana y sus filósofos*, Buenos Aires, Editorial Raigal, pp. 83-84.

Foster, M. B. (1934) “The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science”, *Mind*, 43, 172, pp. 446-468.

Harrison, P. (2002) “Voluntarism and Early Modern Science”, *History of Science*, 40, pp. 63-89.

_____ (2004) “Was Newton a Voluntarist?”, en Force, James. E. y Hutton, Sarah (eds.), *Newton and Newtonianism,* Dordrecht, Kluwer Academic, pp. 39-63.

Henry, J. (1990) “Henry More versus Robert Boyle”, en *Henry More (1614-87): Tercentenary Essays*, en Hutton, Sarah (ed.), Dordrecht, Kluwer, pp. 55-76.

_____ (2008) “Isaac Newton: ciencia y religión en la unidad de su pensamiento”, *Estudios de Filosofía*, 38, pp. 69-101.

_____ (2009) “Voluntarist Theology at the Origins of Modern Science: A Response to Peter Harrison”, *History of Science*, 47, pp. 79-113.

Hegel, Lacan, Hegel

Norberto Miguel Velazquez (UADER)
betovelazquez82@hotmail.com.ar

Introducción

La deuda que el psicoanálisis tiene con Hegel es ineludible, sobre todo a partir de la enseñanza de Jaques Lacan, de su seminario, y del recurso que este hizo de la dialéctica como modo de aprehender algunos fenómenos de la clínica. No obstante, es necesario afirmar que la lectura que Lacan hizo de Hegel estuvo subordinada a la transmisión de Alexandre Kojève. Podríamos, y deberíamos decir, que el Hegel que cita Lacan es el Hegel que trasmitió Kojève.

El psicoanálisis, su clínica, implica la constitución de un sujeto, es decir de un asunto donde el yo y el objeto son parte de lo mismo; el psicoanálisis puede funcionar como alternativa al malestar del *parlêtre*. Tesis esta de cierta impronta hegeliana que Lacan retoma. Sabemos que Hegel rompe en gran medida con una tradición filosófica que proponía un sujeto aislado, en la medida en que la conciencia estaba dirigida al objeto, u objetos del mundo. Pero bien dice Hegel en la introducción a la *Fenomenología del espíritu* (2003), en que hay momentos en que nuestra conciencia toma conciencia de que aquello que creemos conocer como el objeto real, es simple y llanamente el saber del objeto que tenemos ante sí. El objeto no es el objeto, sino el objeto para nuestra conciencia. Cuando la conciencia empieza a reconocer que ese objeto no era tal, sino que era el conocimiento o saber sobre ese objeto, la conciencia se transforma en autoconciencia. Esta autoconciencia se vuelve en gran medida escéptica, ya que aprende a dudar de sus propios contenidos. Es el momento clave en el cual lo que se cuestiona es el saber.

Es sabido que la lectura de Hegel se presenta como un desafío para cualquiera que quiera adentrarse en su pensamiento; sin embargo uno de los puntos que rápidamente podemos tomar es el siguiente: que el sujeto y el objeto son solo momentos de la totalidad. Uno es la negación del otro, pero en cierta medida están determinados uno por el otro. Cabe preguntarse después de este rodeo ¿porque nos deberían de

interesar, a nosotros analistas, estos argumentos? ¿En qué medida se relacionan estas ideas del pensador alemán con nuestra práctica como analistas?

Lacan con Hegel

Es sabido que Lacan fue un entusiasta incansable con la relectura del psicoanálisis como tal, a la luz de una época que marcó el camino de varios pensadores, gracias al debate o recupero, por qué no, de la filosofía hegeliana. No obstante, Lacan nunca fue un devoto seguidor de determinadas doctrinas, sino que tomó de diversos campos elementos que le permitieron forjar sus ideas. Lacan tuvo muchos interlocutores, algunos presentes en su época como Heidegger, Levi Strauss, Sartre y Derrida, y otros como Marx y Hegel, que eran releídos y por pensadores como Althusser y Kojève. Fue este último quien, con su curso "La dialéctica del amo y el esclavo", introdujo a muchos de los grandes pensadores de la Francia del siglo XX en la filosofía de Hegel. A este curso asistió Lacan. Y es gracias a este curso que Lacan se las vio con Hegel, pero cabe la aclaración; no es Hegel por Hegel mismo, sino que es Hegel a través de Kojève. Esta distinción es muy importante por dos cosas: primero que en la actualidad del psicoanálisis que se dice lacaniano impera esta idea de que Hegel es un pensador de la totalidad o de lo absoluto, idea que Lacan pone en tensión en su seminario del año 1955, y que en varios puntos de su obra va a cuestionar. Esto nos lleva al segundo punto, y es que desde esta perspectiva podemos sostener que Lacan no entendió a Hegel. Porque lo absoluto en Hegel no tiene que ver con una totalidad cerrada y zurcida al final del proceso dialectico con cierta sustancia. La esencia se manifiesta en la existencia. Y aquí la influencia de Hegel en Sartre. Pero lo importante, que es necesario remarcar, es que la totalidad en Hegel –y esta es la apuesta que sostiene en toda la *Lógica*– es una totalidad dinámica, en movimiento, producto de la inquietud de lo negativo, como sostiene Nancy (2005). Aquí encontramos una diferencia importante y que es necesario destacar. En Lacan, cuando se remite a la totalidad en la filosofía de Hegel, leemos una totalidad que remite al campo de lo Uno. Esto permite pensar, entre otras cosas, que Lacan no leyó a Hegel, sino que se quedó con la lectura de Kojève.

Hay unas referencias interesantes en los inicios de la enseñanza de Lacan que albergan la posibilidad de igualar la experiencia del psicoanálisis con una dialéctica. Alusión que tiene que ver con el método del dispositivo analítico, en tanto y en cuanto

se haya instalado cierta dinámica transferencial que habilite el trabajo. Lacan sostiene que: "encarar con nosotros el psicoanálisis como dialéctica debe presentarse como una orientación propia de nuestra reflexión" (Lacan, 2003). Lo que Lacan quiere trasmitir es que en la experiencia del análisis se puede palpar la relación recíproca entre el sujeto y el objeto. ¿De qué relación hablamos? De aquella que está determinada por las múltiples relaciones, y que no tiene su fundamento en una esencia de orden metafísico, sino que es real, del orden de lo concreto, del accionar humano y de la posibilidad de reinventarse. Es este el orden ético que fundamenta el psicoanálisis. La Máxima lacaniana "¿has actuado en conformidad de tu deseo?" (Lacan, 2005) es una reivindicación de la posibilidad que contiene la realidad efectiva, en la medida en que me implica, y por qué no, me compromete a pensarme a mí mismo en las relaciones con los otros. Es lo que en la *Fenomenología* Hegel llama, entre otras cosas, autoconciencia, en tanto la existencia es una inmediatez reflejada.

En la doctrina de la esencia de su *Enciclopedia*, parágrafo 153, Hegel (2005, 239) dice: "[l]a sustancia es *causa* por cuanto está reflejada hacia si contrariamente a su paso de la accidentalidad y de ese modo es la *COSA originaria*, pero supera también la reflexión-hacia-sí o su mera posibilidad, se pone como lo negativo de si misma y de ese modo produce un *efecto*, una realidad efectiva que de este modo es solamente realidad efectiva puesta, pero al mismo tiempo es necesaria en el proceso causal." Vemos aquí el poder de la negación, en tanto la sustancia se niega a sí misma. Esto rompe con toda una tradición filosófica que sostenía con argumentos sólidos que había en algún lugar, o en algún momento, una esencia. Incluso esta idea es la que encontramos en la filosofía heideggeriana de retorno al ser. Comenzó con Platón, y se fue manifestando a lo largo de varios pensadores hasta llegar a Heidegger. Pero Hegel no lo concibe así. Para Hegel la sustancia en tanto causa produce efectos, es realidad efectiva. Por tanto la causa, al producir efectos, se crea así misma. Esto tiene consecuencias determinantes para el psicoanálisis, en tanto no existe la formalidad de ser psicoanalista, sino que es necesario hacer psicoanálisis para ser psicoanalista. Este fue uno de los condicionamientos que albergó Freud (2012). Lo importante es que la determinación está en los actos. Incluso uno de los seminarios de Lacan lleva por nombre el acto psicoanalítico, y prácticamente todo el desarrollo del mismo tiene que ver en gran medida con estas cuestiones. Solo con el acto específico de analizar me convierto en psicoanalista. Por lo que la determinación está en el continuo movimiento del acto de psicoanalizar.

Una libertad

En gran medida el proceso o experiencia del análisis nos ayuda a comprender que parte de nuestro *pathos* se relaciona con lo que otros hicieron de nosotros, es decir con las marcas de los significantes provenientes del Otro, como constitutivos de nuestra historia. Es interesante pensar: ¿por qué le damos tanta entidad a la palabra de los otros, que sin querer actuamos en consecuencia? El gran aporte freudiano fue descubrir que no sabíamos nada de todo esto. Fue necesaria la hipótesis de lo inconsciente para poder pensar la existencia neurótica. La cual, a modo de una novela, es un gran entretejido de relaciones vinculares, que fueron moldeando al *parlêtre.*

Ahora bien, cabe preguntarse ¿en qué era hegeliano Freud? En muchos aspectos. Es más después de Hegel no podemos pensar de otro modo. Incluso podemos afirmar que todo el mundo es hegeliano después de Hegel o bien, el mundo será hegeliano o simplemente no será.[1] Esto Freud no lo sabía, pero si Lacan, al que solo podemos comprender mejor luego de haber atravesado el arduo camino de la obra de Hegel. Sobre todo porque en la obra de Lacan encontramos algunas ideas de tinte hegeliano que son muy interesantes para el enfoque clínico.

Hegel dice en la *Enciclopedia* (2005, 220) que: "[l]a EXISTENCIA es la unidad inmediata de la reflexión-hacia-si y de la reflexión-hacia-otro". Es decir que mi vida está determinada por el otro, o bien por muchos existentes que constituyen mi mundo. Pero que son relativos, es decir que dependen, los existentes, uno del otro. Volvemos aquí al fundamento, y tal vez esto aclare mejor lo que dijimos más arriba. Es que el fundamento no está en otra parte, o en otra realidad, sino que está diseminado en esa relación fundante con los otros. Por eso tanto en Hegel como en Lacan no hay Uno, sino que al universo le falta una pieza. Cuando podemos percatarnos de esta falta y podemos integrarla a nuestra realidad material y efectiva, es cuando bien podemos apreciar que toda nuestra existencia estuvo condicionada por el Otro. Cuando despertamos, cuando salimos de la caverna como hizo Zaratustra y vemos el día, podemos apreciar que toda esa enfermedad que ahogaba nuestra existencia, ha desaparecido. Porque hemos podido librarnos de los amarres del Otro y constituirnos como seres independientes y libres. Sin embargo, esa libertad no es plena, sino que está también condicionada por ese proceso,

[1] Debo esta idea a Gustavo Lambruschini, profesor y filósofo entrerriano.

dialéctico si se quiere ser redundante, de haber superado ciertas etapas, y que la *Aufhebung* como bien sabemos, implica integrar también, aquello que se superó.

Ese es el camino hacia la autoconciencia, el de saberse a sí mismo en esa relación con los otros y en las posibilidades de superar esas relaciones. Pero no de un superar que suponga una abstracción del mundo. Sino que, en la medida en que logro –y esa es una de las metas del análisis– estar advertido de esas relaciones, obtengo un margen de libertad que me permite ser otra cosa, en tanto me desprendo, en parte, del Otro. Aquí el proceso dialectico, en tanto el sujeto deviene en el campo del Otro, para luego, con trabajo y esfuerzo, salirse y volver a crearse.

¿Podemos decir que la filosofía de Hegel es una filosofía optimista, que incluye en sus múltiples pliegues una noción de libertad? ¿Es Hegel un filósofo de la libertad? ¿Es lacan un hegeliano que conjugó la teoría de este en una praxis clínica? Son preguntas que merecerían largas discusiones. Sin embargo podemos afirmar que, por más que lo niegue, Lacan quedó entrampado en Hegel, sin saberlo.

Bibliografía

Freud, Sigmund (2012) "Trabajos sobre técnica psicoanalítica", en Freud, Sigmund, *Obras completas*, t. XII, Buenos Aires, Amorrortu.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, trad. Ramón Valls Plana.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2003) *Fenomenología del espíritu*, México D.F., FCE, trad. Wenceslao Roces.

Lacan, Jaques (2003) "Intervención sobre la transferencia", en Lacan, Jacques, *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI.

_____ (2005) *El seminario 7: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.

Nancy, Jean-Luc (2005) *La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena libros, trad. Juan M. Garrido.