

Romina Pulley & Nicolás Martínez Sáez
(compiladores)



*Lenguaje, Voluntad e Igualdad
en la sociedad moderna*

A 300 años del nacimiento de **Jean-Jacques Rousseau**

ISBN: 978-987-544-481-2



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

Lenguaje, Voluntad e Igualdad en la sociedad moderna. Homenaje a Jean-Jaques Rousseau
R.Pulley, N. Martínez Sáez (comps.) Mar del Plata, 2012

ROMINA PULLEY

NICOLÁS MARTÍNEZ SÁEZ

(Compiladores)

**Lenguaje, Voluntad e Igualdad en la sociedad
moderna.**

Homenaje a Jean-Jacques Rousseau

Actas III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna



**Mar del Plata
2012**

Lenguaje, voluntad e igualdad en la sociedad moderna : homenaje a Jean-Jaques Rousseau :
Actas III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna / [et.al.] ; compilado por Romina
Pulley y Nicolás Martínez Saez . - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del
Plata, 2012.
E-Book.

ISBN 978-987-544-481-2

1. Filosofía. I. II. Pulley, Romina, comp. III. Martínez Sáez, Nicolás, comp.
CDD 190

Fecha de catalogación: 27/11/2012



Esta edición se realiza bajo licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**.
Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes
condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año).

No comercial: no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

Mantener estas condiciones para obras derivadas: sólo está autorizado el uso parcial de
esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se
mantengan para la obra resultante.

Índice

Nota de los compiladores.....	9
Presentación Graciela Fernández Homenaje a J.J. Rousseau, a 300 años de su nacimiento.	11
Gustavo Agüero (UNC): La comprensión en <i>El Ensayo Sobre el Entendimiento Humano</i> de John Locke	14
Lisandro Aguirre (UNL): El escepticismo en Hume y Rousseau. Un camino hacia la naturaleza	23
Eduardo Álvarez Mosquera (Universidad del Trabajo del Uruguay): Descartes ¿sueña o está despierto cuando sueña o está despierto?	30
Eduardo Assalone (UNMdP-CONICET): Autoconciencia, reconocimiento e igualdad en el Capítulo IV de la <i>Fenomenología del Espíritu</i> de Hegel	41
Rodrigo Picó (UBA): Libertad y razón en la construcción civil en <i>Étiene</i> de La Boétie y Thomas Hobbes.....	48
Catalina Barrio (UNMdP-CONICET): El Rousseau de Arendt: la voluntad general y el juicio reflexivo.....	60
Fabiana Mabel Barbero (F. F. y. H - Se.CyT- U.N.C): La voluntad libre como ficción, una lectura de Spinoza.....	66
Paula Bedin (UNMdP-CONICET): El problema de la igualdad y la exclusión de las mujeres en la Modernidad. Acerca de los cuatro pilares de la reflexión liberal moderna sobre la ciudadanía.....	74
Julián Bertachi (UNGS): Antecedentes de la igualdad entre sexos en Hume	82
Gabriella Bianco: Rememoración de Walter Benjamin: El olvido que seré... ..	86
Elías Bravo (UNMdP): Naturaleza humana, estado de naturaleza y pacto social en la doctrina política de Thomas Hobbes.....	102
Paula Castelli (UBA): Alteridad y pasiones en Descartes.....	110
María Cintia Caram (Centro de Estudios Modernos- UNT): ¿Tolerancia Ciudadana e Intolerancia Estatal? Apuntes sobre la construcción de la ciudadanía en Rousseau	116
Claudio Cormick (UBA): La relación sensibilidad-pensamiento y la bina contradicción-oposición real: de la filosofía moderna al marxismo.....	127

Nahuel Charri (UNMDP): La democracia intolerante. Sobre el uso de la violencia en Rousseau y Spinoza.....	139
Ignacio Díaz de la Serna (CISAN-UNAM): Rousseau y los Padres Fundadores: Representación y Soberanía Popular.	145
Gustavo Domínguez (UCES): Acerca de una amplia noción de libertad en Schelling	153
Ana Dutari (UBA): La justificación kantiana del Estado en la idea: el principio universal del derecho y su relación con el contrato	163
Javier Echarri (FFyL- UBA): Agencia histórica y agencia estética en Kant.....	172
Ernesto Edwards (UNR): Kant y el cine. Moralidad kantiana y Objetos culturales	179
Maximiliano Escobar Viré (UBA-CONICET): Legitimidad y piedad en Leibniz: el orden civil al servicio del progreso racional.....	187
Javier Flax (UNGS): Críticas a las críticas neoliberales al “rousseauianismo”.....	196
Andrés García Salciarini (UBA): ¿Arte sublime? Ideas estéticas en la “poética” kantiana de la <i>Crítica de la Facultad de Juzgar</i>	212
Mariano Gaudio(UBA): La superstición dogmática: Fichte en la disputa del ateísmo	217
Martín Pedro González (FFyL, UBA): Viajes utópicos y radicalismo reformista. James Burgh y la <i>construcción</i> de la mejor forma de gobierno.....	228
Patricio González Sidders (UBA-CONICET): ¿Enfermos o impostores? Dos formas de entender la superstición en la obra de John Trenchard.....	237
Juan Ignacio Guarino (UNSur- CONICET): Emergencia y fuga del antropocentrismo en la filosofía cartesiana.....	246
Juan R. Grandinetti (UBA): ¿Un poder sin límites? La pregunta por la legitimidad en tres concepciones del poder público “absoluto”: Hobbes, Spinoza y Rousseau	256
Leandro Guerrero(UBA): Individuo, sociedad y progreso: las reflexiones de David Hume y Jean-Jaques Rousseau sobre el desarrollo de las artes y las ciencias.....	265
Omar Darío Heffes (UBA-IIGG/UNLa): <i>Salus Populi</i> : Locke y la limitación del gobierno	275
Miguel Herszenbaun (UBA/CONICET/CIF/GEK): Razón especulativa y la libertad práctica en la “Dialéctica Trascendental”	281
Melina Krimker (UBA): Kant, Schiller y el problema de la libertad	290

Juan Lamarche (UNMdP): Rousseau: reflexiones de un paseante	298
Matías Ián Lastra (UBA): Propiedad privada y alienación del hombre. De Rousseau a Marx	302
Claudia Marcela Lavié (UBA/UNGS): Identificación y piedad en la botánica de Rousseau	308
Diego Lawler (CONICET/SADAF): Nuestra condición de seres autoconscientes y sus relaciones con el autoconocimiento y la agencia humana	316
Natalia A. Lerussi (UNGS-Conicet; UBA): Superstición, fanatismo y entusiasmo según Kant.....	332
Celina A. Lértora Mendoza (CONICET-FEPAI): Representación, representatividad, legitimación. Una larga polémica que arriba al siglo XVIII.....	340
María José Lopetegui (USal): Kant y el ideal de la Paz Perpetua.....	353
Maximiliano Loria (UNMdP/ UNLa): El fracaso del Proyecto Ilustrado de Fundamentación de la Moral en la obra <i>Tras la Virtud</i> de Alasdair MacIntyre.....	359
Macarena Marey (UNLP/UBA/CONICET): La crítica republicana de Kant a la religión institucionalizada.....	367
Pablo Martín (UNCuyo): La libertad de la imaginación como fundamento de los juicios estéticos y teleológicos.....	376
Luciana Martínez (UBA): El arte bello como problema en la Crítica del Juicio estético de I. Kant.....	382
Esteban Guío Aguilar (UNLP/CONICET) y Mariano Martínez Atencio (UBA/ CONICET): La autonomía del arte. Crisis actuales y continuidades modernas en torno al problema de la indefinición de lo artístico	389
Viviana Martínez Domínguez (UNC): Presencia de la Modernidad en el <i>Sentimiento Trágico de la Vida</i>	395
Nicolás Martínez Sáez (UNMdP): Diógenes y Rousseau. La educación natural y la crítica de Ortega	402
Matías Oroño (UBA/ CONICET): El vínculo entre ética y estética en la “Analítica de lo sublime”	409
Verónica Meske (UNMdP): Tragedia y lenguaje en el pensamiento político de Thomas Hobbes	416

Lucas Emmanuel Misseri (AADIE/CONICET): Educación y utopismo en el <i>Emilio</i> de Rousseau	424
Pablo Moscón (UBA): Aportes para una lectura genética de la división de la metafísica de las costumbres en la obra de Kant	432
Martín Orensanz (UNMDP): La teoría del conocimiento de Berkeley y su influencia en el cuento <i>Tlön, Uqbar, Orbis Tertius</i> de Borges.....	441
Andrea B. Pac (UNPA): “Como por una sola mente”: Spinoza y el problema de gobernar la diversidad	448
Guadalupe Pardi (UBA): La filosofía académica como medicina para la superstición	455
María Inés Paulino (UBA) y Bárbara Pérez Jaime (UBA): Te obligo a ser libre. Tensiones entre los conceptos rousseauianos de libertad, igualdad y ciudadanía	463
Laura Pelegrín (UBA): Discusiones sobre el concepto kantiano de libertad en Davos	470
Rodrigo Picó (UBA): Libertad y razón en la construcción civil en <i>Étiene</i> de La Boétie y Thomas Hobbes.....	476
Esteban Ponce (UNL-CONICET): El <i>Elogio de Richardson</i> de Diderot. La novela ilustrada y las prácticas de lecturas en el siglo XVIII.....	487
Andrea Pierri (UNLP): Spinoza y los “signos” en torno a un debate teológico.....	494
Alicia Pintus (UNR-FLACSO): Rousseau y las mujeres: algunas reflexiones acerca de los límites entre lo público y lo privado	500
Guadalupe Reinoso (UNC- CONICET, Secyt): Lenguaje y terapéutica: la filosofía como discurso y la filosofía como un modo de vida. Reflexiones sobre la autobiografía	509
L. Aquiles Santillán Regazzoli (UBA): Descartes y el lenguaje.....	516
Jerónimo Rilla (UBA): Martirio: la desobediencia entre la locura y la hipocresía	523
María Cecilia Barelli (UNSur) y Laura Rodríguez (UNSur): Rousseau y Nietzsche: ¿Antítesis? ¿Acuerdo?.....	532
Pablo Uriel Rodríguez (UBA-CONICET-UM): Kierkegaard y la crítica de las multitudes modernas.....	542
Alejandro Romero (UBA): Naturaleza y humanidad en el <i>Segundo Discurso</i> de J.J. Rousseau, o de los prolegómenos de una civilización mecanizada	551
Juan Saharrea (UNC): Cavell y el contrato social: acuerdo, criterios y comunidad.....	559

M. Ayelén Sánchez (UNSur): Frege y Kant: El problema de la universalidad del lenguaje, y su relación con el sujeto	565
María del Milagro Sánchez (UNSur): La posibilidad de universalizar la protesta como expresión de libertad.....	574
Valeria Schuster (UNC): Entre escepticismo y romanticismo: Hume y Rousseau sobre la muerte voluntaria.....	580
María Jimena Solé (UNA-CONICET): Superstición y religión universal en el <i>Tratado teológico político</i> de Spinoza	589
Manuel Tizziani (UNL- CONICET): La alegría de vivir con otros. Escepticismo y cosmopolitismo en Michel de Montaigne.....	597
Fiorella Tomassini (UBA): ¿Por qué es necesario para Kant el concepto de posesión jurídica para una teoría de la propiedad?.....	604
Natalia Tripodi (UNMDP): Rousseau y el miedo a la adaptabilidad de la mente humana..	611
Nicolás Vila (FFyL- UBA): Propiedad y normatividad en la doctrina kantiana del derecho	618
Vera Waksman (UBA-UNLP): Rousseau en primera persona: el filósofo o el hombre recobrado.....	625
Ezequiel Zerbudis (UBA-CONICET): Descartes sobre la sustancia corpórea.....	635
Natalia Zorrilla (UBA): La educación de las pasiones en Sade y Rousseau	644
Los Autores	651

Nota de los compiladores

En la comunidad filosófica y en relación con los debates de la actualidad, la Filosofía Moderna aún influye en el ámbito del pensamiento y esta influencia va más allá de la investigación de tipo histórico. Filósofos de la Modernidad, tales como Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Rousseau o Kant, por mencionar sólo algunos, están presentes en las discusiones filosóficas contemporáneas y sus ideas obligan a una constante renovación en el estudio de los problemas de la filosofía y del hombre en general. Es decir, la Modernidad ha dado muestras de ser terrero fértil para el desarrollo del pensamiento, aún en la actualidad. El espíritu moderno, ávido de conocimiento, interesado en el hombre y en el mundo natural y social que lo rodea, todavía exige la reflexión y la investigación de problemas relacionados tanto con la filosofía política como la metafísica, el lenguaje, la ética o la gnoseología.

Y es en respuesta a ese llamado que el **Grupo de Investigación *Ratio*** y la **Cátedra de Filosofía Moderna** del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata, han llevado a cabo por tercer año consecutivo las *Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, esta vez durante los días 27 y 28 de septiembre de 2012. Su propósito fundamental, una vez más, fue propiciar, desde nuestro lugar en el ámbito académico, la investigación, el debate y la reflexión. En este sentido, la presente edición de las actas constituye el fruto del trabajo realizado por los organizadores, pero también por todos aquellos que han participado activamente en las lecturas de las comunicaciones y en las discusiones a que dieron lugar.

Por otra parte, cabe destacar que las Jornadas 2012 se oficiaron como un homenaje a **Jean-Jaques Rousseau**, al celebrarse el tercer centenario de su nacimiento. En relación con esto se propusieron de tres conceptos fundamentales como ejes de las Jornadas: *Lenguaje, Voluntad e Igualdad*. Y aunque se leyeron y discutieron numerosos trabajos dedicados a los más variados filósofos de la Modernidad, estos conceptos estructuraron la temática de las Jornadas. Esperamos, en ese sentido, que la presente publicación refleje adecuadamente el homenaje que todos supimos ofrecer al filósofo ginebrino cuya obra (una de las expresiones más vigorosas del pensamiento moderno) ha cobrado gran importancia en los debates actuales, puntualmente en los referidos a la ética, la filosofía política, la educación, y la filosofía del lenguaje.

Por último, deseamos hacer expreso nuestro agradecimiento a quienes colaboraron con la organización de las *III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* y con la publicación de este volumen: la **Universidad Nacional de Mar del Plata**, en especial al Secretario de Coordinación, Gerardo Portela, a la **Agremiación Docente Universitaria Marplatense (A.D.U.M)**, sedes de las jornadas, y a la **Cátedra de Filosofía Moderna** que, desde hace tiempo constituye el marco académico en el que nos desempeñamos como investigadores y docentes: la Dra. Graciela Fernández, Titular de la cátedra, la Dra. Susana Violante, el Prof. Leandro Catoggio, el Lic. Eduardo Assalone, Natalia Tripodi, Elías Bravo y Nahuel Charri. Va para ellos un sincero agradecimiento.

Romina Pulley & Nicolás Martínez Sáez

Mar del Plata, diciembre de 2012

Presentación

Graciela Fernández

Homenaje a J.J. Rousseau, a 300 años de su nacimiento

Et toujours l'épine est sous la rose

Rousseau determina en la conciencia moderna -- antropológica, filosófica, política y de la educación-- distintos puntos en direcciones opuestas. Su fuerza va más allá de sus escritos, de su prolija hermenéutica y de su biografía confesional de pasiones y de desventuras. Siempre, en cada una de esas direcciones, destaca el oficio de vivir, la fascinación por lo humano, la condición salvajemente particular, y al mismo tiempo, universalmente socialista.

Etnología, literatura, poesía, música, botánica, por no mencionar política y educación, impregnan sus páginas. Pareciera una exageración lo vasto de sus investigaciones. En todas ellas, el genio es Rousseau, su persona, nunca meramente sus objetivaciones. En música, es quizás un tímido conservador; en narrativa, no es Cervantes; en botánica, no es Linneo; en teatro, no es Shakespeare. La genialidad es él, único y a la vez un canto a nuestra especie, que desaparecerá como todas las otras. Un huérfano, atravesado por sus propias penurias, sus períodos paranoicos, se mantiene fresco hasta los años de su última decadencia.

Vivir no consiste en respirar, sino saber hacer uso de nuestros órganos, de nuestros sentidos, de nuestras facultades, de todas las partes de nosotros mismos que dan el sentimiento de nuestra existencia. El hombre que más ha vivido no es el que tiene más años, sino el que más aprovechó la vida. Uno que murió al nacer se le enterró a los cien años; mejor le hubiera sido morir en su juventud si por lo menos hubiera vivido hasta este tiempo. Toda nuestra sabiduría consiste en preocupaciones serviles; todos nuestros usos no son otra cosa que sujeción, tormento y violencia. El hombre civilizado nace, vive y muere en la esclavitud. Cuando nace se le cose en una

envoltura; cuando muere se le mete en un ataúd, y en tanto que él conserva la figura humana vive encadenado por nuestras instituciones.

Emilio, o De la educación

Turbulento, apasionado, caprichoso, impúdico, pecador, sentimental, crítico de las instituciones, amante infatigable, gozador confeso, sin embargo, agita – como Kant— un alma protestante, no contaminada. Rousseau es capaz de confesar, públicamente, lo que el común de las personas callan. Pecados, bajezas, perversiones, caídas, éxtasis; gana con eso el afecto entrañable del lector. En sus últimos años, viejo, piensa escribir a París: quién conoce aquella antigua cantinela de nodriza, esos versos que decían *Et toujours l'épine est sous la rose*. Esa es la vida de Jean Jacques, rosas y espinas, muchas espinas. ¡Ah, señoritas Lambercier! ¡Cúidense de maestras severas!

“pues pueden producir efectos muy contrarios a los buscados”

Sexo con las mujeres dominantes; sentimiento con la ternura, rencor, mucho rencor contra las instituciones, odio al orden establecido; su fórmula es, siempre, su potencial subversivo, su propia actividad revolucionaria, extendida más allá en las ideas igualitarias y precursoras. Nunca una sociedad igualitaria *no niveladora*; siempre el rechazo de una democracia abstracta.

Escribe Silvana Carozzi:

“Rousseau es un juvenilista; un bucólico contra la aristocracia, un panegirista de la existencia simple del pueblo, y un crítico de la erudición puesta al servicio de la frivolidad de las reuniones de salón. Ese mensaje estaba destinado a una inmensa recepción.”

Elijo, pues, cerrar más de una centuria de escritos jalonados en homenaje a Rousseau. Al mismo tiempo, deseo homenajear nuestras Jornadas, siempre en la confianza de sus escritos, haciendo mía, juntos y juntas, mi manifiesto:

Qué significa “Ser rousseanuniana”: más allá de los límites de la Academia

1. La libertad y la igualdad es lo primero. Si se elimina la libertad, se elimina al ser humano. Si se elimina la justicia, también.
2. La primera forma de la libertad es la crítica de las instituciones.
3. Cuando se menciona el nombre de “Rousseau” alguien, en el Servicio de Inteligencia del Estado, toma nota o se pone alerta.
4. El estado humano salvaje no es, principalmente, virginidad o fuerza: es sentimiento.
5. La sexualidad humana no es un mecanismo de reproducción. Deviene de una compleja puesta en marcha de los sentimientos. Sexualidad y sentimientos están por encima de la Razón.
6. El estado humano es un estado paradójal que cesa con la muerte.
7. No se “es” algo determinado, como una cosa, o una profesión. La primera tarea de un maestro o maestra, o de unos padres, es introducir al niño y la niña en el oficio de vivir.
8. El ser humano es inestable, es desequilibrado, es difícil.
9. La sensatez es un logro. Pero ¡cuidado con la sensatez! Hay personas sensatas que creen estar vivas. Sin embargo, murieron hace mucho tiempo.
10. El amor de sí no es amor propio: los frutos de la tierra son de todos y la tierra no es de nadie.

Graciela Fernández,

Mar del Plata, 27-28 de Septiembre de 2012

Gustavo Agüero (UNC):
La comprensión en *El Ensayo Sobre el Entendimiento Humano* de John Locke

Cuando un hombre se dirige a otro es para que este le entienda.
John Locke

¿Cuál fue el propósito de John Locke al escribir el *Ensayo sobre el entendimiento humano* en aquel invierno de 1671?¹ Como muchos otros filósofos del siglo xvii Locke informa que su intención es la de “investigar acerca del origen, alcance y certidumbre del conocimiento humano”, es decir, ocuparse de la tarea epistemológica, la disciplina moderna consagrada a dar una respuesta firme al escepticismo.² Esta es la tarea a la que se ve conducido una vez que se ha embarcado en la tarea de elaborar los fundamentos para contrarrestar las consecuencias de la secularización del pensamiento moral.³

De manera inevitable Locke hereda el contexto de discusión anti-escéptica en el cual Descartes elabora su metafísica del ‘espacio interior’, por tanto edifica también su sistema sobre las mismas bases sobre las que se construyó la mente moderna, asumiendo compromisos que derivarían en muy similares dificultades; sin embargo, también fue propósito y logro parcial de su reflexión superar aquellas dificultades rompiendo con algunos principios asumidos por el autor del *Discurso del Método*. Si bien Locke, motivado por los desarrollos en la filosofía natural, introduce novedosas variantes en el desarrollo de lo que sería quizás la primera versión de una epistemología naturalizada, o una ‘fisiología del entendimiento’, como lo describió Kant. Pero también es cierto que la empresa que buscaba establecer el alcance de nuestra comprensión va tiñendo de manera paulatina sus conceptos epistemológico-naturalistas en otros de tono semántico e intencional, e incluso pragmático. Es el propio autor el que advierte al final del Libro II la situación a la que se ve llevado en su reflexión:

(...) al examinar más detenidamente este asunto [del conocimiento] he observado que existe una conexión tan grande entre las ideas y las

¹ La primera publicación, de las cuatro en vida de su autor, es de 1690.

² *Cf.* Rorty, (1989), pág. 135.

³ En la Introducción al *Ensayo* Locke afirma que se declararía satisfecho si, como fruto de su trabajo, obtiene un conjunto de normas con las que dirigir la conducta humana en esta vida y lograr felicidad.

palabras, (...) que resulta imposible hablar con claridad y distinción sobre nuestro conocimiento, *que consiste todo en proposiciones*, sin primero considerar la naturaleza, el uso y la significación del lenguaje.⁴ (las cursivas mías)

No sin razón el reconocido especialista Norman Kretzmann llegó a decir que el libro III del *Ensayo* titulado “De las palabras” es el primer tratado moderno dedicado específicamente a problemas de la filosofía del lenguaje.⁵

Nos interesa ocuparnos aquí del problema de la comprensión en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, es decir, del modo en que John Locke da cuenta del significado en el marco de lo que pretende ser una epistemología naturalista. Esta tarea nos llevará a ocuparnos de la manera en la que se trata el significado, y consecuentemente a enfocarnos en la relación entre ideas y palabras. Hemos de asumir el axioma según el cual una explicación del significado es una de las condiciones necesarias para dar cuenta de la comunicación lingüística, el ámbito en el que la comprensión tiene lugar. Consideramos que este estudio puede tener relevancia para examinar algunas de las discusiones contemporáneas acerca del problema que enfrentan muchas de las estrategias de naturalización del vocabulario epistémico y mental.

En segundo lugar, y como corolario del análisis previo se considera la hipótesis que el principal déficit de la epistemología naturalista de Locke se halla en su herencia cartesiana, déficit que, como veremos, se patentiza en los usos del concepto *idea*, el cual queda finalmente expuesto a una manifiesta anfibología.

Por último, y como otro resultado del estudio anterior se sugiere una línea de investigación que Locke no aborda decididamente pero que está presente a lo largo de su trabajo y que podría haber resultado más plausible para su proyecto de dar cuenta de nuestro entendimiento.

⁴ Locke, (1956) Libro II, Cap. 33, 19. Esto es algo que el autor ya había anticipado en el *Abstract*, (1999) Lib. III, pág. 27, publicado entre 1687 y 1688, dos años antes del *Ensayo*.

⁵ Como lo informa correctamente Kretzmann “la investigación semántica en la Edad Media y el Renacimiento han estado íntimamente asociadas a la lógica y la gramática”; *Cfr.* Kretzmann, (1968), pág. 175.

De las ideas

Bueno, ya todos sabemos esto: Dios no le ha regalado a la mente humana ningún conocimiento, todo tiene que ser adquirido por experiencia a lo largo de la vida. Esto es lo que puede leerse en uno de los pasajes que abre el primer Libro del *Ensayo*:

Dios dotó [al hombre] de la vista y del poder de recibir sensaciones, por medio de los ojos, a partir de los objetos externos⁶.

Todo lo que llega a la mente proviene en su origen de fuentes que son exteriores a la misma y que se abren paso a través de los sentidos, es decir, las sensaciones aportan la ‘materia prima’ de todo nuestro conocimiento. En el núcleo de la epistemología lockeana se encuentra el concepto *idea*, entendiéndolo por esto, al menos en principio, una cierta entidad de naturaleza mental, pero que posee tanto el estatuto de creencia como el de sensación.⁷

Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo idea; en cuanto al poder de producir cualquier idea en la mente, lo llamo cualidad del objeto en que reside ese poder.⁸

Las ideas cumplen, por una parte, la función crucial de vincular la mente con el mundo por lo cual en el contexto del *Ensayo* se postulan con la pretensión de otorgar carácter legítimamente representativo a nuestro conocimiento, lo que se lograría en la medida en que las ideas revelen un vínculo directo con el mundo exterior, esto es, con la fuente originaria de todo aquello que llega a la mente. Pero por otra parte las ideas desempeñan un papel imprescindible en la comunicación, puesto que las ideas son condición necesaria para el uso significativo del lenguaje.

⁶ Locke, J. *Ensayo*, Libro I, cap. I, 1.

⁷ Rorty, (1989), p.132.

⁸ Locke, (1956), Libro II, cap. VIII, 8.

Veamos más detenidamente la situación. Locke no desconoce que en el empleo corriente del lenguaje existen dos supuestos que deberá admitir en su investigación, aun cuando no siempre deban considerarse como verdaderos:

Primero, que las palabras son signos de las ideas, en el sentido en que las palabras expresadas indican lo que alguien tiene en mente.

Segundo, para que la comunicación sea posible un individuo no solo debe tener en la mente las ideas, sino que debe haber aprendido a usar las palabras para hablar acerca de las cosas.

Locke, como lo habían hecho sus antecesores Ockham y Descartes, supuso que el órgano de conocimiento, por su propio mecanismo causal, no tiene acceso a las cosas mismas sino solo a sus efectos causales en los sentidos y en último término, en la consciencia; en virtud de lo cual, el conocimiento no puede pensarse como un ajuste entre lo que hay en la mente y lo que hay en el mundo.

Es sabido que en sus comienzos la epistemología empirista del siglo xvii entendió que la manera más adecuada de dar una respuesta al escepticismo debía ser en términos naturalistas, en términos del funcionamiento del organismo; se pensó así que dar cuenta del origen causal de los contenidos de la mente (que no es lo mismo que dar cuenta de nuestras creencias) era la mejor manera de legitimar los contenidos del pensamiento. De este modo el conocimiento pensado en términos representacionales tenía como premisa la concordancia entre lo que hay en la mente y lo que hay fuera de ella. En el *Ensayo* se hace explícita, de distintas maneras, la tesis según la cual las ideas concuerdan con las cosas en la medida en que se supone que tienen en las cosas su origen causal. Locke, como lo hicieron otros filósofos modernos, pensó al conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, y no entre un sujeto y una proposición.⁹ Esto es lo que lleva a finalmente Locke a ser víctima, al igual que Descartes, de la confusión o en todo caso de la identificación de dos conceptos de *idea*, una como el objeto de la consciencia y otra como la consciencia del objeto, un detalle sobre la subjetividad que no se le pasaría por alto a Kant.¹⁰

En función de esto Locke define el conocimiento como el acto del entendimiento que consiste en “la percepción del acuerdo y la conexión, o del desacuerdo y el rechazo

⁹ Sigo en esta línea de análisis a Rorty, R. *Op.cit.* pág. 136.

¹⁰ Este defecto del modelo mental cartesiano lo señaló Kant al hacer referencia a la confusión entre una sucesión de aprehensiones y la aprehensión de una sucesión.

entre cualesquiera de nuestras ideas”.¹¹ En este sentido idea es “todo aquello que es el objeto inmediato de percepción”, aquello que se imprime en la mente como las huellas dejadas en la arena por el paso de un hombre. Locke, al igual que otros filósofos del siglo xvii, no entendía al conocimiento como creencia verdadera justificada debido a que no pensaban que el conocimiento fuera una relación entre un individuo y una proposición, sino un estado psicológico definido como una relación entre un individuo y una entidad. En lo cual se evidencia que Locke estaba haciendo, como dice Rorty (p.138), difíciles equilibrios entre el conocimiento como objeto y el conocimiento como juicio sobre el objeto” y es precisamente este juego el que lo conduce inevitablemente a tratar a las ideas como un objeto o estado del cerebro y a la vez como un objeto o estado de la mente.

De los significados

Por otra parte, las ideas cumplen también una función más que relevante en la comunicación en tanto hacen posible la comprensión del habla, sea en el papel de hablante como en el de oyente. En el *Ensayo* se considera al lenguaje como el medio por el cual es posible hacer público lo que es privado, y lo privado es precisamente el contenido del pensamiento, las ideas.

Las ideas que se hallan en la mente de cada hombre están tan completamente fuera de la vista de los otros que los hombres no podrían haber tenido ninguna comunicación de sus pensamientos sin algún signo de sus ideas.¹²

Locke sintetiza de esta manera el papel insustituible que desempeña el lenguaje en la comunicación humana, pero también señala la relevancia y el soporte de las ideas para otorgar significado a las palabras (ya que estas no lo tienen por sí mismas ni tampoco por su uso corriente):

Al ser [las palabras] empleadas para expresar lo que uno piensa, no pueden hacerse signos de ideas que no se tienen, ya que sería hacerlas signos de nada.¹³

¹¹ Locke, J., *Ensayo*, Libro IV, cap. I, 2. Acuerdo o conexión entre nuestras ideas es lo más que puede pedírsele a un modelo epistemológico de corte representacionista.

¹² Locke, J., *Compendio*, pág. 28.

¹³ Locke, J., *Ensayo*, Libro III, cap. II, 2.

Ambos textos respaldan también la tesis, explícita en el *Ensayo*, según la cual lo que se comprende no son las ideas sino las palabras de otro, lo cual supone estar en posesión de las mismas ideas, es decir, supone asignar a las palabras los mismos significados. Por tanto vemos que es lo que motiva a Locke al dedicar el Libro III del *Ensayo* a la relación entre ideas y palabras.

A partir de esto comienza a resultar evidente que la comprensión humana se explica en parte por relación a la posesión de ideas –hablante y oyente comparten las mismas ideas en la comunicación, pero también por relación a la posesión del lenguaje – hablante y oyente unen las mismas palabras a las mismas ideas, es decir, comparten los significados que asignan a sus palabras.

Vayamos ahora a la cuestión fundamental: ¿Qué quiere decir Locke al afirmar que las palabras significan ideas? Esto no puede querer decir que nuestro discurso no es acerca de cosas y situaciones sino solo acerca de nuestras ideas de ellas. La parquedad del texto de Locke sobre este tema ha llegado a ganar cierta fama entre los comentaristas, de hecho, él dice que las palabras son signos, marcas, o nombres de, o corresponden a ideas.¹⁴

[las palabras...] significan las cosas solo en la medida en que las ideas
que están en la mente concuerdan con ellas.¹⁵

Es difícil encontrar elementos que permitan respaldar una interpretación idealista como la propuesta por John S. Mill según la cual las palabras refieren a ideas, de modo que nuestro discurso no es acerca de cosas sino de nuestras ideas. Dicha propuesta parece a todas luces absurda. Por otra parte, no podemos tampoco manifestar nuestro pleno acuerdo con la influyente lectura propuesta por Norman Kretzmann,¹⁶ que respondiendo a lecturas idealistas sostiene que las palabras significan *inmediatamente* ideas, aquello que está en la mente del hablante pero, de modo *mediato*, objetos en el mundo. Esta interpretación parece forzar las cosas para que las palabras cumplan una función que Locke no les atribuye.

Locke entiende que al usar las palabras hablamos acerca de cosas (y no de ideas) pero también es cierto que las palabras mismas no se refieren a las cosas, como se hace

¹⁴ Cfr. Kretzmann, N., 1968.

¹⁵ Locke, J., *Ensayo*, Libro III, cap. II, 2.

¹⁶ Kretzmann, (1968).

explícito en el *Ensayo*. Desde mi perspectiva el texto de Locke se interpreta hasta cierto punto de manera adecuada siguiendo la lectura propuesta por Kretzmann, sin embargo creo que no puede decirse que las palabras signifiquen de modo *mediato*, objetos en el mundo. Veamos el texto de Locke,

(...) como los hombres no quisieran que se pensara que hablan tan sólo a partir de sus propias imaginaciones, sino de las cosas tal como son en la realidad, imaginan por ello frecuentemente que sus palabras también significan la realidad de las cosas¹⁷.

Claramente dice Locke que se trata de un efecto de nuestra imaginación, las palabras, en tanto signos (sonidos) contruidos artificial y convencionalmente para dar cuenta de nuestras ideas no pueden vincularse con las cosas.

Veamos otro texto según el cual nuestras palabras no son acerca de nada si al hablar no disponemos de los conceptos que les dan significado.

Pero, cualesquiera que sean las consecuencias del uso diferente que el hombre haga de las palabras, bien con respecto a su significado general, bien respecto al sentido particular de la persona a quien las dirige, una cosa es cierta: que su significación, en el uso que se hace de ellas, está limitada a sus ideas, y no pueden ser signos de ninguna otra cosa.

Las palabras cobran vida solo si son signos de ideas en la mente del hablante o del oyente, y cuando las ideas están en su lugar entonces nuestro discurso es acerca de “las cosas tal como son en realidad”. De hecho nadie que afirme ‘Sócrates no bebió la cicuta’ podría excusarse diciendo que sus palabras no son acerca de Sócrates sino solo acerca de la idea Sócrates. Sin embargo, el efecto de la imaginación según el cual hablamos de cosas reales no es solo un producto de nuestra fantasía, ciertamente hablamos acerca de “las cosas tal como son en realidad” cuando poseemos las ideas correspondientes.

El trasfondo cartesiano de la reflexión lockeana impone necesariamente aceptar una relación dependencia asimétrica entre mente y lenguaje, esto es, las ideas no necesitan de las palabras como estas de aquellas. Pero también cabe reconocer que en el contexto de la teoría del significado del *Ensayo* la comprensión se da sólo en el contexto lingüístico de la comunicación humana, ya que cuando se ponen en línea palabras e ideas, hablamos acerca de las cosas.

¹⁷ Locke, J., *Ensayo*, Libro III, cap. II, 5.

Evaluación final

El *Ensayo* es uno de los libros más influyentes de la historia de la filosofía, no siempre se señala a qué se debe tal repercusión. Locke pretendió dar cuenta de un aspecto central de la racionalidad humana en términos naturalistas, quiso explicar cómo es posible comprender partiendo de la actividad de los mecanismos sensoriales, y con esto pretendió establecer cuál es el aporte del mundo y cuál el de la actividad de nuestra mente en el conocimiento. No obstante, no pudo escapar a la encrucijada que le planteó el modelo cartesiano de la mente y debió reconocerle al lenguaje no solo su papel en la comunicación del pensamiento sino también en la actividad sintética de elaborarlo (aunque esto es algo que no he desarrollado en este trabajo).

Por último, una línea de investigación sobre el lenguaje que no se profundiza en el *Ensayo* se vincula al modo en que las palabras llegan a provocar las ideas de los objetos, al igual que lo hacen las impresiones; dice el autor,

(Las palabras) al ser los signos de las ideas de los hombres, y por este motivo los instrumentos de los cuales se valen para comunicar sus concepciones, (...) sucede que, por el uso constante, llegan a establecer cierta conexión entre los sonidos y las ideas que significan, de tal manera que los nombres, apenas oídos, provocan casi inmediatamente ciertas ideas, como si, en efecto, hubieran operado sobre nuestros sentidos los mismos objetos que las provocan.

En este sugerente pasaje Locke observa un rasgo pragmático del lenguaje que contrasta una vez más con el enfoque psicologista en el que se enmarca, sin embargo, esta clase de sugerencias tanto semánticas como pragmáticas reaparecen una y otra vez, dejando en el lector la ligera sensación que Locke no hubiera sabido cómo responderlas ni ajustarlas a los términos de su consagrada epistemología naturalista.

Bibliografía

- Bennett, J.** (1988) Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales; UNAM, México.
Khan, G. (1987) "Locke's theory of signification"; *Indian Philosophical Quarterly*, Vol. xiv, N° 2.

- Kretzmann, N.** (1968) "The Main Thesis of Locke's Semantic Theory". *Philosophical Review*, Vol. 77, N° 2.
- Kretzmann, N.** (1956) "Empiricism and Theory of Meaning"; *The Philosophical Quarterly* Vol. 6, No. 24
- Locke, J.** (1956) *Ensayo sobre el entendimiento humano*; Ed. Fondo de Cultura Económica; México – Bs.As. Trad. Edmundo O'Gorman.
- Locke, J.** (1999) *Compendio del Ensayo sobre el Entendimiento Humano*; Ed. Técnos, Madrid.
- Melendo, T.** (1978) *John Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano*; Ed. Magisterio Español, Madrid.
- Ott, W.** (2002) "Locke and signification"; *Journal of Philosophical Research*, Volume 27,
- Ott, W.** (2004) *Locke's Philosophy of language*; Cambridge University Press.
- Ott, W.** (2008) "Locke on Language"; *Philosophy Compass* 3/2, Blackwell Publishing Ltd.
- Rorty, R.** (1989) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; Cátedra, Madrid.

Lisandro Aguirre (UNL):

El escepticismo en Hume y Rousseau. Un camino hacia la naturaleza

...El descubrimiento pirrónico reside en haber advertido que al renunciar a conducir su vida según una filosofía se la puede guiar según la naturaleza. El pirrónico ha dejado de juzgar, de filosofar: en ese momento recupera la *Phýsis* y descubre el máximo de la felicidad (o ausencia de desdicha) que le es dado alcanzar a los mortales.»¹

Ezequiel de Olaso, *Escepticismo e ilustración. La crisis pirrónica de Hume a Rousseau*.

Además de la cercanía entre las fechas de sus nacimientos, Hume y Rousseau compartieron también cercanías conceptuales. En efecto, la intención de destronar a la razón de su viejo pedestal constituyó en medio del contexto ilustrado una de las apuestas más audaces compartida por estos dos grandes autores. Detrás de ese objetivo, ambos pensadores también coincidieron respecto del papel central que había que adjudicarle a los sentimientos en el plano práctico de la vida, mostrando así la subordinación o inferioridad de la razón. Desde interpretaciones diversas, tanto el escocés como el ginebrino encontraron en el escepticismo la actitud clave que conducía directa o indirectamente al cumplimiento de tales objetivos.

El presente trabajo se divide en tres partes. La primera parte está encaminada a mostrar de qué modo el escepticismo pirrónico se configura *inconscientemente* en el camino que lleva a Hume a la naturaleza, interpretando así que se resuelve el problema planteado por las interminables incertidumbres del escepticismo extremo. En la segunda parte, analizamos el caso del *Vicario Saboyano*, personaje fantástico a través del cual se expresa Rousseau respecto de cierta clase de escepticismo, el que, a los ojos de Olaso por ejemplo,

¹ OLASO, Ezequiel de (1981): *Escepticismo e ilustración. La crisis pirrónica de Hume a Rousseau*, Venezuela, Universidad de Carabobo, p. 66. Las cursivas son nuestras.

constituye la “consumación en los tiempos modernos” de la búsqueda pirrónica auténtica.² Por fin, en la última parte, evaluamos hasta qué punto puede sostenerse que tanto Hume como Rousseau siguieron de modo genuino la actitud pirrónica de los antiguos en su búsqueda de la naturaleza, ignorándolo por completo.

Hume: pirronismo “inconsciente” y naturaleza

Es claro que para Hume el más crudo escepticismo que arremete contra los sentidos y la razón es inocuo frente a las impresiones, las pasiones, las creencias, e incluso las distracciones sociales como una cena o una partida de back-gammon con amigos. El final de la Parte IV del Libro I del *Tratado* es elocuente al respecto: la cura a través de la naturaleza ya se presenta en esta temprana obra como la superación de la razón que al indagar todo se vuelve *peligrosamente* pirrónica. La misma tesis es reformulada en el Libro II cuando Hume se refiere a la esclavitud de la razón (*slave passage* de la Parte III) y unas páginas más adelante al afirmar la existencia de ciertos instintos implantados originalmente en la naturaleza humana. En otras obras (*Resumen, Disertación, EHU, EM, Diálogos* póstumos) Hume reafirma la fuerza salvadora de la naturaleza frente a las amenazas de una razón escéptica, utilizando en ciertas ocasiones el mismo lenguaje y en otras un lenguaje innovador.

En efecto, el joven Hume parece haber sido consciente del fuerte lazo que une escepticismo y naturaleza (*phýsis*). Al final de Libro I del *Tratado*, luego de la crisis escéptica más desconsoladora que padece el filósofo no sin cierta angustia sincera, manifiesta lo siguiente: “Puedo aceptar, incluso debo aceptar la corriente de la naturaleza, y someter a ella mis sentidos y mi entendimiento. Y es en esta sumisión ciega donde nuestro a la perfección mi disposición y principios escépticos”.³ Estimamos que aquí Hume no se está refiriendo al escepticismo extremo o total que es descrito como una enfermedad incurable al comienzo del Libro I *Tratado*⁴, sino a la actitud que en su obra *Investigación sobre el conocimiento humano* de 1748 denominará “escepticismo mitigado” o

² OLASO, Ezequiel de (1981), p. 67.

³ HUME, David (1992): *Tratado de la naturaleza humana*, edición de Félix Duque, Madrid, Tecnos, p. 378. En adelante nos referiremos a esta obra bajo la sigla *THN* y citaremos sólo las páginas de la edición castellana de Duque.

⁴ “[la] duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que tiene que acecharnos en todo momento, por más que la ahuyentemos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres por completo de ella” (*THN*, p. 314).

“filosofía académica”.⁵ Más allá de esta precisión, lo cierto es que en Hume el escepticismo, cuando no es visto como algo negativo o patológico, tal como lo concebía Jean Pierre Crousaz⁶, tiene un nexo férreo con la naturaleza.

En cambio, cuando el escepticismo es equiparado al pirronismo las cosas cambian. En efecto, en el *Resumen*, obra cercana al *Tratado* (1740), Hume contraponen explícitamente a la fortaleza de la naturaleza el pirronismo: “La filosofía nos volvería completamente *pirrónicos* si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para ello.”⁷ Más tarde, Hume defiende casi con idénticos términos la fuerza de la naturaleza cuando en la Sección XII de la primera *Investigación* dirige el anatema contra los llamados pirrónicos: “La naturaleza es siempre demasiado fuerte para la teoría.”⁸

A través de los pasajes citados y de otros similares podemos ver claramente que la sumisión a la corriente de la naturaleza significa en Hume dejar la teoría a un lado, abandonar el afán de dar argumentos o razones, en fin, suspender el juicio, y luego dejarse llevar por las impresiones, las pasiones, en fin, las creencias naturales, esto es, las creencias que se nos imponen como los sentimientos sin razones o fundamentos. Por un lado, Hume cree que esto es incompatible con el pirronismo tal como él lo interpretaba. Pero, por otro lado, advierte que hay un vínculo estrecho e íntimo entre la fuerza de la naturaleza y cierta clase aceptable de escepticismo. No es causal ni arbitrario que así sea, ya que el escepticismo nos lleva a tomar conciencia que las razones que dan fundamento a las distintas opiniones no convencen, sino que en todo caso lo que convence está determinado por otros factores, no racionales, naturales.

⁵ “ciertamente hay una especie más moderada de escepticismo o la filosofía *académica*, que puede ser a la vez duradera y útil y que puede, en parte, ser el resultado de este pirronismo o escepticismo *excesivo*, cuando el sentido común y la reflexión, en alguna medida, corrigen sus dudas imprecisas.” (HUME, David (1992): *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta, Barcelona, Alianza, p. 188. En adelante nos referiremos respectivamente a estas obras bajo las siglas *EHU*).

⁶ En efecto, tanto Popkin como Paganini sugirieron que había sido decisiva en la interpretación humeana del pirronismo la influencia de la concepción de Jean-Pierre Crousaz, según la cual el pirronismo configuraría una verdadera enfermedad (Cf. POPKIN, Richard (1989): *The High Road to Pyrrhonism*, edited by Watson, J. y Force, G., Indianapolis, Hackett Publishing., p. 141; PAGANINI, Gianni (2011) “Dalla polémica alla storia. L’immagine dello scettico tra Bayle, Crousaz e Hume”, en HERMANIN, Camila y SIMONUTTI, Luisa: *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, Firenze, Olschki, Vol. 1, pp. 140 y 145)

⁷ HUME, David (1992): *Resumen del tratado de la naturaleza humana*, estudio introductorio, edición bilingüe y glosario de José Luis Tasset, Barcelona, Libros de Er, p. 143. En adelante nos referiremos a esta obra bajo la palabra *Resumen*.

⁸ *EHU*, p. 187.

Rousseau: escepticismo “involuntario” y naturaleza

En la *Profesión de fe del Vicario Saboyano* podemos distinguir, al menos, tres niveles de análisis en torno al escepticismo: en primer lugar, una crítica a cierto escepticismo exagerado; en segundo lugar, una defensa de un escepticismo de índole académica y, por último, una apelación directa a la naturaleza que, según creemos, implica el retorno a la actitud original del pirronismo antiguo. Comencemos, pues, por el primer nivel.

En efecto, encontramos, por un lado, una mirada prejuiciosa del escéptico similar a la visión negativa con que Hume concibe a los pirrónicos. Por lo menos, eso parece reflejarse en la primera parte de la *Profesión*, en donde el Vicario saboyano sostiene que los escépticos “no existen” o son los hombres “más desgraciados entre todos los hombres” en razón de que dudan y no creen en nada.⁹ Describe además el escepticismo como un “estado inquietante y penoso”, “demasiado violento para el espíritu humano” en el que éste no puede resistir durante mucho tiempo porque implica vivir en un estado de vacilación y ansiedad constantes del que no se puede extraer otra cosa que “incertidumbre, oscuridad y contradicciones”.¹⁰ Creemos que allí Rousseau, influenciado por el contexto histórico del mismo modo que Hume, retoma la imagen moderna del escéptico extravagante o patológico que en su exceso de dudas incluye también la conducta de la vida ordinaria, cayendo de este modo en un error histórico compartido.¹¹

En un segundo nivel, sin embargo, advertimos que el Vicario asume una inclinación positiva y explícita a favor de cierta clase de escepticismo. En efecto, cuando el Vicario, desencantado por la lectura de los filósofos, parece retirarse de la discusión filosófica e instalarse en una suerte de *epoché*, paradójicamente propone un criterio a todas luces académico al manifestar: “Me dije: Las objeciones insolubles son comunes a todos porque el espíritu del hombre es demasiado reducido para resolverlas; por tanto no

⁹ ROUSSEAU, Jean Jacques (2007): *Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*, introducción, traducción y notas de A. Pintor Ramos, Madrid, Trotta, p. 76.

¹⁰ ROUSSEAU, Jean Jacques (2007), pp. 76-75.

¹¹ La caracterización moderna del escepticismo como un estado extravagante o patológico aparece en varios autores de la modernidad. Ya hemos señalado que Popkin y Paganini sugirieron que Jean-Pierre Crousaz había sido decisivo en la interpretación del pirronismo hecha por Hume. Sin embargo, creemos que es poco menos que imposible determinar con exactitud a quién se debe la influencia más decisiva tanto en Hume como en Rousseau. En Descartes, por ejemplo, aparece tal imagen en las Respuestas a las *Quintas Objeciones* y también en la Parte III del *Discurso del Método*. Entre otros, Francis Bacon describe de modo similar al escéptico en el aforismo 67 del *Novum Organum* y también lo hace Shaftesbury a través de Philoclès, el personaje escéptico académico del diálogo *The Moralists, A Philosophical Rhapsody* (cf. ZIMMERMANN, F (2010): *Hume e o Ceticismo Moderno*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade São Paulo, p. 182 y OLSHEWSKY, Thomas (1991): “The Classical Roots of Hume’s Skepticism”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, N° 2, April, p. 280).

prueban contra ninguno de modo preferente; pero ¿qué diferencia entre las pruebas directas! ¿Acaso el que explica todo no debe ser preferido cuando no tiene mayores dificultades que los demás?”¹²

Partiendo así de la idea de que hay “diversos grados de verosimilitud y que el asentimiento interior se otorgaba o se negaba en diversos grados”¹³, el Vicario descubre una “regla fácil y sencilla” que le servirá de criterio para seleccionar opiniones o conocimientos. Tal criterio consiste, al decir del Vicario, en “admitir como evidentes todos aquellos [conocimientos] a los que, en la sinceridad de mi corazón, no pueda rehusar mi consentimiento.”¹⁴ En oposición al materialismo dogmático, su apuesta es en favor de una metafísica espiritualista que será aceptada, no tanto por su valor de verdad, sino por el sentido que ofrece.¹⁵ Utilizando el mismo criterio, el Vicario postula como opiniones presumiblemente verdaderas las creencias relativas a la inmortalidad del alma, aunque es consciente de que lo contrario puede ser lógicamente probado.¹⁶

Finalmente, en un tercer y último nivel de análisis, al dedicar su atención a las reglas del obrar, el Vicario siente que debe abandonar el sendero de la probabilidad académica y apoyarse en un terreno supuestamente más firme como es, según sus propias palabras, el “fondo de mi corazón” en donde la naturaleza ha escrito tales reglas bajo “caracteres imborrables”.¹⁷ Ahora bien, el Vicario no desvincula, como veremos, este hallazgo natural de las leyes éticas en su corazón del escepticismo que califica de “involuntario”, un clase de escepticismo en la que ha permanecido, pues “tal escepticismo no es –como sugiere el propio Vicario– penoso, porque no se extiende a los puntos esenciales de la práctica y me encuentro muy seguro acerca de los principios de mis deberes”.¹⁸ La naturaleza se hace escuchar así en la conciencia, pero “los actos de la

¹² ROUSSEAU, Jean Jacques (2007), p. 78.

¹³ ROUSSEAU, Jean Jacques (2007), p. 77.

¹⁴ ROUSSEAU, Jean Jacques (2007), p. 78.

¹⁵ En relación con el “primer principio” según el cual “una voluntad mueve el universo y anima a la naturaleza”, el Vicario reconoce que es “oscuro ciertamente; pero, después de todo, tiene un sentido y no hay en él nada que repugne a la razón ni a la observación” (ROUSSEAU, Jean Jacques (2007), p. 85). Olaso explica acertadamente que, a fin de sostener su propia posición respecto de los tres dogmas, el Vicario recurre a una “filosofía tópica que tiene conciencia de su debilidad y de los límites de nuestro conocimiento” (OLASO, Ezequiel de (1981), p. 71).

¹⁶ Dice el Vicario: “...concibo cómo el cuerpo se utiliza y se destruye por la división de las partes; pero no puedo concebir una destrucción similar del ser pensante y, al no imaginar cómo puede morir, presume que no muere. Puesto que tal presunción me consuela y no contiene nada contrario a la razón, ¿por qué iba a temer entregarme a ella?” (ROUSSEAU, Jean Jacques (2007), p. 98.)

¹⁷ ROUSSEAU, Jean Jacques (2007), p. 101.

¹⁸ ROUSSEAU, Jean Jacques (2007), p. 133.

conciencia no son juicios sino sentimientos”.¹⁹ Y, como había aclarado antes, “sentir y juzgar no son la misma cosa”.²⁰ Al no constituir juicios en sentido estricto, resulta comprensible por qué el Vicario ve como compatible la voz de la conciencia y el “escepticismo involuntario”. No obstante, como su contemporáneo escocés, Rousseau no puede advertir por similares motivos históricos que ese escepticismo se asemeja notablemente al pirronismo antiguo.

Pirronismo antiguo y pirronismo moderno

Los filósofos modernos creyeron, por lo general, que el retorno a la naturaleza y la obtención de la paz era inalcanzable a través del escepticismo, salvo algunos casos aislados. Hume y Rousseau fueron dos casos ejemplares que rescataron, al menos parcialmente, de la tergiversación histórica²¹ el sentido originario del escepticismo al descubrir la conexión especial que lo unía con la naturaleza. Empero, tal vez debido al contexto al que pertenecieron, ninguno de ellos pudo salvar de la distorsión al pirronismo. No pudieron captar por razones contextuales el mensaje central de la actitud suspensiva llamada *epoché*, actitud que implicaba no sólo el abandono de la emisión de juicios voluntarios y racionales sino, a la vez, “una retirada silenciosa hacia lo que hay en nosotros de natural: los impulsos, los instintos, los hábitos”.²² Tal situación lamentable les impidió ver la afinidad existente entre el pirronismo y sus posiciones. Sin ser conscientes del vínculo que los pirrónicos pretendían tener con la naturaleza, el prejuicio histórico prevaleció e hizo imposible que dos de los más grandes filósofos de la modernidad ilustrada comprendieran que en esta antigua actitud estaba la clave precisa para encontrar el rumbo deseado.

Al establecer una comparación directa entre Sexto, Hume y Rousseau, no podemos negar, empero, que sentimos una incómoda sensación; pues frente los rigurosos ojos de un escéptico como Sexto, hubiera sido reprochable la conducta de aquellos que, como Hume y Rousseau, afirman abiertamente el carácter instintivo, innato o inmutable de ciertas

¹⁹ ROUSSEAU, Jean Jacques (2007), p. 106.

²⁰ ROUSSEAU, Jean Jaques (2007), p. 80.

²¹ Ya desde el estoicismo es conocida la objeción por la que se les achacaba a los escépticos antiguos la abolición de la vida (*apraxia*).

²² OLASO, Ezequiel de (1981), p. 78.

pasiones o sentimientos.²³ Tales aserciones los habrían confundido sencillamente con los dogmáticos al transgredir los límites impuestos por la *epoché*.

²³ Cuando Hume se refiere a las pasiones innatas o instintivas, dice explícitamente que “es cierto (...) que existen ciertos deseos tranquilos y tendencias...” (*THN*, p. 564), y también habla en iguales términos cuando se dedica a examinar el carácter humanitario o el sentimiento de humanidad universal y común en todos los hombres. En la Sección Tercera de la segunda *Investigación* Hume afirma: “my innate humanity” y luego en la Sección Novena de esa misma obra: “the sentiment of humanity” (HUME, David (1975): *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the principles of morals*, ed. de L. A. Selby Bigge, third edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, p. 185 y 272) Cerca del final de la Primera Parte de la *Profesión* el Vicario declara: “Entre tantos cultos inhumanos y chocantes, entre esa prodigiosa diversidad de costumbres y caracteres, siempre encontrarás las mismas ideas de justicia y de honradez, siempre las mismas nociones de bien y del mal” (ROUSSEAU, Jean Jaques (2007), p. 104). Y luego, agrega: “Hay, por tanto, en el fondo de las almas un principio innato de justicia y virtud (...), y a ese principio es la que llamo conciencia” (ROUSSEAU, Jean Jaques (2007), p. 105).

Eduardo Álvarez Mosquera (Universidad del Trabajo del Uruguay):
Descartes ¿sueña o está despierto cuando sueña o está despierto?

I. Descartes, el soñante

Descartes fue un caso raro de filósofo; como nadie le hizo jugar un papel extremadamente relevante en su filosofía a las imágenes del sueño. Si no veamos.

Se dice que en la noche que va del 10 al 11 de noviembre de 1619 Descartes tuvo tres sueños que coinciden con el descubrimiento de los fundamentos de la Ciencia Admirable¹. Fueron sueños operativos científica y filosóficamente.

Por lo demás constituyeron material argumentativo. Bastante más adelante, en 1641, con las “Meditaciones Metafísicas”, vuelve sobre lo mismo. Los sueños aparecen ahora como parte de una estrategia racional consciente que le permitiría darle un cierre a la duda sobre el testimonio de los sentidos.

Sueños como revelación y sueños como argumentación, dos caras distintas que han colocado a Descartes fuera de los estándares de la ortodoxia filosófica y en el centro de todas las miradas, las viejas y las nuevas. De ahí que no necesite excusas para hablar aquí del argumento de los sueños de Descartes.

II. Descartes y su concepción del sueño

El primer punto sobre el que trabaja Descartes para elaborar este argumento es el que tiene que ver con la demarcación del mundo de los sueños.

Esto no era arbitrario. Una larga tradición de las imágenes de los sueños había vuelto borrosos sus límites mediante el sencillo expediente de etiquetar al sueño como irracional. La gravedad de esta manera de pensar saltaba a la vista, la irracionalidad del sueño lo emparentaba con la locura, y correlativamente quedaban emparentados los soñantes con los locos. La conclusión salía sola: éste sería un mundo habitado por locos.

¹ Maritain, J., “El sueño de Descartes”, I, p. 9. Quiero consignar aquí que este punto es discutido, y que como lo señala Maritain en ese pasaje, no pocos creen que la correlación entre los sueños de Descartes y el descubrimiento de la Ciencia Admirable es solo obra de la truculenta imaginación de Baillet.

No obstante y según se sabe, esto es algo que de ningún modo Descartes podía aceptar. Luego, como todos sueñan y no todos son locos, los sueños y la locura son diferentes, y no importa aquí si es por los motivos que señala Foucault² o si es por los motivos que argumenta Derrida³.

A partir de aquí, Descartes está obligado a no reconocerle irracionalidad a los sueños y conceder que la tal irracionalidad de que habla la tradición no es otra cosa que un alto grado de autonomía propio del mundo de los sueños.

El problema que tenía Descartes ahora era explicar en qué consistía tal autonomía.

No iba a aceptar que los sueños tienen su origen en sí mismos, pues en tal caso tendría que aceptar que cuando se sueña se crean mundos totalmente distintos al que hay, y por si fuera poco, tendría que explicar cómo en ese caso es posible que se llegue a soñar con algo real. Luego, la tesis obligatoria para Descartes, tal como dice Amuchástegui, será entonces que todo sueño tiene como su única ‘materia prima’ al mundo real⁴.

¿Y dónde está su autonomía? En el modo en que el sueño espontáneamente organiza a esa ‘materia prima’. En algunos sueños los elementos que forman el mundo real están combinados de una manera que difiere del modo en que están combinados en el mundo real; en otros, el modo en que están combinados los elementos del mundo real es el mismo que en el mundo real. Eso es lo que permite diferenciar a los sueños en dos categorías, los sueños inverosímiles y descabellados y los sueños reales.

Y para ilustrarlo, Descartes da un ejemplo hipotético. Dice: podría soñar que vistiendo de andrajos fuera emperador, y esto sería un sueño inverosímil y descabellado.

¿Por qué? Porque si bien en el mundo real hay vestidos andrajosos y hay emperadores, lo que no hay son emperadores vistiendo andrajos.

Muy distinto sería si Descartes hubiera soñado con el emperador vestido a la manera habitual y con un mendigo vestido de andrajos. Ahí se estaría hablando de un sueño real.

² Foucault sostiene que la diferencia está en que mientras la locura compromete a la razón y cuestiona al sujeto pensante, el sueño es una de las armas de la duda que solo cuestiona el contenido del pensamiento (Cf. Fortanet: “En torno a la ‘Historia de la locura’; la polémica Foucault-Derrida”).

³ Para Derrida la diferencia entre locura y sueño está en que la primera es el paso inicial de la duda, que en la locura es duda natural, y el que da lugar a la otra duda, la duda metafísica, la más radical (Cf. Fortanet: “En torno a la ‘Historia de la locura’; la polémica Foucault-Derrida”).

⁴ Cf. AMUCHÁSTEGUI, Rodrigo Hugo. 2008. “Michel Foucault y la visoespacialidad. Análisis y derivaciones”

Por cierto que la diferencia es notoria, pero convengamos que al decir esto Descartes no solo se mete en un lío, sino que además queda bajo sospecha.

En efecto, al clasificar a los sueños en sueños inverosímiles y descabellados y en sueños reales, queda al descubierto que Descartes, tal como sostiene Jaspers, sabe más de lo que confiesa⁵, y que pretendiendo dudar de todo en verdad no duda de todo.

Volviendo al ejemplo del emperador andrajoso, jamás podría decir que es un sueño inverosímil y descabellado sin saber cómo se viste en el mundo real el emperador y el mendigo. Entonces Descartes sabe bien cómo es el mundo real, luego tal vez la famosa duda metódica no sería más que la mejor excusa que se le ocurrió a Descartes para defender al realismo metafísico y al realismo científico, tal como lo asegura Defez⁶, más allá de su dualismo con el consiguiente reconocimiento de dos sustancias que se excluyen mutuamente.

III. El argumento de los sueños de Descartes

Pero vayamos al argumento de los sueños paso por paso.

III.1. El sueño de Descartes

Anotemos de entrada lo siguiente: el sueño con el que trabaja Descartes, y por cierto no es casualidad, no es ni inverosímil y descabellado ni real.

Lo dice explícitamente:

Pero pienso con detenimiento en lo que en este momento me pasa y recuerdo que durmiendo me frotaba los ojos para convencerme de que no estaba soñando, y me hacía las mismas reflexiones que despierto me hago ahora.⁷

⁵ Cf. JASPERS, Kart. 1973. "Descartes y la filosofía", Ed. La Pleyade, Buenos Aires

⁶ Cf. DEFEZ, Antoni. 2006. "Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño", Revista de Filosofía, N° 31, 1, Madrid, pp. 7-20

⁷ Descartes, René: Meditaciones Metafísicas, p. 54 en: 1965. "Obras Escogidas", Ed. Schapire, Buenos Aires

No es un sueño inverosímil y descabellado porque sus imágenes son las mismas que las que se pueden tener, y de hecho Descartes tiene, en el mundo real. Tampoco es un sueño real, por cuanto en esos sueños no se da la habitual una secuencia ordenada de imágenes, primero las que se tienen en vigilia del mundo real, y después las mismas pero en el sueño.

¿Y qué clase de sueño es entonces? Éste es un sueño verosímil y cabellado. La secuencia de imágenes es la secuencia invertida de imágenes del sueño real. Primero están las imágenes del sueño, luego las imágenes del mundo real. No hay por lo tanto un acontecimiento previo que lo justifique, a pesar de lo cual combina sus elementos de un modo semejante a los del mundo real. El sueño del argumento pasa a ser así un acontecimiento posible del mundo real⁸.

Sin duda que con él pretendía evitar el reproche esperable que como recién se dijo trae a cuento Jaspers, así como poner sobre la mesa el mejor caso de sueño al que podía recurrir para probar la autonomía del mundo de los sueños y la extraña coincidencia con la realidad.

No en vano a continuación nos dice:

De aquí deduzco que no hay indicios por los que podamos distinguir netamente la vigilia del sueño. No los hay, y por qué no los hay me pregunto lleno de extrañeza, ¿será un sueño la vida?, y estoy a punto de persuadirme de que en este instante me hallo durmiendo en mi lecho.⁹

Este último pasaje es muy rico ya que plantea en muy poco espacio tres cuestiones: lo que puede inferirse a partir del sueño, la pregunta que nace a partir de esa inferencia y el tema de la verdad y la persuasión, cuestiones éstas que dieron lugar a muchos debates.

⁸ En este punto hay que reconocer que éste es un sueño que bien podría interpretarse como un sueño revelación; es que no puede dejar de notarse cierto aire de familia con aquellos tres ya mencionados del 10 y 11 de noviembre.

⁹ Descartes, *Op.Cit.* p.54

III.2. La deducción

Respecto de la primera, la discusión de los comentaristas se centra en cómo razona Descartes y qué status tienen cada una de las proposiciones, ya sean la o las premisas, ya sean aquellas que constituyen los pasos deductivos de esta parte del argumento. Ninguno de estos puntos es fútil desde el momento en que tomar una postura u otra puede significar la diferencia entre afirmar que el argumento de Descartes tiene o no tiene validez lógica.

Para ver esto partamos de aquello en lo que hay acuerdo, las proposiciones que conforman la deducción:

- a) Algunas veces he tenido sueños que son semejantes a mis percepciones en vigilia.
- b) Si algunas veces he tenido sueños que son semejantes a mis percepciones en vigilia, no puedo distinguir entre mis percepciones y mis sueños.
- c) No puedo distinguir entre mis percepciones y mis sueños.
- d) Si no puedo distinguir entre mis percepciones y mis sueños, ni siquiera mis mejores percepciones proporcionan certeza alguna.
- e) Ni siquiera mis mejores percepciones proporcionan certeza alguna.

En una primera interpretación, la de Uribe, afirma que Descartes aplicó la regla *modus ponens* en dos oportunidades: primero dedujo c) a partir de a) y b), y en segundo lugar dedujo e) a partir de c) y d). De este modo el status de a) y b) queda claro, ambas son las premisas y e) la conclusión.

A ella se opone la de Posada, quien cree que de hecho Descartes razonó utilizando el principio de cierre dos veces: primero, si *D* sabe que a) y sabe que a) implica b), entonces *D* sabe que c), y segundo, que si *D* sabe que c) y sabe que c) implica d), entonces *D* sabe que e)¹⁰. Habría en este caso una sola premisa, a).

¹⁰ Cf. POSADA, Jorge Gregorio. 2007. "¿Presuponen los argumentos escépticos cartesianos el realismo indirecto?", *Discusiones Filosóficas*, Año 8, N° 11, Manizales, pp. 283-291

Como puede observarse a simple vista es difícil inclinarse por una de ellas, cosa que se acentúa cuando se toman en cuenta las presuposiciones de ambas respecto a cómo juegan cada una de las proposiciones que componen la deducción.

Uribe sostiene que la primera premisa, a), expresa una creencia, y que su formato es: Me parece que a), en tanto que respecto de la segunda confiesa no tener elementos para decir ni cuál es su status ni cuál el formato, es que Descartes no daría indicio alguno.

Sin duda esto es inquietante. Si a) es una simple creencia de Descartes, cosa que me cuesta mucho compartir, c) y e) tendrían que ser una creencia también, y no un saber.

Además, lo de no saber de dónde sale b) rebota en d). No hay motivo para pensar que d) tiene alguna justificación. En síntesis, es difícil ver cómo es que el razonamiento de Descartes puede estimarse como válido.

Por otra parte, Posada, al igual que Uribe, cree en la validez del razonamiento de Descartes bajo el supuesto de la legitimidad del principio de cierre, tal como si ese principio no fuera lógica y epistémicamente discutible. Y no tiene en cuenta tampoco que aún si fuera legítimo tal principio, c), final de la primera aplicación e inicio de la segunda, difiere de a). En efecto, a) es sabida sin deducción pero c) es sabida por deducción, y por lo tanto no hay en c) garantía alguna de verdad salvo que de antemano contemos con un dualismo paralelista.

III.3. La pregunta

Pasemos ahora a la segunda cuestión, a la de la pregunta “¿será un sueño la vida?”.

Esta es una pregunta incómoda aunque inevitable para Descartes. Razones para pensar así no le faltaban.

Acababa de demostrar e), y con ello había puesto sobre la mesa una idea difícil de digerir: la imposibilidad de escaparse del circuito del soñador.

La situación era embarazosa: si sus mejores percepciones no le permiten tener certidumbre de si está soñando o despierto, cuando se percibe estando despierto bien podría ocurrir que está soñando. Luego, en lugar de estar despierto estaría soñando que está despierto.

Y no menos espinosas son las consecuencias. Si no se tiene modo de distinguir el sueño de la vigilia, hay que admitir también que es imposible conocer el mundo exterior como tal¹¹, echando por tierra así que es éste de dónde el sueño extrae su contenido.

Por si fuera poco, si no se conoce el mundo exterior no hay forma de distinguir los sueños; no habría sueños inverosímiles y descabellados, ni tampoco sueños reales. Tal distinción carecería de sentido.

No obstante Descartes, algunos comentaristas no solo han puesto en entredicho la relevancia de la pregunta, sino que además la calificaron de poco o nada seria.

Particularmente interesante resulta la opinión de Norman Malcolm¹², quien reformula la pregunta “¿será un sueño la vida?” de este otro modo: ‘¿Estoy soñando ahora?’.

Tal reformulación no es gratuita; viene a las ancas de una teoría verificacionista que tiene como premisas las siguientes: i) cualquier pregunta tiene sentido únicamente en el caso de que las respuestas posibles tengan sentido; ii) una respuesta u oración tiene sentido si y solo si puede verificarse que su significado es comprendido por alguien; y iii) quien comprenda el significado de la oración, la afirmará cuando ésta sea verdadera y la negará cuando ésta sea falsa.

Sin duda que esto flecha la cancha en contra de Descartes. Malcolm dice, acéptese todo lo anterior y se verá que si se contesta afirmativamente a la pregunta ‘¿Estoy soñando ahora?’, esa oración no tendrá sentido. En efecto, si se dice ‘Ahora estoy soñando’ se afirma una falsedad y entramos en contradicción. Es que para afirmarla tengo que estar despierto y sin embargo digo que estoy soñando mientras estoy despierto.

La conclusión de Malcolm sale sola: el que contesta o no comprendió la pregunta o no comprendió la respuesta, no en vano afirma lo que es falso.

Luego, la pregunta no tiene sentido y no debiera plantearse.

Frente a tal crítica, convengamos que Descartes tiene razón. Malcolm no la tiene por principio ya que no es lo mismo preguntar “¿será un sueño la vida?” que preguntar ‘¿Estoy soñando ahora?’. Por otra parte obsérvese que contestar ‘La vida es un sueño’

¹¹ ZULUAGA, Mauricio. 1998. “De cómo interpretar el argumento del sueño”, Paideia, México

¹² Para desarrollar este punto tomaré el buen resumen que hace Hacking de la posición de Malcolm en HACKING, Ian. 1979. “¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?”, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, B, 10.

implica 'Ahora estoy soñando'; no ocurre lo mismo a la inversa, decir 'Ahora estoy soñando' aunque esté despierto no implica 'La vida es un sueño'.

Además téngase en cuenta que en Descartes no resulta obligatorio estar despierto para afirmar 'Ahora estoy soñando'. Esa es una afirmación que bien podría darse mientras se está soñando. El sueño no interrumpe al cogito, y como dice Zamora en una bonita metáfora, para Descartes "la realidad del pensamiento no está agujereada por el vacío"¹³.

III.4. La duda de la duda

Tercera cuestión. Una vez hecha la pregunta, el lector de Descartes debiera esperar una respuesta por sí o por no, pero eso no sucede. Al contrario, dice que estando sentado ante su mesa, con un papel entre sus manos y escribiendo junto al fuego, "estoy a punto de persuadirme de que en este instante me hallo durmiendo en mi lecho".

Sin duda es una respuesta rara. No se ve por qué ya no está persuadido; e): Ni siquiera mis mejores percepciones proporcionan certeza alguna, tiene respaldo lógico y lo que está experimentando es un caso particular de e). Descartes no tendría motivos para sospechar.

Sin embargo afirmando eso no puede dejar de notarse que sospecha. ¿Y por qué? Porque dudar de la duda de si la vida es un sueño le permite dudar de si inevitablemente hay que aceptar el dilema del escéptico, de si hay que admitir el planteo de fundar una verdad fáctica basada en la justificación lógica y si de verdad el escepticismo es inmune a toda crítica.

IV. Condiciones y consecuencias del argumento de los sueños

Ahora, ¿debemos creer en Descartes y en su argumento sobre los sueños?

Eso se hace difícil cuando se ve qué condiciones deben darse para que el argumento funcione.

Anotemos dos: i) tomar en serio al escepticismo, y ii) hacer aparecer el dilema de si está soñando o despierto como un dilema personal.

¹³ ZAMORA, Álvaro. 1992. "El cogito también sueña", Revista Filosofía Univ. Costa Rica, XXX (71), p.57

Sin duda, como observa Velázquez, la época de Descartes fue una época signada por el escepticismo y Descartes se lo tomó en serio¹⁴. Es más, dando tributo a lo que no era más que una moda filosófica creyó, al decir de Posada, que la mejor opción era autolimitarse, pasando por el escepticismo antes de presentar su filosofía. Pagó peaje al obligarse a “adoptar deliberadamente un sentido contrario al mío”, según dirá el propio Descartes.

Por otro lado hizo del dilema escéptico una especie de tesoro personal e intransferible, y no fue casualidad. Solo utilizando la primera persona del singular funcionaría el argumento. Es que si quería hacerlo plausible no podía universalizarlo.

Defez lo explica: si el mundo estuviera habitado por escépticos, o la pregunta de si estamos soñando o despiertos no tendría sentido o se tendría que aceptar que los demás existen en nuestro sueño o no existimos más que en el sueño de otro o de Dios¹⁵.

No obstante la cosa se pone peor cuando se consideran cuáles son las consecuencias del argumento.

Anotemos aquí las siguientes: i) una filosofía inútilmente sobrecargada, ii) devaluación del argumento, y iii) indefendibilidad de la solución de Descartes.

Muchos son los comentaristas que sostienen que el planteo del escepticismo en la filosofía de Descartes es una sobrecarga. Peirce es un caso. Señala que la duda, y por eso el argumento de los sueños, es inútil porque no se trata de una duda real, sino de un autoengaño y que acaba siendo como “ir al Polo Norte para bajar después regularmente a lo largo de un meridiano con objeto de llegar a Constantinopla”¹⁶.

Por otra parte, señala Uribe, quiéralo o no, Descartes devalúa su propio argumento. Dice que está fingiendo que no sabe si está soñando o despierto, y diciendo esto no hace otra cosa que quitarle seriedad al mismo y darle el status de “experimento mental”¹⁷.

Uribe cree que esto no es filosófico aunque bien podría interpretarse como una innovación cartesiana en la filosofía.

¹⁴ VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge. 2005. “La sombra de Descartes, el genio maligno y racionalidad moderna”, La lámpara de Diógenes, Vol.6, N° 10-11, México, p. 163.

¹⁵ Cf. DEFEZ, Antoni. 2006. “Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño”, Revista de Filosofía, N° 31, 1, Madrid, pp. 7-20

¹⁶ Cf. PEIRCE, Charles S. 1988. “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, incluido en “Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)”, Crítica, Barcelona, pp. 39-57

¹⁷ Cf. URIBE AVÍN, Enrique. 1996. “Análisis del argumento del sueño en la primera meditación de Descartes”, Sincronía, Guadalajara

Finalmente están los que creen que del argumento se sigue la indefendibilidad de la solución final que le da Descartes al problema de estar soñando o estar despierto.

Defez, enrolado en esta posición, sostiene que Descartes se equivoca al creer que el dilema tiene solución. Señala que Descartes no se da cuenta que la duda de si está soñando o despierto se transfiere a la solución. Después de todo se podría decir que la solución forma parte de un sueño y desde un punto de vista pragmático se sigue con el problema en los mismos términos¹⁸.

V. Conclusión

Terminemos acá con un apretado resumen de lo que se puede concluir de lo dicho.

Lo primero. Descartes no tiene derecho a exigir que se acepten los términos en que se plantea el argumento de los sueños, por más que lo pretenda.

Segundo. Descartes cayó en la trampa del escepticismo y aunque crea que hay una solución para el asunto de si está soñando o está despierto, bajo esos supuestos no la hay.

Tercero y último. Si bien Descartes hubiera podido ahorrarse el argumento de los sueños, por suerte no lo hizo. No puede negarse que es fascinante y que a pesar de sus equívocos sigue siendo una de las mejores incitaciones para pensar filosóficamente.

Bibliografía

- AMUCHÁSTEGUI, Rodrigo Hugo. 2008. "Michel Foucault y la visoespacialidad. Análisis y derivaciones", Tesis de Doctorado presentada en Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires
- CASSIRER, Ernst. 1953. "El problema del conocimiento", t. I, Fondo de Cultura Económica, México
- DEFEZ, Antoni. 2006. "Unamuno, Descartes y la hipótesis del sueño", Revista de Filosofía, N° 31, 1, Madrid, pp. 7-20
- DESCARTES, Renato. 1965. "Obras Escogidas", Ed. Schapire, Buenos Aires
- FORTANET, Joaquín. 2008. "En torno a la 'Historia de la locura'; la polémica Foucault-Derrida", Revista Observaciones Filosóficas N° 6, Madrid
- HACKING, Ian. 1979. "¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?", Editorial Sudamericana, Buenos Aires
- HOYOS VALDÉS, Diana. 2007. "El escepticismo y las teorías de la percepción. Respuesta a las críticas", Discusiones Filosóficas, Año 8, N° 11, Caldas, pp. 293-295
- JASPERS, Kart. 1973. "Descartes y la filosofía", Ed. La Pleyade, Buenos Aires

¹⁸ Cf. DEFUZ, Antoni. 2006.

PEIRCE, Charles S. 1988. "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades", incluido en "Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)", Crítica, Barcelona, pp. 39-57

POSADA, Jorge Gregorio. 2007. "¿Presuponen los argumentos escépticos cartesianos el realismo indirecto?", *Discusiones Filosóficas*, Año 8, N° 11, Manizales, pp. 283-291

THOMSON, Garret. 1997. "Las dudas de Descartes y el lenguaje privado", *Archives de Philosophie*, Bulletin Cartésien XXVIII, Bogotá

URIBE AVÍN, Enrique. 1996. "Análisis del argumento del sueño en la primera meditación de Descartes", *Sincronía*, Guadalajara

VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge. 2005. "La sombra de Descartes, el genio maligno y racionalidad moderna", *La lámpara de Diógenes*, Vol.6, N° 10-11, México, pp. 161-168

ZAMORA, Álvaro. 1992. "El cogito también sueña", *Revista Filosofía Univ. Costa Rica*, XXX (71), pp. 53-61.

ZULUAGA, Mauricio. 1998. "De cómo interpretar el argumento del sueño", *Paideia*, México

Eduardo Assalone (UNMdP-CONICET):
Autoconciencia, reconocimiento e igualdad en el Capítulo IV de la
***Fenomenología del Espíritu* de Hegel**

1. La Autoconciencia como logro social

Hegel sostiene en el Capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* titulado “La verdad de la certeza de sí mismo”, que “[L]a autoconciencia sólo alcanza [erreicht] su satisfacción en otra autoconciencia”.¹ De esta sencilla pero célebre sentencia se infieren muchas afirmaciones, entre ellas: 1) que toda autoconciencia tiene como condición necesaria la existencia de otra autoconciencia, esto es, que no puede haber subjetividad sin intersubjetividad; 2) que (por lo tanto) la autoconciencia tiene, en palabras de Robert Pippin, “condiciones de satisfacción”;² 3) que la satisfacción de la autoconciencia –y, en consecuencia, su constitución– es algo que se tiene que “alcanzar” (*erreichen*), es un “logro” que –por 1)– es eminentemente intersubjetivo, social. A diferencia del modelo cartesiano del *cogito*, la autoconciencia no es, para Hegel, de ninguna manera un elemento intuitivo y un punto de partida. Muy por el contrario, se trata de un conocimiento cuya conquista es el resultado de un largo esfuerzo que implica, entre otras cosas, nada menos que una lucha a muerte por el reconocimiento de la propia subjetividad independiente.³

¹ HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 112. En adelante: *FE*. Las citas al texto original corresponden a la siguiente edición de la *FE*: HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Herausgegeben von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler, Berlin: Akademie-Verlag, 1998.

² PIPPIN, Robert B., *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011, p. 60: “Now once we have introduced in this way the idea that self-consciousness is something to be achieved, we can introduce a discussion of the conditions of its successful (or ‘satisfying’) realization, its self-certification in a way”.

³ Aun si esta imagen de la lucha a muerte fuera una simple alegoría filosófica y no un hecho real, eso no le resta dramatismo al esfuerzo que requiere, para la conciencia, llegar a constituirse como autoconciencia: la realidad alegorizada no puede estar tan alejada de su alegoría, de lo contrario no sería una realidad alegorizada sino simplemente una realidad “exagerada”, y definitivamente no es esto último lo que pretende hacer Hegel en el Capítulo IV. Esta es, no obstante, una interesante discusión que involucra tanto a Pippin como a Robert Brandom y John McDowell; el primero, enfatizando el elemento no alegórico del relato hegeliano frente a los últimos, quienes interpretan esto como una “metonimia” en el caso de Brandom (BRANDOM, Robert B., “The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution”, en: IKÄHEIMO, Heikki & LAITINEN, Arto (eds.), *Recognition and Social Ontology*, Leiden/Boston: BRILL, 2011, p. 29) o una “alegoría”, en el caso de McDowell (MCDOWELL, John, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009, p. 164). No obstante, Pippin aclara que: “Denying allegorical readings, one should note immediately, does not mean, by contrast, to imply a claim that Hegel is talking about something historical or literal. The chapter is a philosophical fable of sorts but its elements do not stand at some figurative remove from what

Lo que revela Hegel aquí, en este Capítulo IV que contiene también la bien conocida “dialéctica del amo y el esclavo” o del “señorío” (*Herrschaft*) y la “servidumbre” (*Knechtschaft*), es la condición social del conocimiento, incluido el auto-conocimiento. Su teoría del conocimiento es en realidad una teoría *social* del conocimiento.⁴ En ella el sujeto gnoseológico clásico (el de Descartes pero también el de Kant) deja de ser la condición más básica del conocimiento de los objetos (y de sí mismo) y aparece ahora como condicionado a su vez por la existencia y el reconocimiento de los demás sujetos. No es aquí el conocimiento lo primario (ni siquiera el autoconocimiento), sino el re-conocimiento social. Es a partir de allí, a partir de la comunidad de reconocimiento intersubjetivo, que puede llegar a constituirse tanto el sujeto autoconciente como el objeto de conocimiento. Para resumir esta idea, Robert Brandom toma la siguiente frase de John Haugeland: “toda constitución trascendental es una institución social” (*all transcendental constitution is social institution*).⁵

Cercano a esta posición se encuentra Terry Pinkard, para quien:

De la dialéctica del reconocimiento entre amo y esclavo, Hegel desarrollará su concepción de la naturaleza *social* del conocimiento – esto es, su idea de que los estándares de lo que cuenta como razones dotadas de autoridad [*authoritative*] deben ser vistos como el resultado de un proceso en el que una comunidad ha llegado colectivamente a considerar ciertos tipos de afirmaciones que cuentan *para ellos* como dotados de autoridad [*authoritative*], un proceso mejor entendido en términos históricos e institucionales – esto es, en términos de participación en prácticas sociales, no en términos de estar anclado en

they seem to be about, any more than Hobbes on the state of nature or Rousseau on the solitary savage are allegorical in that sense”. PIPPIN, R.B., *Hegel on Self-Consciousness*, ed. cit., pp. 14-15, nota 12.

⁴ Brandom habla de “social theory of selves”. Véase: BRANDOM, Robert, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, London/Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 2002, p. 217: “[B]eing a self in this sense is not something one can achieve all on one’s own. Only part of what is needed is within the power of the candidate self. It is up to the individual whom to recognize. But it is not up to the individual whether those individuals then in turn recognize the original recognizer”.

⁵ *Ibid.*, p. 216.

ninguna clase de relación metafísica entre ‘sujetos’ y ‘objetos’ en absoluto.⁶

De esta forma, lo que es reconocido subjetivamente como dotado de razón (*authoritative*) depende o es el resultado de procesos sociales de reconocimiento de lo que está dotado de razón para una comunidad.

2. Independencia de la autoconciencia y lucha por el reconocimiento

Pero antes de concentrarnos en lo que correspondería a las conclusiones volvamos al texto de Hegel con una lectura un poco más detallada del mismo. Dice el filósofo: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*” (*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein*).⁷ Y un poco más adelante agrega que la “autoconciencia viva” es “una autoconciencia para una autoconciencia” (*Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*).⁸ Aquí aparece, según Hegel, –aunque sólo para nosotros, los filósofos, no todavía para la conciencia–⁹ el concepto del espíritu (*Geist*): “Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*).¹⁰ Con estas últimas referencias y en especial con esta última frase de Hegel, queda en evidencia el carácter intersubjetivo, social o “espiritual” de la autoconciencia al que hacíamos referencia antes. Si la autoconciencia es algo que tiene que alcanzarse, es decir, si alcanzarla es un logro, entonces ese logro es social, porque tiene como condición de su satisfacción la existencia de otras autoconciencias.¹¹

⁶ PINKARD, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 53.

⁷ *FE.*, p. 112.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ Como indica atinadamente Beiser en: BEISER, Frederick, *Hegel*, New York/London: Routledge, 2005, p. 185.

¹⁰ *FE.*, p. 113.

¹¹ Respecto a la lectura de la autoconciencia hegeliana como logro social y de la naturaleza social e intersubjetiva del conocimiento en la *FE* de Hegel, véase: BEISER, F., *op. cit.*, p. 177: “What Hegel essentially does in these chapters is to socialize Kant's idealism, so that the ‘I’ of Kant's ‘I think’ must be part of a ‘We think’”. HOULGATE, Stephen, “G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit”, en: SOLOMON,

Con esta intuición fundamental de Hegel, entramos en el segmento dedicado a la relación de “señorío y servidumbre” (*Herrschaft und Knechtschaft*) de la *Fenomenología*, más conocida como “dialéctica del amo y el esclavo” (IV.A). Este segmento lo inicia Hegel de la siguiente forma: “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (*es ist nur als ein Anerkanntes*).¹² Este “reconocimiento” (*Anerkennung*),¹³ condición necesaria de la autoconciencia, es aquello que sólo otra autoconciencia (y no un objeto) podría dar.

En un principio el encuentro de las autoconciencias mostrará un escenario de pura contraposición sin reconocimiento mutuo ni mucho menos conciliación. Lo que se evidencia aquí es que entre ellas reina una total “desigualdad” (*Ungleichheit*). Esta desigualdad y esta contraposición sólo se resolverán en una lucha a muerte (*Kampf auf Leben und Tod*) en la que cada autoconciencia arriesgará su propia vida con el objetivo de demostrarle a la otra autoconciencia su independencia con respecto al mundo objetivo. “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad”, dice Hegel,¹⁴ y agrega unas líneas más adelante: “cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo”.¹⁵ Arriesgar la propia vida es la condición para imponer y demostrar la propia independencia frente al otro. Sin embargo, y esto será crucial, la muerte del otro significaría también la propia ruina, o por lo menos el fracaso en la búsqueda de ser reconocido por otro sujeto como una autoconciencia

Robert C. & SHERMAN, David (eds.), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2003, pp. 15 y 19: “Achieving self-consciousness... requires that I relate to myself in relating to that which is other than me. This means that I must relate to another self-consciousness that recognizes me alone. Self-consciousness must, therefore, be social and intersubjective” (*Ibid.*, p. 19). KNOWLES, Dudley, *Routledge Philosophy GuideBook to Hegel and the Philosophy of Right*, London: Routledge, 2002, p. 99: “Self-knowledge and the freedom that issues from it is a social achievement, in a community of equals. One-sided recognition is a failure”. NEUHOUSER, Frederick, “Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord”, en: WESTPHAL, Kenneth (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Blackwell, 2009, pp. 44-45: “Its implicit claim is that intersubjectivity – standing in relations of a certain kind to the other subjects – is a necessary condition of self-consciousness (of full, objectively confirmed knowledge of oneself as a self-sufficient subject). This point could also be formulated as the claim that there can be no subject without intersubjectivity...”.

¹² *FE*, p. 113.

¹³ El término alemán *Annerkennung*, como indica Terry Pinkard, no remite a la facultad psicológica de reconocimiento (por ejemplo, el reconocimiento de un rostro familiar) sino más bien a lo que ocurre por ejemplo cuando decimos que un Estado “reconoce” a otro o cuando alguien es “reconocido” por sus méritos. PINKARD, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 362, nota 10.

¹⁴ *FE*, p. 116.

¹⁵ *Loc. cit.*

independiente, pues quienes están muertos ya no pueden reconocer a nadie.¹⁶ La lucha, por lo tanto, no tiene como objetivo exactamente la muerte del otro, sino que ese otro se rinda por miedo a morir, que prefiera la vida antes que la muerte y, con ello, la sumisión antes que la libertad.¹⁷ Si esto sucede, quien vence, quien ha arriesgado su vida al punto de preferir morir antes que verse sometido por el otro, se convierte en señor o amo (*Herr*); quien se ha aferrado a la vida poniendo en riesgo su libertad, será siervo o esclavo (*Knecht*).¹⁸

3. Reconocimiento e igualdad

Ahora bien, una vez establecida la relación de señorío y servidumbre, la desigualdad vuelve a aparecer en la forma de un reconocimiento que, obviamente, no es igualitario. Dice Hegel que aquí “[s]e ha producido solamente... un reconocimiento unilateral y desigual”,¹⁹ pues la autoconciencia sólo puede alcanzar su satisfacción en una autoconciencia *como ella*. El esclavo, que ha perdido su libertad y con ella su dignidad de sujeto, no es capaz de brindarle al amo lo que éste buscaba: un reconocimiento auténtico, el reconocimiento de un igual. El amo no será, entonces, quien realice la independencia de la conciencia sino que ésta se desarrollará por vía del esclavo, primero a través del terror absoluto experimentado ante la inminencia de la muerte en la lucha librada anteriormente,²⁰ y luego a través de su trabajo productor de cultura,²¹ donde reconocerá su marca personal en la obra producida y con ello su capacidad de negar el objeto, no ya consumiéndolo sino transformándolo con su trabajo. Pero la libertad a la que llegará el esclavo será solamente una libertad en el pensamiento,²² pues su condición de servidumbre material persistirá. El estoicismo, el escepticismo y la “conciencia desventurada” (*unglückliche Bewußtsein*) –esto es, las figuras que integran la parte B del Capítulo IV y que lo concluyen– expresarán esto y serán las distintas experiencias que la conciencia atraviese

¹⁶ Como sostiene Beiser: “If the self is to gain recognition through the life/death struggle, then it cannot kill its opponent. For to kill its opponent means that it has no one to recognize it. A corpse cannot salute. Hence it must grant its enemy at least life”. BEISER, F., *op. cit.*, p. 188.

¹⁷ Como continúa esclareciendo Beiser: “If, to gain recognition, the victor cannot kill its vanquished foe, and if, to protect itself from further attack, it cannot grant its foe freedom, then the victor has no choice: it must enslave its foe, making it submit to its demands” (*loc. cit.*).

¹⁸ *FE*, p. 117.

¹⁹ *Ibid.*, p. 118.

²⁰ *Ibid.*, p. 119.

²¹ *Ibid.*, p. 120.

²² *Ibid.*, p. 122.

luego del logro incompleto de la relación de su propia independencia en el mundo y de su plena autoconciencia. Habrá que esperar mucho todavía hasta que esa independencia del sujeto llegue a realizarse en la realidad a través de una comunidad de pleno reconocimiento mutuo (igualitario), esto es, para Hegel, el Estado moderno.²³

Pero, ¿qué es lo que falta en este estadio de la autoconciencia que hace que el espíritu sólo se vislumbre? Falta, sobre todo, que ese espíritu se haya objetivado en un mundo espiritual, en una cultura, en un pueblo. Falta que adquiera historicidad. Y falta, más especialmente, que ese pueblo, que esa comunidad sea una verdadera comunidad, es decir, que sea *igualitaria*. Cito, a este respecto, a Ramón Valls Plana:

[La dialéctica del amo y del esclavo] se trata solamente de una experiencia de intersubjetividad, la primera y más pobre. Se le debe atribuir gran importancia, pero no una importancia absoluta porque en ella la intersubjetividad no puede constituir la plena realización del concepto hegeliano de espíritu, porque en el espíritu, la comunidad intersubjetiva ha de ser igualitaria. Debe quedar garantizada la perfecta igualdad e independencia de todos los miembros por igual.²⁴

4. Conclusión

En el Capítulo IV de la *Fenomenología* Hegel destaca la condición social del conocimiento en la medida en que el sujeto conocedor, la autoconciencia, depende para su constitución del reconocimiento de otras autoconciencias. De esta forma traza los lineamientos para una teoría social del conocimiento cuyo eje es la noción de “reconocimiento” como relación intersubjetiva plena. Pero la dialéctica del amo y el esclavo, así como todo el desarrollo posterior de la *Fenomenología*, dan cuenta de las vicisitudes que tiene que atravesar la conciencia hasta llegar a alcanzar la realidad de una relación de este tipo, en el que el reconocimiento mutuo e igualitario a logrado sustituir las relaciones de dominación cuya primera expresión es precisamente el vínculo de señor y

²³ Como afirma Houlgate, Hegel “understands the estate – at least when it is free and rational – to be the community in which mutual recognition is guaranteed both by the civic disposition of people and by the law”. HOULGATE, S., *op. cit.*, pp. 9-10. Véase también: DRI, Rubén, *La odisea de la conciencia moderna. Hermenéutica del capítulo VI de la Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: Biblos, 1999, p. 19. VALLS PLANA, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Estela, 1971, p. 355.

²⁴ VALLS PLANA, R., *op. cit.*, p. 77.

siervo. Sólo en una configuración social específica, según Hegel, en un Estado monárquico-constitucional (el expuesto en los *Principios de la Filosofía del Derecho*), llegan todos los individuos a adquirir pleno estatus de sujeto (de sujeto moral, de conocimiento y de derecho), puesto que allí cada uno es reconocido en pie de igualdad por todos los demás. Lo que muestra el recorrido de este argumento –desde la dimensión gnoseológica de una autoconciencia que busca ser reconocida hasta el campo eminentemente político de la teoría del Estado– es la conexión intrínseca de la autoconciencia, el reconocimiento y la intersubjetividad con la autonomía del sujeto, la igualdad y el fin de toda dominación. Esa conexión, que aquí sólo esbozamos, es la consumación, en la teoría, de un proyecto político emancipatorio todavía inconcluso en la práctica.

Rodrigo Picó (UBA):
Libertad y razón en la construcción civil en Étienne de La Boétie y
Thomas Hobbes

Introducción

El presente trabajo intentará analizar las concepciones de *libertad* y *razón* en los autores Étienne de La Boétie y Thomas Hobbes. Se abordarán las temáticas teniendo en cuenta el contexto histórico al cual pertenecer respectivamente para poder llegar a identificar los propósitos de ambas teorías en la fundamentación del hombre y la sociedad.

Ambos se inscriben en el comienzo de la transición de la Edad Media a la Modernidad, en donde el conocimiento fundado en la experiencia serán las verdades que se tomarán por tales para configurar la realidad humana. El giro del Teocentrismo hacia el Antropocentrismo debe entenderse al hombre como agente creador, capaz de modificar lo dado o lo ajeno como la naturaleza para satisfacer sus necesidades y llevar su vida de *otra forma*. Lo que antes se presentaba como una revelación divina bajo el dominio de la Escolástica, no sólo puede reinterpretarse sino que por medio de la experiencia, el hombre es capaz de obtener un conocimiento por sus propios medios.

Los autores dan cuenta de una construcción social del gobierno. La concepción de la realidad comienza a leerse desde la perspectiva del hombre, quien o quienes estén en el gobierno son humanos mortales con las mismas aptitudes de cualquier otro, en última instancia.

Libertad Natural y Libertad Civil

“Y morir queriendo ser libre,
encontrar mi lado salvaje,
ponerle alas a mi destino,
romper los dientes de este engranaje.”

La Renga

Étienne de La Boétie en *Sobre la servidumbre voluntaria* buscará dar cuenta del porqué el hombre se somete a una voluntad que le es ajena y trata de ver de qué modo puede recuperar la libertad que alguna vez tuvo. “El hombre es naturalmente libre y quiere serlo, pero es tal su naturaleza que se amolda muy fácilmente a la educación que se le quiere dar” (La Boétie, 2012: 8). Sostiene que la libertad es una facultad innata a todos los hombres que en la sociedad no sólo se ve corrompida, sino que está abolida.

El hombre en la esfera civil no posee nada más que miseria y esclavitud, y sólo los beneficios que puede obtener se limita en aquel *puñado de ladronzuelos ambiciosos y avaros* que se nuclean alrededor del tirano para compartir el botín y convertirse en tiranos subalternos. El absolutismo europeo se destacó, entre otras cosas, por ser “un aparato reorganizado y potenciado de dominación feudal” (Anderson, 1990:14) concentrando poder: un hombre podía gobernar números enorme de personas y éstas no sublevarse. La Boétie constantemente se pregunta qué es lo que motiva a los hombres a no derrocar a este tirano y restituir la libertad. La cobardía no es suficiente para justificar la servidumbre voluntaria, sino encuentra que en la enseñanza que se trasmite la libertad como tal no es enseñada: “Al modo que al hombre se le hace natural todo aquello que adquiere con la educación y la costumbre, también el primer impulso de la servidumbre voluntaria es constantemente un efecto del hábito que contrae de la niñez” (La Boétie, 2012: 8). Las primeras víctimas que sufrieron el despotismo lo hicieron con violencia, pero las generaciones siguientes se insertaron en una realidad ya prefigurada, donde la servidumbre era lo natural.

Para el autor el hombre alguna vez fue libre y disfrutó de la plena autonomía, sin embargo “no ha perdido su libertad sino [ha] ganado su esclavitud” (La Boétie, 2012: 6). Pero ese poder que el tirano ejerce no es eterno, sino que requiere de una constante aprobación para que se sostenga. El hombre mientras más se acerca al tirano y por consiguiente avala dicha manifestación, más se aleja de la libertad natural y su felicidad no va más allá de mendigar favores del opresor.

Entendemos en el autor una forma de gobierno como un producto social, una creación humana, por lo tanto su existencia, así como su origen, está sujeta a los hombres. No es necesaria la violencia para absolverse de dicha esclavitud para el autor, sino que el mismo individuo tiene la capacidad de renovar constantemente la voluntad de seguir o no sometido. El consenso que revalida el poder ejercido puede verse interrumpido con el

simple hecho de no obedecer. La desobediencia trae aparejada la des-sujeción de dicha opresión. "(...) cuando, con sólo no obedecerles y dejando de lisonjearles [a los tiranos], sin pelear y sin el menor esfuerzo, quedarían desnudos y derrotados, reducidos otro vez a la nada de que salieron" (La Boétie, 2012: 3), la existencia de dicha constitución de poder-servidumbre se ve obsoleta por la no-obediencia, la negación de reafirmar la tiranía. Es el pueblo quien tiene la capacidad de elección entre libertad o servidumbre, en ser serviles y tiranizados o recuperar la libertad. La cotidianidad de la servidumbre y la enseñanza a *doblar la cerviz bajo el yugo sin que una fuerza se lo imponga* impide percibir lo que Amato sintetiza: "En la vida cotidiana cada acción se inscribe en un contexto regulado por acciones de poder (...), bastaría con dejar de obedecer. Esto significa la no-realización del pacto en la cotidianidad" (Amato, 2011:23).

Thomas Hobbes intentar desarrollar y justificar la creación de un gobierno por consenso para llegar a la *paz*. Frente a un constante proceso de secularización y tensión con la Iglesia, la paz que el autor tratará de mantener, dando así el báculo y la espada a un mismo soberano (Leviatán) legítimo como único poder, aboga en evitar la lucha entre los poderes: "En otras palabras, la revuelta no surge tan sólo de la ignorancia o de una desobediencia generalizada, No sucede por casualidad (...)solamente resultan incendiarias cuando la chispa es producida por ese escondido sujeto de la política, ese sujeto patente de ilegitimidad: la casta sacerdotal"(Ribeiro, 2012:23). Utilizará la alegoría del Estado de Naturaleza del hombre para llegar al *contrato*.

Hobbes configura un Estado de Naturaleza donde los hombres son libres en un primer momento, iguales por naturaleza y con derechos plenos sobre todas las cosas, una licencia plena de existencias. Por libertad se entiende, "de acuerdo al propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere" (Hobbes; 2010:106). Sin embargo, se encuentra que otros hombres desean lo mismo y que tienen tanto derecho como él a tomarlo. La libertad del hombre se ve coartada por la del vecino que desea y reclama lo mismo que él. El Otro en Hobbes aparece como un impedimento a la realización de la felicidad, es un obstáculo a superar a cualquier costo para obtener lo que es *mío*.

Sartre grafica de modo excelente este caso en la obra "A puerta cerrada", finalizando la obra Garcin dice "el infierno son los Demás"(Sartre, 2007:79). La concepción

sartreana del Otro en esta línea es la cosificación de uno mismo frente a la mirada del Otro, ese Otro que me hace parte de su mundo como una *cosa*, niega mi existencia y me hace un simple objeto sobre el cual tiene libertad de usarme. En Hobbes el peligro proviene de la igualdad que posee el hombre en el Estado de Naturaleza, el temor de salir perjudicado en la disputa por esa cosa sobre la cual los todos tienen derecho compartido. La situación donde pueden reclamar lo que desean lleva a los hombres a lo que Hobbes denomina Estado de Guerra, en donde se desarrolla *todos contra todos*. El ganador podría obtener el objeto en disputa para saciar su felicidad, pero nuevamente estaría enfrentando a Otro que se presente para reclamar su derecho.

Este es el punto central donde la teoría tiene su fundamento. El miedo mutuo entre los hombres da origen a las sociedades que perduran; la causa del contrato. Los hombres al verse constantemente asechados deciden pactar para evitar males futuros, que tienen origen en la competencia, en la desconfianza o en la gloria. “La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación” (Hobbes, 2010:102). Los hombres renuncian a su total libertad a reclamar lo que quisieran para conservar la vida; si bien es un ser mortal, lo que le preocupa es la irrupción de manera violenta de la vida.

Para Hobbes el hombre es un ser racional que persigue la paz y la preservación de su vida y lo deja de manifiesto en la primera ley fundamental de la naturaleza: *debe buscarse la paz allí donde pueda encontrarse; y donde no, proveernos de medios y ayudas para hacer la guerra*. De esta primera ley se desprende la segunda: *el derecho de todos los hombres a todas las cosas no debe ser retenido, sino que algunos derechos deben ser transferidos o debe renunciarse a ellos* (Hobbes, 2000:68), despojarse de los derechos plenos para buscar el mal menor, el precio de su libertad plena para buscar la paz y seguridad frente a los posibles males futuros. Esto se realiza bajo lo que se denomina contrato, es decir la renuncia de derechos; acto que erige al poder soberano. Este poder retiene todos los derechos renunciados, tiene plena voluntad para ejercer la autoridad, consolidando así el poder centralizado, conocido como Leviatán que tendrá la potestad de dictar leyes y funcionar de juez ante cualquier reclamo. “Pero el soberano no está sujeto a las leyes formuladas por él mismo, es decir, por el Estado, porque estar sujeto a leyes es estar sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes” (Hobbes, 2010:266), de aquí se infiere que el Leviatán nunca puede corromper el contrato,

porque no renuncia a nada, sólo está obligado a cumplir las leyes naturales como cualquier mortal; y en el momento que atente contra uno de los súbditos, lo hará con plena vigencia de sus derechos por sobre los demás, no por traición. Él nunca perdió ni renunció parte de su libertad.

El hecho fundador del Estado se concreta en ese pacto en el Estado de Naturaleza, si bien es cierto que el autor no declara como obligatorio ni legal cualquier tipo de contrato en dicho Estado, la renuncia general da comienzo a la etapa Civil del hombre. Por naturaleza el hombre no ingresa a la Sociedad, sólo lo hace por educación.

En el Estado de Naturaleza prima la igualdad y por lo tanto ningún hombre puede ser objetivo ni desinteresado en la resolución de conflicto, pero al renunciar a sus derechos, se establece al Leviatán como el juez con derecho pleno resolutorio y como la renuncia de los derechos se realizó para evitar males futuros, se erige para cuidar la vida frente a cualquier intento de ser interrumpida violentamente. “La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino de procurar la *seguridad del pueblo*; a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esa ley, y a nadie sino a Él” (Hobbes, 2010:275). Persiste la igualdad entre los hombres, los ahora súbditos de un mismo poder.

El hombre renuncia a su libertad, pero no puede renunciar a su derecho de vivir, al preservarse y no actuar a favor de algo que le pueda causar daño. Si el Leviatán considera necesario que un hombre debe morir, éste tiene el derecho de luchar por su vida, de optar por la opción del “mal menor”, antes de morir sin resistencia.

La libertad entendida desde la corriente *iusnaturalista*, donde el hombre tiene derechos por el mero hecho de existir, de la cual proviene Hobbes, es considerada que cada hombre tiene “[la libertad] de usar su propio poder como quiera” (Hobbes, 2010:106), sin embargo en el Estado Civil, la libertad se ve cortada en su mayoría por un poder común que *mantiene a todos a raya*. Así como la creación del Leviatán es consensuada entre los hombres, también depende su existencia de ellos mismos.

El Leviatán es el poder común al cual se teme y dicta leyes, pero requiere una constante legitimidad para funcionar y cumplir con la razón de existir, porque “cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían

bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en guerra civil” (Hobbes, 2010:104), donde nada es injusto, porque ya no existen leyes a las cuales obedecer.

El Leviatán puede llegar a fenecer cuando la falta de instrucción del pueblo derivar en una rebelión. No sólo es por la falta de cumplimiento que arriba se explicó, sino que puede producirse cuando los ministros y funcionarios no poseen la seguridad y el provecho para evitar una rebelión, causando la fractura en el pueblo que renunció a sus derechos, que bien puede desobedecer la leyes, lo que no derivaría en más que la destrucción de dicho Leviatán.

Ambos autores interpretan a la construcción de poder común, ya sea el Leviatán o Tirano, como una construcción social dejando de manifiesto el proceso de secularización que Europa sufría en el paso del Medioevo a la Modernidad, el “triunfo de la profanidad” (Romero, 2010:63). Las leyes divinas pasan a un segundo plano en el mundo terrenal, carecen de legitimidad. “Este conjunto de normas, variables según las distintas colectividades y nacidas del consentimiento, conforman una moral de fundamento social, que no se apoya en la palabra revelada o el principio divino sino en el consentimiento de la comunidad” (Romero, 2010:115).

No sólo el poder común fue fundado en un momento sino que necesita revalidarse constantemente para justificar su existencia, bien lo resume Amato: “La desobediencia laboetiana puede pensarse como una desautorización hobbesiana, esto es, como se mencionaba anteriormente, una reflexión, una crítica e interpelación a la cotidianeidad. (...) la posibilidad de dudar sobre lo incuestionable” (Amato, 2011:23). Tanto la desobediencia laboetiana como la desautorización hobbesiana parten del individuo, se proyectan desde la particularidad hacia la totalidad, la voluntad de un hombre frente a lo que se presume como absoluto.

Los autores dan cuenta que en la cotidianeidad se renuevan las voluntades del consenso, característica central de “(...) la modernidad por la presencia de una metaestructura contractual que determina que toda relación no contractual, es decir, no fundada sobre el consentimiento, haya perdido su legitimidad. (...) una relación de legitimidad-dominación” (Pousadela, 2012:378). Nunca el poder constituido es de carácter acabado, es más, nunca se legitima por el hecho fundacional, “en ningún momento admite el significado de que el poder se legitime por el pasado o por su origen” (Ribeiro, 2012:39).

La dominación divina que imperó durante siglos se desvanece frente a esta construcción. Hobbes entiende que el hombre al ser mortal, no puede crear nada inmortal, inmutable y perenne, sólo su creación verá la perpetuidad si la razón logra justificarla, “Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tiene uso de razón de que presume, sus Estados pueden ser asegurados, (...) cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres, sino en la *materia*; pero ellos son quienes la *modelan* y ordenan” (Hobbes, 2010:263). El Estado Absolutista se puede divisar en ambos autores, la concentración de poder y el aparato burocrático que necesita para su aplicación. Observando al Estado desde la teoría webberiana, consideraremos que la sociedad se funda en un conjunto de relaciones de poder institucionalizadas. El proceso de desarticulación de las redes del poder de la Edad Media y la cristalización del poder y la autoridad centralizada en monarca disponiendo de los medios materiales para la organización política. Por eso “podemos observar como la diseminación de relaciones de producción signadas por la desigualdad (nos referimos a las relaciones de producción capitalista) se insertan con un proceso de centralización de poder político y sus medios (...) al mismo tiempo que este poder adquiere una forma organizacional específica en función de la complejidad a la que se enfrenta, a saber, la burocrática”(Abal Medina y Nejamkis, 2009:191).

Los ministros y funcionarios que Hobbes detalla, no son más que el brazo ejecutor del poder del soberano, como La Boétie denomina a los tiranos subalternos que reclaman beneficios y favores del poder del Tirano. Ministros que irán configurando lentamente la “jaula de hierro” webberiana.

Esa libertad que reclama La Boétie le fue arrebatada al hombre, eso que lo hacía hombre y que su no-posesión lo transforma en un siervo. “A partir de ahora más que vivir languidece mientras existe, continuamente se lamenta del bien que ha perdido, nunca se complace en la esclavitud” (La Boétie, 2012:5). La cotidianeidad que detalla Amato es donde se juega la posibilidad de recuperar la libertad.

En cambio, en Hobbes, la libertad no fue arrebatada ni violada, sino renunciada. La libertad en posesión plena trae aparejada indefectiblemente el Estado de Guerra de todos contra todos, y es por lo cual los hombres realizan la renuncia conjunta de sus derechos plenos, se comprometen a un contrato. La libertad hobbesiana debe entenderse en la coyuntura en la cual fue escrita y pensada, lo que prima no es tener la libertad, sino

preservar la vida. Evitar la irrupción violenta de la muerte es suficiente para perdurar, para vivir. La libertad en el Estado de Naturaleza es absoluta, sólo es detentada cuando otro con su libertad interrumpe el ejercicio de la *mía*, pero en el Estado Civil, ésta no gobierna sobre los hombres, sino que a cambio de protección se renuncia a lo que para La Boétie sería condenarse a morir.

Para pensar la teoría hobeesiana de libertad no puede eludirse el concepto del mal menor. Frente a la Guerra de Cromwell y la siguiente decapitación del rey, el supuesto Estado de Guerra se va materializando: no hay un poder común al cual temer y las leyes están ausentes. No hay límite posible. No sólo la agitación social pintaba el paisaje que describe en la Introducción: “En un camino amenazado por quienes de una parte luchan por el exceso de libertad y de otra por un exceso de autoridad” (Hobbes, 2010:1). Sumado a esto, como dijimos más arriba, el clero detentaba el poder que la historia le hacía perder. “En vez del derecho divino y del origen del poder estatal derivado directamente de Dios, Hobbes recurre al interés de vivir a salvo del miedo de la muerte violenta y al contrato como fundación de poder. En vez de un condominio entre la espada y el báculo, nuestro autor subordina el clero al soberano, que porta más rasgos seculares que religiosos” (Ribeiro, 2012:25).

Pasión vs Razón

“Nunca es eso lo que uno quiere
decir
la lengua natal castra
la lengua es un órgano de
conocimiento”
Alejandra Pizarnik

En Hobbes, ninguna creación humana puede presentarse como lo verdadero e inmutable. En el capítulo primero del *Leviatán* determina que ninguna concepción del intelecto está ajena a las sensaciones, sino que debe ser percibido, captado por los mecanismos que el hombre dispone: “y aunque a cierta distancia lo real, el objeto visto

parece revestido por la fantasía que en nosotros produce, lo cierto es que una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía” (Hobbes, 2010:7).

La Boétie en “Sobre la servidumbre voluntaria” no deja explícita las concepciones de Razón y Pasión, pero pueden llegar a inferirse; en cambio en Hobbes estarán desarrolladas y fundadas. A modo organizativo empezaremos por el segundo.

En la parte I del Leviatán se condensa la teoría del hombre. El autor se posiciona dentro de la corriente materialista por el modo de interpretar la realidad y por cómo el hombre se inserta en ella. Hobbes sostiene que las percepciones sensoriales que el hombre recibe se llaman *imaginación*, pero con el correr del tiempo comienza a olvidarse o a perder nitidez y consistencia, por lo que la denomina como *sensación decadente*. “Pero cuando queremos expresar ese decaimiento y significar que la sensación se atenúa, envejece y pasa, la llamamos *memoria*. Así *imaginación* y *memoria* son una misma cosa. (...) Una memoria copiosa o la memoria de muchas cosas se denomina *experiencia*” (Hobbes, 2010:11). La experiencia se funda constantemente por la memoria y la imaginación, las características de la realidad que rodea al hombre van depositándose con la vivencia. Esta configuración se da por medio del lenguaje, que son los signos que dispone el hombre como discurso mental (consecuencia o series de pensamiento) y luego manifestará en el verbal.

El hombre en esta teoría es un ser pasional y racional; la primera se manifiesta plenamente en el Estado de Naturaleza y la racionalidad se ejercita y se obtiene por educación y metodología. La razón no es una característica intrínseca a cualquier humano, es conseguida por el esfuerzo; sólo las bestias y los locos no la pueden poseerla, mientras que los niños por no disponerla, se los considera racional por el potencial de adquirirla.

“El uso del lenguaje consiste en trasponer nuestros discursos mentales en verbales (...) con dos finalidades: una de ellas es el registro de las consecuencias de nuestros pensamientos (...) como *marcas* o *notas* del recuerdo. Otro uso advierte cuando varias personas utilizan las mismas palabras para significar, (...) este uso se denomina *signo*” (Hobbes, 2010:13). El lenguaje permite a los hombres socializarse, compartir la experiencia y los conocimientos, establecer valores en común y poder llevar a cabo el contrato. Si tomamos esto en una linealidad temporal, el hombre en el estado de naturaleza posee razón para poder renunciar conjuntamente a los derechos. La función principal de este lenguaje es “el entendimiento que es peculiar al hombre, no es solamente comprensión de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos, por la sucesión y

agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones, negaciones y otras formas de expresión.” (Hobbes, 2010: 15), “el acto de razonar la llamaban *silogismo*, que significa resumir la consecuencia de una cosa enunciada, respecto a otra” (Hobbes, 2010:28).

El inicio de la Modernidad coincide no de manera casual con el auge de una teoría filosófica y científica denominada Empirismo. “La filosofía moderna es, más que ninguna otra cosa, gnoseológica” (Romero, 2010:83). El hombre no busca obtener la verdad universal, sólo poder interpretar y disponer de un conocimiento práctico para intervenir en la naturaleza. La verdad y la falsedad del razonamiento del hombre dependerá exclusivamente de la forma de adición y sustracción que emplee para concatenar la experiencia; la realidad no es falsa o verdadera, sólo es, existe. Lo que los hombres en el estado de naturaleza toman como verdadero fundamenta la existencia del poder común al cual le temen, empero en la sociedad civil, quien dicta las leyes verdaderas es el poder supremo, y éstas son conocidas como leyes civiles. “Por consiguiente, actúa[r] contra la razón de paz, esto es, contra la ley de naturaleza” (Hobbes, 2000:68), una vez que el Leviatán es facultado a determinar qué es lo justo, la razón de cada hombre se ve supeditada a la voluntad del poder.

El hombre por naturaleza humana desea cosas para satisfacer, pero en un momento se vio obligado a poner un coto a su naturaleza, a restringir su totalidad potencial, para preservarse. “Crear un orden estable es, precisamente, doblegar la naturaleza humana” (Pousadela, 2008:372), algo inconcebible para La Boétie.

En Étienne de La Boétie puede identificarse que la razón nunca podría contrarrestar a la pasión humana, sería un suicidio. “Apenas empieza el hombre a tener uso de razón dícenle que es vasallo de un soberano. (...) no puede renunciar ni a su modo de pensar ni a sus privilegios naturales” (La Boétie, 2012:8). La libertad que fue conocida no puede verse cercenada por la razón. Si la libertad es considerada como una pasión sería incoherente no utilizar el raciocinio para conseguirla. Nietzsche dictamina esto de la siguiente manera: “Aniquilar las pasiones y los deseos por el mero hecho de evitar su estupidez y las desagradables consecuencias de ésta es algo que hoy nos parece una terrible estupidez” (Nietzsche, 2008:49). La razón debiera ponerse a plena disposición de las pasiones, y más aún cuando la libertad está en juego, como se detalló más arriba en el afán de La Boétie por desobedecer.

En “Sobre la servidumbre voluntaria” no se lee ningún indicio de si el hombre puede llegar a una razón verdadera como en una corriente iluministas; pero el aquí y ahora, la situación de esclavitud que padece el hombre da cuenta que la verdad puede someterse a una constante verificación con la realidad.

En mayor medida que Hobbes, La Boétie tiene los resabios de la Escolástica, y lo deja de manifiesto en el último párrafo del ensayo: “dirigiéndonos siempre al Todopoderoso, testigo fiel de nuestras acciones y juez inexorable de nuestras faltas” (La Boétie, 2012:8), pero es interesante el trabajo constante que dedica en poner el eje de la cuestión en el individuo como actor revolucionario en una posible discontinuidad de la esclavitud.

Ambos conciben a la razón como medio para obtener un beneficio, como forma de interpretar la realidad. Sin embargo en Hobbes la razón puede dominar las pasiones y en La Boétie se lee una constante tensión entre el *ser* y el *hacer* para realizar la pasión por la libertad. A ambos autores poco importa qué tipo de libertad puede darse dentro de una forma de gobierno, hasta casi es nula la existencia de ésta en un contexto que un poder común establezca prohibiciones, sería contradictorio. “¿De qué sirve toda su libertad de pensamiento, toda su modernidad, toda su agudeza y toda su flexibilidad, si en lo más íntimo sigue siendo cristiano, católico y hasta un sacerdote?” (Nietzsche, 2008:88), esta cita hace referencia a la teología como la corrupción de la razón, pero viene al caso gráfico para ver cómo por más que haya una existencia de razón o libertad bajo un sistema que necesita de la *no-existencia* de éstas para funcionar, sería inconsistente, no tendría validez y lo más seguro es que se utilice de forma metafórica, entendida como “[un vicio del lenguaje que] usan las palabras metafóricamente, es decir, en otro sentido distinto de aquel para el que fueron establecidas, con lo cual engañan a otros” (Hobbes, 2010:24). Lo que sería un significado vacío y no obstante si el razonamiento de concebir a la libertad en este sentido ínfimo de su significado original, tergiversaría los razonamientos venideros que se apoyen en este silogismo, multiplicará el error.

Bibliografía

- **Abal Medina** (h), Juan Manuel y **Nejamkis**, Patricio 2009. *El Estado* en Julio Pinto *Introducción a la Ciencia Política* (Buenos Aires: Eudeba)
- **Amato**, Melanie 2011 *Autorización por costumbre* en Pulley y Charri *Discusiones en torno a la Naturaleza Humana. Homenaje a David Hume* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Mar del Plata)
- **Anderson**, Perry 1990. *El Estado Absolutista* (México D.F.: Siglo XXI)
- **Hobbes**, Thomas 2000 *De Cive* (Madrid: Alianza)
- _____ 2010 (1651) *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México D.F. : Fondo de cultura económica).
- **La Boétie**, Étienne de 2012 (1548). *Sobre la servidumbre voluntaria* [consulta mayo 2012] digitalizado en <http://ar.groups.yahoo.com/group/teopol/files/La%20Bo%80%A0%A6%E8tie/>
- **Nietzsche**, Friedrich 2008 *El ocaso de los ídolos* (Buenos Aires: Gradifco)
- **Pousadela**, Inés 2012. *El contractualismo hobbesiano* en Borón *La Filosofía política moderna (de Hobbes a Marx)* (Buenos Aires: Luxemburg)
- **Ribeiro**, Renato 2012. *Thomas Hobbes o la paz contra el clero* en Borón *La Filosofía política moderna (de Hobbes a Marx)* (Buenos Aires: Luxemburg)
- **Romero**, José Luis 2010. *Estudio de la mentalidad burguesa* (Madrid : Alianza)
- **Sartre**, Jean Paul, 2007 *A puerta cerrada* (Buenos Aires: Losada)

Catalina Barrio (UNMdP-CONICET):

El Rousseau de Arendt: la voluntad general y el juicio reflexivo

Resumen

El presente trabajo pretende abordar la crítica de Arendt respecto a la idea de “voluntad general” en Rousseau. En virtud a ello, se analizará en primer lugar y desde Arendt la categoría de “pluralidad” tan contraria y opuesta en el ámbito de la política como lo es la “voluntad general”. En segundo lugar, se mencionará cuál es la propuesta política de la pensadora para criticar la categoría de voluntad general como elemento unificador de los intereses particulares. A partir de estos momentos se sostendrá en este trabajo, que las particularidades son menciones voluntarias de los individuos y que se determinan mediante los juicios reflexivos. El sentimiento voluntario se encuentra estrechamente vinculado con los juicios estéticos y reflexivos que propone Arendt para pensar la política. La hipótesis sostenida en este trabajo consistirá en visualizar que las particularidades e intereses particulares no se reconocen, a favor de Arendt, mediante una voluntad general. Más bien, se identifican con la reflexividad ante el conflicto que implica pensar desde lo particular sin estar subsumido en lo universal o general (tal como lo propone en el *Contrato Social* Rousseau).

I.

El presente trabajo que tiene como objetivo señalar algunas de las críticas de Arendt al concepto de “voluntad general” en Rousseau, pretende integrar los escritos y ensayos tempranos de Arendt como *La Condición Humana* y *Sobre la revolución* y *El Contrato social* de Rousseau. Para una mejor y clara comprensión del desarrollo argumentativo de este trabajo, comenzaré proponiendo algunas tesis rousseoneanas para luego defender algunos puntos críticos arendtianos. Presentaré los siguientes puntos a trabajar defendidos por Rousseau y me serviré para ello del libro I, cap. 6 del *Contrato social* donde menciona lo siguiente:

1- “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo”. (Rousseau, 1998: 39).

2- “Este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como voluntad tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad” (Rousseau 1998: 40).

Posteriormente y a los efectos de comprender porqué esta voluntad no puede ni debe corromperse o enajenarse, Rousseau menciona lo siguiente en el Libro II:

Lo que hay de común en esos intereses diferentes es lo que forma el vínculo social, y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses concordaran, ninguna sociedad podría existir. Ahora bien, es únicamente en razón de este interés común como debe ser gobernada la sociedad [...] el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo. (Rousseau, 1998: 49).

En este sentido y siguiendo los pasos de Rousseau, la voluntad representa algo intransmisible, privativo y presupuesto. De este modo es como se conforma la soberanía. El pueblo no puede ser representado y por ende, la voluntad no puede transmitirse. Paradójicamente y más adelante, el pensador plantea que la voluntad general “siempre tiende a la utilidad pública” (1998: 52) siendo ésta una categoría suficiente y necesaria para legitimar la gobernabilidad de un pueblo. Por un lado entonces, la voluntad se presupone y es de cada uno pero por otro lado es pública y domina no sólo las acciones sino también el discurso y las voces. Este punto concretamente es el que atacará Arendt.

Como es bien sabido, Rousseau defiende fehacientemente la categoría de lo social en el marco de una voluntad general. Además propone que justamente lo social no es otra cosa que el ámbito plenamente político donde la voluntad general rige. En el capítulo III del Libro II menciona cuáles son concretamente las posibilidades de que la voluntad general erre. Dice lo siguiente: “Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general [pareciera que la de todos incluso no es la que corresponde al plano de lo social]; ésta sólo mira el interés común, la otra mira al interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares” (Rousseau, 1998: 52). Pareciera entonces, que la instancia de la voluntad general funciona o se aplica (en término kantianos) como idea regulativa de la razón

a priori en donde no existen argumentos, contenidos u opiniones particulares si no se las somete a lo generalizado.

Los argumentos arendtianos al respecto responden a estas cuestiones no sin antes refutar la mayoría de estas categorías rousseonanas. Si la idea de voluntad general funciona como principio regulativo aparentemente público entonces ¿cómo se aplica o cuál es su posibilidad de aplicación? Y además, si en la suma de las voluntades particulares nada tiene que ver la opinión particular entonces ¿de qué se trata o cómo es regulada la opinión pública por el soberano que es precisamente la voluntad general?. Estos interrogantes son los que presentará Arendt como crítica del pensamiento de Rousseau. Vayamos entonces a ellas.

II.

A pesar de los contextos políticos distintos, Arendt supo visualizar el contexto argumentativo de Rousseau y no precisamente como lectora liberal (la cual podría llegar a ser una objeción) sino como precursora y defensora de la categoría de la pluralidad y la natalidad. No obstante la categoría de la pluralidad entendida como diferencias entre iguales no sólo deconstruye el sentido de lo general en el filósofo francés sino que reconstruye críticamente el sentido de lo público y fundamentalmente de participación pública mediante la opinión particular. Así, Arendt trabaja y defiende fuertemente la categoría de lo “particular” como así la de “pluralidad”. Remitiéndome a ello es que expondré algunas de las tesis arendtianas que alteran los argumentos rousseonanos a favor y en conformidad a la máxima de toda política que se define a partir de los juicios reflexivos provenientes de Kant.

Lo interesante a mi entender del planteo arendtiano es que justamente la realidad simbólica moderna privilegia la voz de lo social. Así mismo esta voz se contextualiza y provenía de la pobreza. Arendt en *Sobre la revolución* menciona lo siguiente: “...la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad...” (1988: 61). Este dictado por sobre lo absoluto impera tanto en la lógica de Rousseau como en la de Robespierre. Sin embargo, no sólo la categoría de lo generalizado destruye el poder de la opinión pública sino que la categoría de lo social asociado a lo generalizado obvia el resto de las clases que no la incluyen. El resto es el que no puede manifestar públicamente una opinión sin estar sometido a lo unánime entendido como voluntad general.

En este contexto es que la voluntad general de Rousseau reemplace a la idea de consentimiento mencionada por el pensador como la *voluntad de todos*. En efecto, el mismo concepto de “voluntad” supone la idea de consentimiento (ya sea general como de todos) y en éste sentido se excluye el proceso de “confrontación de opiniones y el de su eventual concierto.” (Arendt, 1988: 77). Si el problema para Arendt recae sobre el concepto de voluntad general entendida como operación que excluye la reflexividad particular y que además es formulada como indivisible entonces ¿cómo escapar de una fundamentación políticamente liberal en la autora sin recaer en opiniones en defensa de lo subjetivo?. Mencionando a la Revolución Francesa y a favor de un sistema constitucional como el americano Arendt menciona los siguientes argumentos:

“El problema planteado [por la Revolución] consistía en averiguar cómo lograr que veinticinco millones de franceses que nunca habían conocido e imaginado otra ley que no fuese la voluntad del rey se reuniese en torno a una constitución libre. De aquí que la profunda atracción que la teoría de Rousseau ejerció sobre los hombres de la Revolución Francesa se debiese al hecho de que Rousseau había encontrado, según todas las apariencias, un medio ingeniosísimo para colocar a una multitud en el lugar de una persona individual” (1988: 78).

El argumento de Arendt a favor de las particularidades que remita a un sistema pluralista de opiniones se sostiene por la operatividad reflexiva de los juicios (parte que dedica en los últimos años de su vida). Pues el interés o acuerdo entre las voluntades particulares constituye por oposición a la de cada uno. La voluntad general sustituye para la pensadora el interés en común en donde los intereses particulares y opuestos se ponen en manifiesto no como idea regulativa sino como idea aplicativa en el ámbito político de la acción y el discurso.

En este sentido, el valor no es el propio interés particular manifestado por sobre lo general sino el acuerdo y entrecruces particulares en la búsqueda indeterminada del universal. Esta idea arendtiana proveniente de los juicios reflexivos entendidos como juicios políticos denota una característica que salva toda posibilidad de recaer en una crítica

meramente liberalista. Pues no hay sujeto ni intereses privados sino oposiciones que de por sí se manifiestan políticamente. Así lo que justifica una acción supera toda instancia opositora de opiniones. Puesto que la reflexión pone en tela de juicio incluso al significado de voluntad general entendida como indivisible y unánime.

Como menciona en la *Condición Humana*: “El hecho histórico decisivo es que lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo se halla más próxima y auténticamente relacionado” (2008:49). Aparentemente el resultado o justificación de la acción reside en indagar sobre las posibilidades de comprender los conceptos tales como lo “público”, lo “social”, la “voluntad” y no a la inversa; esto es, partir de la categoría de voluntad para justificar una verdadera acción política.

Merece ser citado un argumento que creo contundente para pensar al valor político a partir del sentimiento de reflexión u opinión particular: “... el valor de una política debe ser medido por el grado en que se opone a todos los intereses particulares, así como el valor de un hombre debe ser juzgado por la medida en que actúa en contra de su propio interés y de su propia voluntad.” (Arendt, 1988:80). En el lugar en donde los sentimientos o ideas regulativas se presuponen internamente se manifiesta lo que Arendt llamará en su último escrito *La vida del espíritu* “la función del pensamiento en un diálogo interno con uno mismo” (2002: 204).

III- Conclusión

En el transcurso de este trabajo he querido demostrar que las posiciones entre Arendt y Rousseau se distancian en cuanto al tratamiento de la política entendida como acción. Aunque ambos contextos históricos también delimiten este planteo, la cuestión de lo “voluntario” en el caso de Arendt se asocia, como eje principal de su pensamiento y colateralmente en el ámbito de los juicios reflexivos, con cierta perspectiva individualista. Como defensora del pensamiento pluralista, la voluntad general denota lo siguiente: “...la voluntad general es la articulación de un interés general, el interés del pueblo o de la nación como totalidad, y siendo general este interés o voluntad, su misma existencia depende de su oposición a cada interés o voluntad en particular.” (Arendt, 1988:79).

En el caso de los juicios el interés general significa actuar en contra de uno mismo. La característica que Arendt agrega al planteo rousseoneano es la caracterización particularista tan válida como la general en cuestiones de intereses e incluso de inclusiones políticas. En el caso de Rousseau, lo general se transparenta en tanto se comprenda que la voluntad es una sola o “un solo hombre” (Arendt, 1988: 79). La indivisibilidad de tal voluntad como así la universalidad presencia para la pensadora no sólo un obstáculo para comprender la reflexividad de lo particular sino para entender de qué forma los hombres se incluyen en la comunidad generalizada expresando su voluntad. Dicho de otra forma, la crítica al pensador francés refiere al cómo acceder mediante la acción política a la forma generalizada de la voluntad y en cómo comprender esa forma.

Bibliografía

- Abensour, Miguel (ed.) (1989), *Ontologie et politique*, France: Tierce
Arendt, Hannah (1988), *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza.
Arendt, Hannah (2002), *La vida del espíritu*, Buenos Aires: Paidós.
Arendt, Hannah (2008), *La Condición Humana*, Barcelona: Paidós.
Rousseau, Jean-Jacques (1998), *Del Contrato social*, Madrid: Alianza.

Fabiana Mabel Barbero (F. F. y. H - Se.CyT- U.N.C):
La voluntad libre como ficción, una lectura de Spinoza

“gozo y trato de pasar la vida, no en la tristeza y en el gemido sino en la tranquilidad, en la alegría y en el regocijo y así asciendo a un grado más alto. Reconozco entre tanto que todo sucede así por la potencia del Ser sumamente perfecto y por su inmutable decreto”

Baruch Spinoza. Carta XXI a Guillermo de Blyenbergh.

Introducción

La voluntad libre que definió al sujeto moderno, se configuró no sin críticas: éstas se bosquejan con términos no dicotómicos que trazan los escritos barrocos en la modernidad temprana.

Leer tales discusiones implica adentrarse en laberintos y detalles, y sostener la tensión no resolutive de los conceptos en las categorizaciones. Entiendo esta escritura no como una forma de estilo –solamente- sino como un efecto de un recurso propio de la discusión filosófica que aspira a que las categorías no simplifiquen la complejidad que supone la comprensión ontológica.

En el Prefacio a los “Principios de filosofía de Descartes”, Meyer plantea – después de un reconocimiento del “método analítico y sintético” cartesiano- que “muchos, que se han declarado cartesianos, arrastrados por un impulso ciego o llevados por la autoridad de otros, solamente han grabado en la memoria las opiniones y los dogmas de Descartes; pero, cuando surgen en la conversación sólo saben charlar y parlotear sobre ellos, sin demostrar nada”¹. Meyer está diciendo que filosofar es otra cosa que repetir dogmas, y por eso festeja que “un experto” –Spinoza- “pusiera las manos a la obra y se decidiera a redactar el orden sintético lo que (Descartes) había escrito en orden analítico”².

¹ Spinoza, B. *Principios de Filosofía de Descartes*. Traducción, introducción, índice y notas de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid. 2006. Pág. 136.

² Spinoza, B. (2006). *Ibidem*. Pág. 136.

Sostener la tensión de los conceptos sin una definición resolutive pertenece al filosofar; por eso, repetir dogmas es criticado por Meyer, quien festeja una exposición que aclara la filosofía de Descartes para que ésta conserve sus posibilidades en la discusión y no se repita dogmáticamente.

En el mismo prefacio, Meyer dice del autor –Spinoza- que “se aleja muchísimas veces de Descartes en la forma de proponer y de explicar los axiomas (y) en el modo de demostrar las mismas proposiciones y demás conclusiones”, pero –aclara- lo hace no para “corregir” a Descartes, sino con fines de claridad en la exposición. Y como se propuso “enseñar” la filosofía de Descartes, “consideró un deber” no alejarse de su planteo; por tanto –sigue Meyer- en este libro no enseña Spinoza sus dogmas o sólo los que aprueba, sino que expone a Descartes, aún cuando en algún aspecto sostenga una opinión muy distinta³. Spinoza explicita en una carta que *“he escrito en él (Principios de Filosofía de Descartes) no pocas cosas acerca de las cuales sostengo enteramente lo contrario”*⁴.

Por último, Meyer resalta la diferencia entre Spinoza y Descartes -y que destaco porque sintetiza la discusión que expongo en este trabajo-: Spinoza “no considera que la voluntad sea distinta del entendimiento y, mucho menos que esté dotada de tal libertad.”⁵.

Descartes por Spinoza

Para abordar la discusión en relación a la voluntad libre, voy a seguir el hilo de la presentación de Meyer en el prefacio citado, puesto que él presenta los conceptos que diferencian a Descartes y Spinoza y la crítica a la Voluntad Libre que realiza Spinoza.

En relación al alma humana, Descartes la supone como una sustancia absolutamente pensante, y en el pensar incluye “dudar, entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y sentir”⁶. Según la exposición que Spinoza hace de Descartes, éste define como pensamiento a *“todo aquello que está en nosotros y de lo cual somos inmediatamente conscientes*. Y así, todos los actos de la voluntad, del entendimiento, de la

³ Cfr. Spinoza, B. (2006). *Ibidem*. Prefacio.

⁴ Spinoza, B. *Epistolario*. Introducción y Notas de Diego Tatián. Carta XIII a E. Oldenburg. Ed. Colihue. Buenos Aires. 2007. Pág. 62.

⁵ Spinoza, B. (2006). *Op. Cit.* Pág. 139.

⁶ Spinoza, B. (2006). *Ibidem*. Pág. 149.

imaginación y de los sentidos son pensamientos. (...) (sin embargo) el movimiento de la voluntad: tiene como principio el pensamiento, pero él mismo no es pensamiento” (En todas las citas las itálicas son de Spinoza)⁷. Descartes diferencia en el pensamiento “el movimiento de la voluntad”, con lo que postula que la voluntad sea libre para afirmar y negar; y la libertad de la voluntad como postulado le permite explicar, en el plano del conocimiento, la duda y el error.

El planteo cartesiano del alma absolutamente pensante, que fundamenta la existencia, y el movimiento de la voluntad, diferenciado, le permite a Descartes afirmar que se puede asentir o negar muchas cosas con gran certeza.

Explica Spinoza, en la Introducción a los Principios, que Descartes descubrió que a veces dudamos debido a “que nos servimos de nuestra voluntad, libre para asentir también a aquellas cosas que sólo hemos percibido confusamente”, y pudo concluir que el error puede evitarse “a condición de no asentir más que a lo clara y distintamente percibido. Y esto todo el mundo se lo puede exigir fácilmente a sí mismo, puesto que tiene el poder de reprimir su voluntad y de conseguir así que se mantenga dentro de los límites del entendimiento⁸.

Según el Escolio de la Proposición 14, “Aquellas cosas a las que necesariamente debemos asentir tan pronto las percibimos clara y distintamente, son necesariamente verdaderas. Por otra parte, nosotros tenemos la facultad de no asentir a aquellas que son oscuras y dudosas o que no han sido deducidas de principios certísimos, como cualquiera comprueba en sí mismo. De donde se sigue claramente que nosotros siempre podemos prevenirnos de caer en errores y de ser nunca engañados (...) a condición de que tomemos la firme decisión de no afirmar nada que no percibamos clara y distintamente o que no ha sido deducido de principios claros y ciertos por sí mismos.”⁹. Luego, por el Escolio de la Proposición 15, el error es una “privación del uso correcto de la libertad” y “sólo depende del abuso de nuestra voluntad”¹⁰.

Hasta acá, siguiendo la exposición de Spinoza, destaqué primero, que Descartes diferencia la voluntad del entendimiento; y en segundo lugar, “el alma, en cuanto entiende clara y distintamente las cosas y asiente a ellas, no puede engañarse; ni

⁷ Spinoza, B. (2006). *Ibíd.* Pág. 154-155.

⁸ Spinoza, B. (2006). *Ibíd.* Pág. 150.

⁹ Spinoza, B. (2006). *Ibíd.* Pág. 179.

¹⁰ Spinoza, B. (2006). *Ibíd.* Pág. 179.

tampoco en cuanto sólo percibe las cosas, sin asentir a ellas”, y “asentir no es más que determinar la voluntad, se sigue que el error tan sólo depende del uso de la voluntad”¹¹.

Asentir o no es determinar el movimiento de la voluntad, y “nosotros tenemos el poder de contener” ese asentimiento, es decir, de determinar la voluntad “dentro de los límites del entendimiento”. De lo cual se sigue que si “la voluntad es libre” para determinarse, el error o la duda suponen una “culpa” porque “no contenemos, como podemos, la voluntad dentro de los límites del entendimiento.”¹².

Sin embargo, como ya en el Prefacio plantea Meyer, Descartes supone, pero no prueba cómo es que el “alma humana sea una sustancia absolutamente pensante”, a lo que se suma, y se lee en la crítica de Spinoza que expongo, que también el postulado de la voluntad como un movimiento independiente y libre del pensamiento no es probado por Descartes.

Leer a Spinoza

En el Cap. I de los “Pensamientos Metafísicos”¹³ Spinoza diferencia, “*el ser real, ficticio y de razón*”, y define que “*ente de razón* no es más que un modo de pensar, que sirve para *retener, explicar e imaginar* más fácilmente las cosas entendidas”, y por “*modo de pensar*” entiende “todas las afecciones del pensamiento, a saber, el entendimiento, la alegría, la imaginación, etc.”¹⁴. Y con esta definición se separa del alma cartesiana absolutamente pensante; para Spinoza el pensamiento tiene afecciones o modos con los que puede “retener”, “explicar” e “imaginar”, y la voluntad no supone un movimiento diferenciado de estas afecciones¹⁵.

Los entes de la razón y las ideas no deben confundirse: “esos modos de pensar no son ideas de cosas ni pueden ser considerados como tales”. Para Spinoza el motivo de

¹¹ Cfr. lo señalado en primer lugar a propósito del Escolio de la Proposición 15. Spinoza, B. (2006). *Ibidem*. Pág. 180.

¹² Cfr. lo señalado en segundo lugar a propósito del Escolio de la Proposición 15. Spinoza, B. (2006). *Ibidem*. Pág. 181-183.

¹³ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Traducción, introducción, índice y notas de Atilano Domínguez. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

¹⁴ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. *Ibidem*. Pág. 242.

¹⁵ Las “clases” como “géneros y especies” suponen modos de pensar con los que “retenemos” las cosas; “el tiempo, número y medida”, modos de pensar con los que “explicamos” las cosas; y por último, existen modos de pensar con los que “imaginamos las cosas”, aquellos conceptos “abstractos” o que permiten “negar”. Cfr. Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. *Ibidem*. Pág. 242/243.

su confusión es que tales modos de pensar proceden y surgen de las ideas de los seres reales de forma tan inmediata que, si no se presta la máxima atención, son facilísimamente confundidos con ellas¹⁶.

Sin embargo, “el ente de razón no es pura nada, pues, si busca fuera del entendimiento lo que se expresa con esas palabras, comprobará que es pura nada; en cambio, si entiende por tales los mismos modos de pensar, son verdaderos seres reales. Y así, cuando pregunto qué es una *especie*, no busco nada más que la naturaleza de este modo de pensar, el cual es realmente un ser y se distingue de otro modo de pensar; pero esos modos de pensar no se pueden llamar ideas ni se puede decir que sean verdaderos o falsos.”¹⁷.

Para Descartes, según lo que resumí de la exposición de Spinoza, el alma es absolutamente pensante, y cuando tiene una idea clara y distinta, la voluntad puede asentir sin peligro de duda ni error. Ahora, Spinoza diferencia los entes de la razón como modos del pensar o afecciones del pensamiento (el alma no es una sustancia absolutamente pensante), las ideas de las cosas y los seres reales.

Hasta acá, algunos planteos de Spinoza en relación al Pensamiento y sus afecciones o modos en el alma humana.

En relación a la voluntad divina, Spinoza plantea, en el Cap. II de los Pensamientos, que “Dios es causa de todas las cosas y obra por absoluta libertad de su voluntad”¹⁸. También para Descartes, el alma, como realidad absolutamente pensante, tiene su causa en un Dios no engañador -y por eso el error o la duda suponen la voluntad individual libre para asentir ideas no tenidas de manera clara y distinta en el pensamiento-.

Seguir la crítica de Spinoza a la voluntad libre exhorta leer atentamente los dobles en su definición de los conceptos, porque para él, “voluntad” no se opone a “necesidad”, ni en Dios ni en el hombre¹⁹.

¹⁶ Cfr. Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Ibídem. Pág. 243/244.

¹⁷ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Ibídem. Pág. 244.

¹⁸ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Ibídem. Las criaturas están eminentemente en Dios. Pág. 247.

¹⁹ Para ello, leer qué entiende Spinoza por Dios, y de qué manera el hombre participa de la Naturaleza y por ello debe estudiarse con las mismas leyes, pues no es “un imperio dentro de otro imperio”. Se leyeron conjuntamente al respecto las cartas XXI a Blyenbergh; XLIII a Ostens, cartas LIV y LVI a Boxel, LVIII a Schuller y LXXV a Oldenburg.

En el cap. III de los Pensamientos, Spinoza define que “nada es más necesario que exista, que lo que Dios decretó que existiera, se sigue que la necesidad de existir estuvo *ab aeterno* en las cosas creadas.”²⁰. Y “*Por lo que respecta a la libertad de la voluntad humana*, que dijimos que es libre, también es conservada por concurso de Dios: ningún hombre quiere o ejecuta nada, fuera de lo que Dios decretó *ab aeterno* que quisiera y ejecutara.”²¹.

Spinoza dice “libertad de la voluntad humana” pero no tiene el mismo sentido que para Descartes: en Spinoza la libertad contiene la “necesidad de existir”, necesidad “decretada” por Dios –decreto que tampoco supone voluntad libre en el sentido cartesiano, por cuanto tal decreto contiene la “necesidad de existir *ab aeterno*”-.

Cómo pueda tener lugar esa coexistencia de la libertad de la voluntad con la necesidad, supera nuestra capacidad de conocimiento²², ya que las diferentes afecciones o modos de pensar del pensamiento tienen un límite para comprender cómo se concilia la libertad de nuestro albedrío con la predestinación de Dios. Lo posible y lo contingente, como nociones, sólo significan un defecto de nuestro conocimiento acerca de la existencia necesaria de las cosas²³.

Descartes veía en el error o en la duda un uso abusivo de la voluntad para asentir aquello de lo cual no se había logrado una idea clara y distinta; como la libertad permite restringir la voluntad al entendimiento, no hacerlo conlleva culpa en la duda y el error –por no haber restringido la voluntad al entendimiento-.

En Spinoza, la voluntad de Dios y de los hombres no se opone a la necesidad: la voluntad de creación y conservación de Dios es necesaria –lo que se expresa en leyes naturales que también explican a los hombres-, pero esto supera la capacidad humana de conocimiento:

“(…) quien afirma que el mundo es un efecto necesario de la Naturaleza divina, niega también enteramente que el mundo haya sido hecho por azar; en cambio, aquel que afirma que Dios hubiese podido omitir la creación del mundo, confirma, (...) que este ha sido hecho

²⁰ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Ibídem. Pág. 254.

²¹ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Ibídem. Pág. 255.

²² Cfr. Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Ibídem. Pág. 255. Tanto la coexistencia de la libertad de la voluntad con la necesidad, como las limitaciones del conocimiento humano, también son referidos en las cartas citadas, que sugiero revisar. .

²³ Cfr. Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Ibídem. Pág. 255.

por azar, puesto que ha provenido de una voluntad que habría podido no existir. (...) (así) se admite unánimemente que la voluntad de Dios es eterna y que nunca ha sido indiferente; y por esto deben también necesariamente conceder que el mundo es un efecto necesario de la Naturaleza Divina”²⁴.

Spinoza mantiene en tensión el entendimiento de Dios, con el que entiende las cosas creadas, y su voluntad y poder, con que las determinó necesariamente²⁵. “Yo afirmo que todo se sigue por inevitable necesidad de la naturaleza de Dios, (...) Dios se entiende a sí mismo (...) del todo libremente, aunque necesariamente. (...) nosotros somos creados por Dios a cada momento, casi de nuevo, y, sin embargo, obramos por la libertad de nuestro albedrío; lo que, (...) nadie, ciertamente, puede comprender. (...) esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni las leyes divinas ni las humanas”²⁶.

Estas categorizaciones, que responden a leyes naturales y no son sólo supuestas, implican que -como no hay nada más que la única sustancia infinita y sus modos-, la voluntad y el entendimiento del hombre se siguen de las mismas leyes naturales. Luego, Spinoza aclara: conciliar necesidad y voluntad “supera la capacidad humana” de comprensión.

Para Spinoza no hay más que una sustancia indivisible, y todas las cosas son modos de esa única sustancia: “toda la Naturaleza naturada no es más que un único ser; (...) de ahí se sigue que “el hombre es una parte de la naturaleza, que debe estar en consonancia con las demás”²⁷. Las limitaciones del hombre para conciliar necesidad y voluntad implican que el filósofo (Spinoza) no pregunte

“qué puede hacer Dios con su poder supremo, sino que juzga sobre la naturaleza de las cosas a partir de las leyes que Dios les fijó (...). Por eso mismo también, cuando hablamos del alma, no indagamos qué

²⁴ Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. Op. Cit. Carta LIV a Boxel. Pág. 211.

²⁵ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Op. Cit. Nota marginal de 1663. Pág. 276.

²⁶ Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. Op. Cit. Carta XLIII a Ostens. Pág. 186-187. En la Carta LXXV a Oldenburg, por citar solo un ejemplo, hay un planteo equivalente: “Dios se entiende a sí mismo: y nadie por cierto niega que eso se sigue necesariamente de la naturaleza divina; y, sin embargo, nadie concibe que Dios se entienda a sí mismo compelido por algún hado, sino con absoluta libertad, aunque necesariamente. Luego, esta inevitable necesidad de las cosas no suprime las leyes divinas ni las humanas.”. Pág. 275.

²⁷ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Op. Cit. Cap. IX. Pág. 283.

pueda hacer Dios, sino únicamente qué se sigue de las leyes de la
 naturaleza”²⁸.

Siguiendo estas leyes naturales, para Spinoza la voluntad no implica
 determinación libre –según una categoría “humana” o ente de la razón– como postula
 Descartes, sino la fuerza por la cual las cosas son creadas y mantenidas en la existencia,
 necesariamente.

Tampoco los males o pecados, como el error y la duda, tienen el mismo status
 que en Descartes. Según Spinoza, el entendimiento y la voluntad no se distinguen –
 suponen una distinción de entes de la razón pero no de entes reales– y como todo ocurre
 por fuerza necesaria, los males y los pecados no son nada en las cosas: “Los males y los
 pecados no son nada en las cosas, sino tan sólo en la mente humana, que compara unas
 cosas con otras”²⁹.

Si “los hombres entendieran claramente todo el orden de la naturaleza,
 hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas.
 Como esto, sin embargo, supera el conocimiento humano, juzgamos que unas cosas son
 posible y otras necesarias.³⁰

Para Spinoza creer en la voluntad libre –como Descartes– supone prejuicios
 que confunden entes reales con entes de razón y que no respetan ni explican las leyes
 naturales.

²⁸ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Ibídem. Cap. XII. Pág. 295.

²⁹ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Ibídem. Cap. VII. Pág. 277.

³⁰ Spinoza, B. (2006). *Pensamientos Metafísicos*. Ibídem. Cap. IX. Pág. 283.

Paula Bedin (UNMdP-CONICET):
El problema de la igualdad y la exclusión de las mujeres en la
Modernidad. Acerca de los cuatro pilares de la reflexión liberal moderna
sobre la ciudadanía

En el presente trabajo, siguiendo a Ana Elisabetta Galeotti, reflexionaré sobre los cuatro aspectos más relevantes que pueden sintetizar la reflexión liberal sobre la ciudadanía, a través de los cuales se hace visibles el modo en que se fundamentó la exclusión de las mujeres del ejercicio de ésta: el lenguaje universalista, la distinción público-privado, el principio de neutralidad e imparcialidad y la “la ceguera de las diferencias”.¹ La descripción de estos cuatro pilares, conjuntamente con el concepto “contrato sexual” de Carole Pateman, de “lógica de la identidad” de Iris Marion Young y los pares dicotómicos del discurso científico presentados por Sandra Harding, ayudaran a evidenciar las desigualdades de género tanto políticas como científicas en la Modernidad.

El primer pilar, el lenguaje universalista, refiere a los individuos independientemente de sus particularidades, atribuyéndoles características universales como intrínsecas y determinantes de su pertenencia a la humanidad. La caracterización universal que realizan los pensadores Ilustrados de los hombres como seres racionales y libres prueba este punto. Esta referencia a los individuos por fuera de sus particularidades fue consagrada en la idea de individuo abstracto de la representación política. En este caso la abstracción da cuenta de que estos individuos no deben hablar en nombre de grupos, ni a nivel individual sino en nombre de la nación; no pueden llevar ningún tipo de mandato. La libertad y la racionalidad le permitirán al hombre comprender las necesidades del conjunto de los seres humanos con criterios establecidos de un modo autónomo, es decir, libre de tutelas.

La nación surge entonces a partir de la abstracción de las características propias de los individuos que conforman el tejido social con el objetivo de generar una unidad moral y política. Desde este punto de vista “la nación no es un reflejo de realidades dispares y divisorias de la sociedad, sino una entidad ficticia, una totalidad unificada”². De este modo, el concepto de individuo abstracto es pensado como un ideal regulador de quienes pueden gozar

¹ Galeotti, Anna Elisabetta, “Ciudadanía e diferença de gênero o problema da dupla lealdade” en: Bonacchi, Gabriella, Groppa, Angela (1995) *O dilema da cidadania. Direitos e deveres das mulheres*, São Paulo: UNESP, 1995, p. 237.

² Sott, Joan, “El movimiento por la paridad: un reto al universalismo Francés”, en: Borderías C. (ed.), *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona: Icaria, 2006, p. 17.

del estatus de ciudadanos plenos ya que sólo podría representar los intereses de la nación sólo aquel que lograra abstraerse de todas sus características a través de la razón, como por ejemplo la religión, la ocupación, la familia, la clase, el género etc. y quien sea verdaderamente autónomo. Esta abstracción posibilita la representación en tanto que el representante se presenta –valga la redundancia– como un individuo racional quien piensa únicamente en los intereses de la nación.

Sin embargo, paradójicamente, este individuo abstracto ideal necesariamente era encarnado por un individuo dotado de sexo, de raza y de clase pero con la suficiente capacidad racional como para dejar de lado sus intereses particulares y representar a la nación en su totalidad. El único individuo que podía realizar la tarea racional de la abstracción y la imparcialidad eran los hombres, blancos, civilizados, cristianos y propietarios. Las mujeres, tanto como las personas negras, indígenas, pobres, esclavos, etc., se encontraban automáticamente excluidas. En el caso de las mujeres el argumento giraba en torno a que la diferencia sexual (en el caso de las mujeres específicamente) era irreductible, imposible de abstraer. La mujer, por haber nacido con ese sexo, no sólo no era libre porque dependía económicamente del marido sino también que poseía ciertas características naturales, que especificaremos más adelante, que hacían que su tarea primordial, es decir, la que debía y podía desarrollar con mayor experticia eran las tareas propias del espacio privado, las domésticas y las de cuidado.³

La distinción entre público/privado como pilar fundamental del pensamiento político patriarcal será el segundo de los aspectos relevantes de la reflexión liberal, presentada por Galeotti. Tanto el liberalismo moderno como el contemporáneo identificarán al Estado con la esfera pública y a la sociedad civil con la privada.

El problema de Hobbes, de Rousseau y de las teorías del liberalismo político contemporáneo, es que presuponen la identificación de lo público con la esfera de lo jurídico-político, e incluso con el orden institucional

³ Hay un consenso importante [dentro del feminismo] en cuanto a que el pensamiento político convencional nos ha presentado al *ser humano* libre de género, y a que todo lo dicho sobre derechos o ciudadanía o reglas universales ha tomado a un solo sexo como *norma* y ha dejado al otro afuera. El punto de partida de esta discusión es la distinción entre las esferas pública y privada que, junto con la incesante colocación del hombre en la primera y de la mujer en la segunda, se estableció pronto como un pilar fundamental del pensamiento político patriarcal. Phillips, Anne, “Las pretensiones universales del pensamiento político”, en Anne Phillips y Michèle Barret (comps.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. México, Paidós, 2002, p. 5.

centralizado en el Estado y sus esferas de competencia. Y cuando hacen la diferencia entre Estado y sociedad civil, consideran a esta última como el ámbito de lo privado, pre-político, o despolitizado, en todo caso como a-política.⁴

Así, las tareas del Estado se desarrollan en la esfera de lo público, mientras que la sociedad civil, estructurada a través de la familia, pertenece al ámbito de lo privado, en el cual la igualdad no existe, el poder no se otorga mediante un contrato y donde el Estado no puede regular ningún atropello de un miembro de la familia sobre otro. Por estos motivos, la esfera de lo privado al permanecer asociado a la instancia pre-política fue despolitizada, permaneciendo así en el terreno de lo indiscutido.

Respecto del lugar que ocupa la mujer en relación con la dicotomía público-privado se encuentra la importante contribución de Carol Pateman⁵ repensando el contrato social propuesto por el liberalismo. El contrato social, como ya he dicho, implica una relación contractual que involucra un acuerdo voluntario entre individuos libres e iguales. La mujer está excluida de la posibilidad de realizar este contrato porque no se la considera como igual ya que no ha nacido libre porque, en el estado de naturaleza, depende del hombre; ella cuida a los hijos en el hogar mientras el hombre sale al exterior en busca de comida. La mujer sólo se incorpora al contrato social a través de otro contrato, el matrimonio, en el cual se la obliga a aceptar la sumisión respecto de su marido. Esta sumisión también implica la imposibilidad de participación en la vida pública, relegando a la mujer a la vida privada familiar.

Si bien existe una forma de pensar a la sociedad civil como también dividida en dos, una parte pública y otra privada, la mujer permanece en el sector privado de la sociedad, es decir, las mujeres pertenecen a la sociedad civil pero conservan el lugar que les fue destinado en el estado de naturaleza siendo asociadas con la animalidad, con seres a-morales, y no con el individuo libre.

Una vez que se ha efectuado el contrato originario, la dicotomía relevante se establece entre la esfera privada y la pública civil – una dicotomía que refleja el orden de la diferencia sexual en la condición natural que es

⁴ De Zan, Julio, Los sujetos de la política. Ciudadanía y Sociedad Civil, Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe, vol. 15, año 2006, p. 98.

⁵ Pateman, Carole, *El contrato sexual*, Barcelona: Antrophos, 1995.

también condición política. Las mujeres no toman parte del contrato originario pero no permanecen en estado de naturaleza –esto frustraría el propósito del contrato sexual! – Las mujeres son incorporadas a una esfera que es y no es parte de la sociedad civil. La esfera privada es parte de la sociedad civil pero está separada de la sociedad civil⁶

A la luz de esta distinción desde el contractualismo ilustrado se asoció lo femenino al mundo privado del hogar, considerándose del orden pasional las actividades desarrolladas en este ámbito, y lo racional con las actividades públicas llevadas a cabo por hombres. Las mujeres, al ser relegadas al ámbito privado y familiar, no tenían la posibilidad de participar del contrato social, puesto que no eran libres, ya que dependían económicamente de sus maridos. Al postularse y establecerse que la mujer dependía del hombre para su subsistencia, se le negaba la necesaria autonomía que implicaba la posibilidad de abstracción que debe poseer el individuo para ser representante.

La concepción liberal también le adjudica al ámbito privado el lugar propio para la manifestación de las diferencias de clase, de educación, religiosas, etc., mientras que el espacio público se consideraba el espacio donde todos los ciudadanos eran considerados iguales ante la ley y portadores de derechos plenos.⁷ De este modo, el espacio estatal, es decir, el ámbito público ocupado por los hombres, se postula como neutral e imparcial, garantizando la tolerancia pacífica y democrática entre distintos grupos sociales a través de la imparcialidad de la justicia la cual impedirá los privilegios o las discriminaciones entre dichos grupos sociales. Aquí llegamos a la tercera característica relevante del pensamiento liberal, el principio de neutralidad e imparcialidad.

En relación a este punto Iris Marion Young, dirá que justamente el ideal de imparcialidad en las teorías morales genera las dicotomías entre universal/particular, público/privado y razón/pasión⁸ con una finalidad ideológica, puesto que enmascara el modo en el cual los grupos dominantes erigen sus particularidades como universales y excluyen a todo aquel que no coincida con sus propias características universalizadas.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁷ Galeotti, *op. cit.*, p. 239.

⁸ El ideal de una racionalidad moral imparcial corresponde al ideal de la Ilustración que proponía un espacio público para la política, donde se podría alcanzar la universalidad de una voluntad general, dejando atrás, en los espacios privados de la familia y la sociedad civil, las diferencias y las particularidades del cuerpo. Young, Marion Iris, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Ediciones Cátedra. 2000, p. 167.

Según Young, estos universales se construyen a partir de una lógica de la identidad que se caracteriza por una ambición de unidad. Esta lógica tiende a buscar el fundamento permanente, aquello que no cambia y permanece igual a través del paso del tiempo. Eso que subyace a través del tiempo es, como lo ha expresado Aristóteles, la substancia, la cual, desde la lógica de la identidad, se genera negando el cambio y, por ende, las diferencias. Aquello que permanece idéntico a través del tiempo será lo que caracterice a los entes, sin embargo, para identificar lo permanente será necesario separarlo de lo diferente. De este modo, se obtiene una identidad fija e inmutable, sin contaminaciones de sus características particulares sensoriales, que homogeniza los procesos en una unidad de pensamiento.⁹

A través de la abstracción de las particularidades, que genera esta supuesta unidad, es que se logra obtener el ideal de imparcialidad puesto que el distanciamiento y el desapasionamiento, según los pensadores Ilustrados y liberales, podrá acontecer si tomamos distancia de nuestras particularidades.

En esta descripción que realiza Young, sobre cómo opera la lógica de la identidad en relación al ideal de imparcialidad llegamos al cuarto pilar fundamental del liberalismo, la ceguera de las diferencias. La negación de las diferencias operada desde la lógica de la identidad funcionó negando a las mujeres la participación en los espacios públicos, puesto que la diferencia sexual es irreductible, imposible de ser abstraída.

Esta misma negación que construyó el ideal de imparcialidad, condujo también, según Young a la conformación de ciertas dicotomías que fundamentaron la exclusión de lo diferente. La lógica de la identidad, en el intento de reducir lo diferente a lo mismo formula dicotomías que sitúan a lo imposible de subsumir como lo otro absoluto.¹⁰ Así, esta lógica hace de la diferencia una dicotomía entre dos pares opuestos y jerárquicos. Lo paradójico de este tipo de construcciones, a pesar de la objetividad y la imparcialidad con la que se quiere teñir el discurso de la época es que seguirán siendo parciales y subjetivas, puesto que no podrán dar cuenta de aquello que excluye.

De este modo, en el discurso moderno se reafirmaron y reforzaron estos pares dicotómicos pretendidamente exhaustivos y excluyentes que, como bien afirma Diana

⁹ *Ibid*, p. 169.

¹⁰ *Ibid*, p. 170.

Maffía,¹¹ han dominado el pensamiento occidental y continúan haciéndolo.¹² Estas dicotomías entre objetividad y subjetividad, racional y emocional, abstracto y concreto, público y privado, mente y cuerpo, etc, no sólo están sexualizadas, implicando así la dicotomía femenino y masculino, sino también jerarquizadas. La dicotomía universal y particular se estructura aquí desde la lógica de la identidad, lo universal es lo abstracto, lo objetivo, lo racional, lo público y lo masculino. Lo particular, subjetivo, emocional, concreto, corporal y femenino tienen un estatus inferior, es lo que sobra, lo diferente, lo excluido de la lógica de la identidad.

A estos pares dicotómicos ya mencionados podríamos sumar las caracterizaciones modernas sobre la naturaleza y la cultura. Esta dicotomía fue sobre todo postulada por el discurso científico, según Sandra Harding, desde el cual se prefiguraron las formas modernas del simbolismo de género,¹³ es decir, se legitimó una visión diferencial y jerárquica de los sexos a partir de determinaciones biológicas que validaban también las diferencias entre hombres y mujeres en relación al status social. En este sentido, en este momento histórico, se configuraron mutuamente el sistema sexo/género y la distinción entre naturaleza y cultura.

Dicha autora realiza un recorrido histórico desde la antigüedad a la modernidad mostrando cómo se fueron generando y cambiando las asociaciones entre la mujer, la naturaleza y el científico, como portador de cultura, que penetra y domina a la naturaleza para poder extraer cierta verdad. Harding establece una conexión entre el nacimiento del método científico y los juicios a las brujas. En este punto explica que el mentor de Bacon, Jacobo I de Inglaterra, partidario de la legislación antibrujería, sometía a torturas físicas a mujeres por sus prácticas sexuales con el objetivo de obtener testimonios que dieran cuenta de un supuesto “comercio carnal” de estas con el Demonio. No es casual entonces que Bacon refiera al nuevo método experimental utilizando metáforas sexuales referidas a “entrar” y

¹¹ Maffía, Diana, “Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica”, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, UBA, p. 3. Disponible en: ianamaffia.com.ar/archivos/contra_las_dicotomias.doc, 17/6/2012.

¹² Existen autores como por ejemplo Pierre Bourdieu y Ortner Sherry que desde el estructuralismo argumentaron que estas dicotomías y el modo jerárquico de estructurarlas están presentes en todas las culturas. Ambos argumentarán de modo diferente estas posiciones: Bourdieu a partir del análisis de la cosmología de los bereberes de Cabilia y Ortner de la asociación entre mujer y naturaleza desde la cual explica la desvalorización universal de las mujeres. Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama, 2000. Ortner, B. Sherry, “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?” en: Harris, Olivia y Kate Young (Compiladoras). *Antropología y feminismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.

¹³ Harding, Sandra, *Ciencia y feminismo*, Madrid: Morata, 1996, p.98.

“penetrar” en “agujeros” con la finalidad única de averiguar la verdad.¹⁴ Aquí la imagen de la naturaleza es asociada con la imagen de una femineidad pasiva, desordenada, que debe ser ordenada a través de la dominación y la penetración del científico, masculino, activo, racional y objetivo.

De más está decir que este tipo de dicotomías desde las cuales se fundamentaron la valoración diferencial de los sexos no comienza en la modernidad pero asumió en este momento un modo de argumentación específico, de la mano de los filósofos y científicos de la época quienes justificaban la inferioridad de las mujeres teniendo en cuenta distintos elementos biológicos e intelectuales,¹⁵ desde los cuales se legitimó la expulsión de las mujeres de la universalidad de la ciudadanía.

De ese modo, y como bien explica Harding, tanto la ciencia como la política en la modernidad se conjugaron para no sólo darle un estatus imparcial y neutral a los discursos científicos, que los posicionaba en el ámbito de lo incuestionable sino también “desarrollar formas amenazadoras de control social de quienes no estuvieran dispuestos a las modalidades de conducta [sexualmente determinada] y las formas de expresión personal deseadas por el capitalismo industrial.”¹⁶

Atendiendo estos cuatro puntos que hemos desarrollado anteriormente es que podemos responder las preguntas antes formuladas del siguiente modo: la racionalidad, la objetividad, la imparcialidad, etc. eran sólo características atribuidas a los hombres, heterosexuales, blancos, propietarios, etc. Por este motivo, la mujer no cumple con las características necesarias para ser considerada ciudadana con derechos plenos puesto que no puede abstraerse de sus particularidades pasionales y sentimentales.

A modo de conclusión afirmaré que, a pesar de coincidir con las críticas del feminismo negro, poscolonial y queer en torno a que alguno de los argumentos críticos de la modernidad mencionados responden a las opresiones de la mujer blanca de clase media y no a las padecidas por todas las mujeres, en el discurso de la modernidad puede rastrearse desigualdades claras en torno al ejercicio de la ciudadanía de la cual estaban excluidas todas

¹⁴ El padre del método científico formula aquí, con metáforas claramente sexistas, la rigurosa comprobación de las hipótesis mediante manipulaciones controladas de la naturaleza y la necesidad de utilizarlas para que los experimentos puedan repetirse. Tanto la naturaleza como la investigación se conceptúan de manera que les sirven de modelo la violación y tortura –las relaciones más violentas y misóginas de los hombres con las mujeres–, y ese modelo se presenta como una razón para valorar la ciencia. *Ibid.*, p. 102.

¹⁵ Ver Maffia, Diana, “Epistemología feminista. La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, v.12 n.28, Caracas jun. 2007.

¹⁶ Harding, Sandra, *op. cit.*, p. 113.

las mujeres. Por este motivo sostendré que en el discurso de la modernidad es posible rastrear ciertas opresiones y desigualdades que explican aquellas que continúan vigentes en nuestra actualidad.

Julián Bertachi (UNGS):
Antecedentes de la igualdad entre sexos en Hume

En la modernidad, era muy común que los pensadores, siguiendo una tradición que se remonta a los mismos inicios de la Filosofía en la Antigua Grecia con exponentes muy importantes como Aristóteles, discriminasen al sexo femenino. Las mujeres eran consideradas como ajenas a lo Político, por sobre todo, pero también en algunos casos ajenas al quehacer científico y artístico.

A contracorriente de su época, David Hume refleja en sus ensayos lo que me atrevo a denominar antecedentes a la igualdad entre sexos que será una reivindicación del movimiento feminista¹ que comienza a gestarse como tal a finales del siglo XVIII y principios del XIX.

Para argumentar mi afirmación me basaré en tres ensayos² del filósofo escocés: *De la escritura de ensayos*, *Del amor y del matrimonio* y *De la poligamia y los divorcios*. Analizándolos, mostraré como Hume en ellos afirma la igualdad entre los sexos o, al menos, tiende a pensar hacia ella.

De la escritura de ensayos

En este ensayo, Hume dice que “la parte elegante de la humanidad”, aquella que no se encuentra únicamente en la animalidad³, ha sido dividida en dos grupos, el grupo de los “eruditos” y el grupo de los “conversadores”. El primero se ocupa de las operaciones más difíciles de la mente, la reflexión y contemplación, y necesita del ocio y la soledad para realizar sus actividades. El segundo, en cambio, se ocupa de reflexiones más cotidianas, de pensamientos algo obvios sobre los asuntos terrenales y para realizar estas actividades utiliza el medio de la conversación y sociabilización.

¹ Aunque el movimiento feminista convertirá el planteo en torno al sexo en un planteo en torno a otra categoría diferente como lo es el “género”, lo cual complejizará y profundizará el planteo sexual. Si bien Hume no solo trata de la supuesta diferencia natural entre sexos, sino también de las implicancias sociales que supone esta diferenciación o no, lo cual lo acercaría a un concepto de género, el filósofo escocés habla de mujeres y varones en términos claramente biológicos y no de la auto-percepción que cada sujeto tiene de sí mismo, rasgo esencial al hablar de “género”, con lo cual decidí mantener la categoría “sexo”, si bien, por las razones aquí expuestas, la misma me parece insuficiente para reflejar en su totalidad la idea humeana asociada con el problema de la diferencia o no entre varón y mujer.

² Los mismos pueden encontrarse en castellano en *Del suicidio, el dinero y otros ensayos*, Buenos Aires, Miluno, 2008.

³ Aquí claramente Hume muestra sus rasgos discriminativos hacia cierta parte de la humanidad, es conocido y explícito en alguno de sus textos el desprecio de la cultura afro como inferior, por ejemplo.

Es nocivo, afirma el filósofo escocés, que la separación entre ambos grupos sea total y si ella se mantiene los grupos sufren consecuencias indeseadas: por un lado, los conversadores, sin conocer las reflexiones y pensamientos del grupo de los eruditos, tienden a conversar sobre trivialidades de la vida, tales como si fulano hizo esto o mengano dejó de hacer aquello, haciendo de la conversación una pérdida de tiempo poco entretenida; a su vez, el grupo de los eruditos, aislándose completamente del otro grupo, se vuelve asilo para hombres sin experiencias de la vida y sin la facilidad de expresión y reflexión que otorga la conversación, generando, por ejemplo, que en la filosofía se generen ideas quiméricas o metafísicas que no parten de la única fuente válida de conocimiento, o sea, que no provienen de la experiencia, o que las reflexiones, al presentarse al público, sean ininteligibles por su estilo completamente endógeno.

Hume celebra que en su contemporaneidad la distancia entre ambos grupos se esté acortando, porque sostiene que la dependencia entre ellos es muy grande. El filósofo se reconoce a si mismo como un embajador que va de un grupo a otro, fomentando y fortaleciendo esta alianza y cercanía beneficiosa entre ambos grupos. Aquí llegamos a la parte que más nos interesa en este caso, porque tras lo anteriormente dicho Hume se dirige respetuosamente a quienes considera soberanas del imperio de la conversación: las mujeres (obviamente, es una figura metafórica). Allí, entonces, el escocés plantea una “alianza” con el sexo femenino contra los obtusos de mente y corazón frío, y afirma que ellas tienen mejor juicio sobre escritos refinados que personas del sexo opuesto con el mismo grado de entendimiento. Incluso, relata como en Francia ellas son, en cierta manera, juezas supremas en cuanto a lo concerniente a la conversación y también a la erudición. Hume cierra el ensayo llamando a que dejen a las mujeres concurrir a esta unión entre la conversación y erudición que ha proyectado.

Podemos ver, en este ensayo, como el filósofo escocés no solo reconoce a las mujeres como iguales en cuanto a capacidades estéticas y de reflexión, sino que incluso llega a considerarlas más aptas para ciertas actividades que sus pares masculinos.

Del amor y el matrimonio

En este ensayo, Hume reflexiona acerca del matrimonio y el amor, pero lo que me interesa para esta ocasión es el análisis del filósofo sobre la relación entre varones y mujeres en cuanto a la dominación.

Según Hume, lo que los varones lamentan más en el matrimonio es la inclinación que las mujeres tienen de querer dominar a su pareja. No hay otra pasión, según él, que sea más fuerte en las mujeres que el poder. Ahora bien, la culpa de que las mujeres sean tan afectas a mandar es ni más ni menos que de los propios varones. Si nosotros no hubiésemos abusado de nuestra autoridad, nos dice Hume, ellas nunca hubiesen pensado que vale la pena disputarla. Los tiranos generan rebeldes, continúa diciendo el filósofo escocés, y los rebeldes, cuando prevalecen, tienden a volverse tiranos. Esto significa que la tiranía masculina es la causante de la tiranía femenina, por ello Hume expresa:

“Por esta razón, podría desear que no hubiera pretensiones a la autoridad de ninguno de los dos lados, sino que todo fuera llevado con perfecta equidad, como entre dos miembros iguales del mismo cuerpo.”⁴

A continuación, el filósofo refiere un relato de Platón sobre el origen del amor y el matrimonio, que culmina él mismo con su propia prosa. Pero esto no viene al caso, quedémonos con la cita de Hume y reflexionemos en torno a ella.

Justamente, lo que quiero resaltar es la expresión de deseo del filósofo en dicha cita. Más allá del análisis del mismo en cuanto a la supuesta inclinación al dominio del sexo femenino, la expresión de deseo de Hume muestra su inclinación a pensar al matrimonio como una equidad donde ninguno de los dos cónyuges ejerza su dominio sobre el otro. Esto no es para nada menor, significa plantear una igualdad entre los sexos en una institución tan importante como la del matrimonio, cosa que pocos pensadores siquiera se animaban a insinuar en la época de Hume.

⁴ Hume, D., *Del suicidio, el dinero y otros ensayos*, Buenos Aires, Miluno, 2008, p. 147.

De la poligamia y los divorcios

Este ensayo me parece vital para mi argumentación, más específicamente la siguiente frase de Hume:

“(…) puede argüirse con mayor razón que esta soberanía del varón es una usurpación real y destruye la cercanía de rango, para no decir igualdad, que la naturaleza ha establecido entre los sexos.”⁵

Aquí, el filósofo escocés no se anima a decir abiertamente que existe una igualdad natural ente ambos sexos, aunque lo implica tácitamente, o al menos podemos decir que tiende a pensar hacia esa idea. Y esto es extremadamente importante, porque justamente la tradición filosófica establecía la diferencia entre varón y mujer por la propia naturaleza de ambos sexos. La mujer era considerada esencial y naturalmente inferior al varón. Hume rompe con la tradición y el pensamiento reinante de su época al plantear a la mujer como naturalmente igual que el varón.

Con este último e importante aditivo cerramos un imaginario humeano, que a partir de diversas entradas nos muestra como el filósofo escocés puede ser visto como un antecedente al planteo de la igualdad entre sexos, el cual será una reivindicación del movimiento feminista que comienza a gestarse como tal a finales del siglo XVIII y principios del XIX, a partir de hitos como la “Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana”, de Marie Gouze (que usaba el pseudónimo Olympe de Gouges para firmar la mayoría de sus obras).

Hume, a través de sus ensayos, afirma o tiende a pensar la igualdad entre sexos partiendo de una igualdad natural, que implica a su vez una igualdad en la capacidad de juicio y que debe expresarse en una igualdad social, por ejemplo, en la institución del matrimonio.

Bibliografía

- Hume, D., *Del suicidio, el dinero y otros ensayos*, Buenos Aires, Miluno, 2008.

⁵ Hume, D., *Del suicidio, el dinero y otros ensayos*, Buenos Aires, Miluno, 2008, p. 130.

Gabriella Bianco:

Rememoración de Walter Benjamin: El olvido que seré...

Dedicatoria:

A Walter Benjamin:

Bertolt Brechts Gedicht "Zum Freitod des Flüchtlings W. B." schließt mit den Versen: "So liegt die Zukunft in Finsternis, und die guten Kräfte / Sind schwach. All das sahst du / Als du den quälbaren Leib zerstörtest".

(Bertolt Brecht)

Sumario

Precedida por una introducción que enuncia la sustancia poética y filosófica de una biografía, - donde "la escritura se enfrenta con algo o con alguien que no está presente, porque es sólo pensable, imaginable o porque fue y ya no existe más y es ahora algo pasado, inalcanzable, en el país de los muertos" (Calvino) -, la palabra poética y filosófica se abre camino hacia el objeto propio - la biografía - a través de la palabra ajena que la envuelve, encontrando asimismo la lengua multi-discursiva; en este camino, la palabra poética y filosófica se encuentra con la palabra de otros, continuamente y en forma recíproca. "Y entonces la palabra poética permanece entre los restos del proceso creativo y se retira como los andamios de un edificio, cuya construcción ya no está terminada. Luego la obra se eleva como un discurso unitario y objetivamente concentrado sobre un mundo virgen". (Bachtin)

En la biografía, y aun más en la biografía filosófica, como es el caso de ésta que la autora ha denominado novela filosófica, en el recorrido del yo/personaje que reproduce su travesía interior, ese viaje que le permitió reconocer su propio destino, lo que más se evidencia es la verdad interior del personaje, lo que permite al personaje - y también al lector o al público - aclarar el carácter ético y estético de las elecciones personales.

La de Walter Benjamin es una revuelta secreta, silenciosa y trágica, que nace de la obstinación muda de dar testimonio - antes de entregarse a la maldición del destino -de su propia tentativa de recuperar la conciencia histórica del tiempo por un lado y la esperanza mesiánica por otro. Intentando reconstruir parcialmente - a través de un ensayo filosófico y

de una parte autobiográfica hablada en primera persona -, la complejidad de una escritura que ha cultivado deliberadamente la concisión de la expresión, las elipses y las relaciones subterráneas entre los temas románticos, marxistas, anarquistas y mesiánicos, este intelectual solitario viene a nuestro encuentro, como evidencia de la integridad y de la vocación de este pensador, que al final ya no podía luchar contra las tinieblas. El destino trágico es impúdico y a la vez grandioso e heroico.

Pensaba que la dignidad era lo que tenía que mostrar, dignidad e integridad, aunque con el tiempo, su naufragio real devino también un naufragio mental y los materiales de los cuales escribía, se oponían a él, así como lo hacía la realidad. No sólo se le oponía un mundo insuficiente y violento, sino, como el texto y los materiales se le oponían, ese libro – el de los Pasajes, la obra de su vida – se oponía a ser escrito. Con el tiempo entendió que, aunque hubiese siempre pensado en que las cosas estaban ahí para que él las descifrara, las entendiera, las contara, ya no era posible transgredir ningún límite con la escritura, porque la cruda y cruel realidad se hacía cada día más fuerte y se le imponía en forma intolerable.

Despolitizar a Benjamin, convertirlo en un apaciguado profeta del consumo masivo y la instantaneidad, en el anticipador de una filosofía escrita en clave de belleza, pero extrañada frente a la política, la miseria y el despojamiento de las masas sometiéndolo a la lógica del tiempo, sería leerlo en un terreno que no es el suyo. No sólo: sería olvidar que el suicida de Port-Bou era un militante antifascista y marxista, un compañero de andanzas de Brecht, un judío perseguido y recluido en un campo de internación apenas declarada la guerra, que había perdido su bien más precioso, su biblioteca y, con ella, todo su mundo. La escritura y la obra poética no disponen de estrategias frente a aquello a enfrentar en la vida, y sin embargo es lo único de lo cual dispone el escritor.

Mientras que los datos concretos se disuelven ahora en un magma poético, la realidad de este caballero andante, de este pensador de frontera y entre las fronteras, se mueve en un mundo más allá del mundo visible, en la articulación de las ideas y de los sentimientos, en su experiencia tan individual, con una personalidad solitaria, extraña, poderosa, magnética, de una delicadeza extrema, muchas veces hermética, siempre sugestiva y poética, mezcla de rigor y de caos.

Introducción

La palabra en la biografía

“La cuestión es siempre ésta: hay una cosa que está allí, cuya sustancia es la misma escritura, un objeto solido, material, que no puede cambiar y a través del cual nos enfrentamos con algo o alguien que no está presente, que forma parte del mundo inmaterial, invisible, porque es sólo pensable, imaginable, o porque fue y ya no existe más; es ahora algo pasado, perdido, inalcanzable, en el país de los muertos...o está ausente, porque aún no existe, y es algo deseado, temido, posible o imposible...”

(Calvino)

Escribir sobre un género literario – la biografía – me obliga a reflexionar sobre la fuerza de un mensaje y de un personaje, como si el lenguaje filosófico y literario no bastaran a expresar toda la pregnancia de un personaje, como si el discurso filosófico y literario fueran insuficientes para expresar las infinitas travesías humanas e intelectuales.

Desenmascarar la verdad dramática de un personaje, que se actualiza en su devenir, lo que conocemos del personaje en lo que manifiesta, piensa y desea, establece un dialogo entre el autor y su personaje, y transitivamente entre el autor y el lector (o espectador), naturalmente dialectico, siempre polémico, siempre tierno y amoroso, que aborda el ser y el pensamiento del personaje.

En el recorrido del yo/personaje que reproduce su travesía interior, ese viaje que le permitió reconocer su propio destino, lo que más interesa es revelar la verdad más profunda, la cual permite al personaje – y al lector y al publico – aclarar lo más posible el carácter ético y estético de las elecciones personales.

En las alternancias dialécticas proximidad/lejanía y participación/distanciamiento con las que opera la autora al abordar sus personajes, se encuentra ese aspecto liberador y

revelador que Aristóteles llama catarsis, en el intento de recuperar la intensidad y la densidad del mensaje, de modo que éste recupere toda su dramática actualidad. Al anular el espacio y el tiempo que nos separan de él, se demuestra con fuerza la vigencia de un pensamiento y de una poética que, al pertenecer a todas las épocas, elimina las distancias. De la misma manera, a través del gesto y de la palabra, se recupera esa tensión pragmática que convierte al personaje en un ser vivo y real, con el cual podemos encontrarnos y reencontrarnos.

Así es a través de un monólogo que se abre camino la naturaleza dramática del personaje, del texto y de los hechos que el texto muestra.

En la “Ich-Erzaehl-situation” (Stanzel), el personaje se expresa en primera persona, intentando explorar toda su verdad: y ahí está él, con sus conflictos y estados mentales, como si éstos acontecieran en ese mismo momento. En el dialogo implícito entre el personaje, el autor y el lector/espectador, la “distancia estética” acontece en una consideración ética del arte, que intenta superar las contradicciones ideológico-sociales entre el presente y el pasado, para operar esa “revelación de la vida semi-oculta de la palabra del otro en un nuevo contexto”. (Bachtin)

Como en las obras anteriores – donde la autora dialogó – en un recorrido inter-dialógico e intertextual – con Franz Kafka, Cesare Pavese, Emily Dickinson, Sylvia Plath, Alejandra Pizarnik, Marina Tsvietaieva, Carlo Michelstaedter –, se vuelve a establecer ese diálogo sutil que el pensador/poeta/filósofo tiene consigo mismo y con otros, recorriendo los textos que dan vida a un personaje – en este caso, a Walter Benjamin – en un dialogo infinito que no quiere terminar nunca, recuperando esa sabiduría divina sepultada en el alma – incluso en su extrema debilidad – multiplicando la imagen del personaje al infinito, recuperando de este modo su esencia.

Explorando las relaciones entre la “escritura” (écriture) y la “palabra”, este recorrido amoroso activa la pluralidad de los discursos, en un juego que destaca la lógica interna y misteriosa del pensamiento del personaje, con sorprendentes efectos de perspectiva. La palabra dialoga con otra palabra, el pensamiento dialoga consigo mismo, para volver otra vez, antiguo y nuevo, en un juego de espejos, que permite recuperar la esencia de un alma, haciéndonos sentir parte de un todo, infinitamente igual y distinto.

No es cierto – contra la opinión del teórico alemán Hans Thies Lehmann – que “cada vez menos una estructura dramática permite dar cuenta de lo que acontece en la vida” (Lehmann). Muy por el contrario –en mi opinión– en la estructura dramática, la decisión y

también la resolución final surgen de un diálogo consigo mismo y con la realidad, evidenciando el valor de la decisión individual – en el teatro pos-dramático propugnado por Lehmann, la subjetividad no coincide con la construcción del héroe que organiza el teatro dramático, ya el conflicto central de tener que tomar una decisión, es expresado por los grandes bloques económicos y militares – donde, en el recital o en el teatro testimonial, se supera la separación del teatro pos-dramático, entre acto de lenguaje y gesto. En la decisión individual, que no excluye al público, sino lo involucra humano y éticamente, en una dramaturgia que envuelve al personaje y al público, se subraya y reflexiona sobre el ser mismo de lo humano.

Al convocarlo de nuevo a la vida, devolvemos al personaje su vigencia activa, y él, Benjamin, vive en la literatura y en el ensayo filosófico en una pluralidad de formas, incluso en el espacio teatral, por medio de su presencia en la escena, donde enunciar su propia verdad. En la ceremonia teatral, más allá del hecho físico del actuar, el personaje, el autor y el público terminan por respirar el mismo aire y compartir el mismo mundo, de manera que, como dice Borges: “La obra sea realmente un Aleph, un lugar donde se encuentran todos los lugares de la tierra, vistos desde todos los ángulos” (Borges), pero no solamente todos los lugares, sino también todo el tiempo, que deviene presente y se concentra en un solo instante sublime.

En Walter, que marcha poco a poco hacia la muerte, que denuncia la limitación y el fracaso personal, con la necesidad de comprensión y purificación, en esos gestos y en esas palabras, se concentra toda la historia posible de un personaje y de cada uno de nosotros, anulando momentáneamente la angustia de la ausencia, para desembocar por fin en ese “abismo infinito”, donde todo es definitivamente claro, simple y elemental. Porque tiene razón Calvino:

“Luchamos con los sueños y con la vida de la misma manera, sin forma ni sentido, buscando una razón, un camino, que acaso tenga que existir, como cuando nosotros empezamos a leer un libro e ignoramos adónde nos llevará”. (Calvino)

Primera parte

Rememoración o biografía de Walter Benjamin

En las palabras de Gabriella Bianco

“Cultivo flores al borde de la desesperación”

(Benjamin)

“Cada línea que puedo publicar hoy en día – no importa cuán incierto sea el futuro al cual la entregamos – es una victoria sobre los poderes de la oscuridad”. (Benjamin)

En encontrar a este viajero solitario, me he preguntado si es posible escribir una novela o un ensayo filosófico y al mismo tiempo, una biografía que, en contraluz, deje la impresión de asistir a un largo y a veces arduo razonamiento, donde el intrínseco compromiso reside en la absoluta necesidad de razonar, que trasciende el mero contenido de los hechos. Buscando la trama, las causas y los efectos de una vida, no sólo los hechos desnudos constituyen la historia, sino las pasiones dominantes – y la forma que he querido darles, es decir la de una íntima reflexión biográfica, cuya conclusión no aparece nunca y es de por sí imposible y quizás innecesaria, bajo el peso emotivo que me ha guiado - nos ofrecen una cierta idea de verdad del personaje.

Practicando el arte del montaje, sin pretender escribir ni una biografía ni un estudio exhaustivo, he intentado restituir al personaje y a su pensamiento, su propia verdad. Por eso este trabajo es también un rezo o una oración, escrito - como ya declarado - en forma autobiográfica, devolviendo a Benjamin el derecho de decir, un recordar en forma libre, asociando ideas, pensamientos, recuerdos, donde – recorriendo su impulso intelectual asociado inevitablemente a su continuo devenir migrante – se impone la nostalgia de la totalidad frente a la crisis misma de la totalidad, como horizonte que orienta una cierta lectura del yo narrativo y de su mundo.

Una multiplicidad de imágenes se ofrece cuando se evoca a Benjamin: Benjamin el místico y el viajero, Benjamín el melancólico, Benjamin el escritor y el crítico de arte, Benjamin el ardiente revolucionario, el mismo que escribiera a Adorno tras su internación en

el campo de trabajo en Nevers en 1939: “Hay todavía puestos de combate que defender en Europa”.

En el itinerario titubeante de este judío errante, de este viajero paseante, de este tembloroso revolucionario, se pueden hallar algunas claves para leer la política, arrojando una mirada que no nos conecte solamente “con el buen tiempo pasado, sino con el mal tiempo presente”, según la máxima brechtiana, en una mirada hacia el pasado que nos aprisiona y sin cuya emancipación “probablemente” el enemigo no deje de vencer en el presente. “Probablemente” porque la barbarie, en distintas formas, acecha al mundo, del mismo modo que el siniestro periodo de la entre-guerra acosaba a Benjamin. Como escribiera Adorno en su “Dialéctica negativa”, lo que había estallado – el orden y el pensamiento del siglo XIX – no era sólo una idea de mundo, sino una idea de subjetividad se había perdido para siempre.

No intento hacer una lectura exhaustiva de este hombre atormentado y neurótico, cuyo método de investigación y búsqueda procede por tentativas, ni hacer un inventario de las posibles incongruencias que acompañan y minan su pensamiento, sino subrayar la búsqueda de una totalidad-mundo ya inimaginable en la época, como imposible era adoptar el elemento dialéctico, frente a las contradicciones del presente, a la pluralidad de los intereses y de la forma en que Benjamín escribe.

En la estrella cultural que todo interroga, en la crisis de una época, dominada por el ascenso del nazismo y del fascismo, aunque estéticamente alejado de una totalidad clásica, como demostrado en el “Drama barroco”, lo sostiene un pensamiento que necesita la totalidad aunque débil, que permita explicar el atormentado presente, a la luz de la apertura al pasado y al futuro, que están íntimamente asociados.

De hecho, mientras el concepto mismo de totalidad estaba en crisis – y la escritura y la biografía de Benjamin lo registran –, en el derrumbe de la Europa moderna y las contradicciones políticas e intelectuales que terminaron por acosar duramente a una época y varias generaciones –, en el pensamiento de Benjamin se imponía una forma de totalización que se mantuviera como horizonte de las operaciones críticas, identificándola con la historia como un lugar de redención, impensable sin la revolución.

De esta manera, la memoria de los sufrimientos pasados se convierte en el imperativo de superar los sufrimientos presentes, uniendo la idea mesiánica de redención con la idea de revolución, reelaborando y reformulando críticamente el marxismo, un marxismo mesiánico, a veces de difícil interpretación, pero que consigna el futuro a la racionalidad dialéctica de la

historia, no como el resultado ineluctable de una evolución histórica dada, sino abierta al kairós, preñado de oportunidades estratégicas.

En la idea de redención, que une pasado, presente y futuro, éstos no son láminas independientes, sino expresan una continuidad sobre la que tenemos una deuda retrospectiva. El Benjamin mesiánico no puede prescindir de esa soldadura, en la nostalgia de una ya imposible, pero anhelada y deseada totalidad. Por eso, la redención de la que se trata, tal como lo indicara en su correspondencia con Scholem, es también hija de la descomposición de la tradición judaica, una redención profana, expresada en ese acontecimiento profano, que es la revolución.

A propósito de Kafka - en una interpretación de fuertes resonancias personales -, escribe Benjamin a Scholem: *“Lo que resulta verdaderamente increíble en Kafka es que este mundo de experiencias le llegue a través de la Tradición mística. Naturalmente ello no ha sido posible sin causar efectos devastadores (...) en esa Tradición”*.

El acontecimiento profano - a cuya irrupción luminosa Benjamin subordina la emancipación social -, es la revolución. Ya que la historia queda abierta, ella implica posibilidades revolucionarias, emancipadoras y utópicas; en su aspiración revolucionaria Benjamin apunta no sólo al ejercicio autoritario del poder y a la violencia de clase, sino a la dominación del capital y de los aparatos burocráticos. Benjamin es entonces un pensador político, el portador de un programa de socavamiento del orden establecido, el crítico de la más eficaz de las nociones construidas por la burguesía - la de progreso -, esa idea tan seductora para las tradiciones emancipadoras.

Benjamín expresa una visión trágica del mundo, inscripta en su propia autobiografía y en su propio pensamiento, que, mientras obliga a organizar el pesimismo, se hace testigo de la necesidad de alguna forma - acaso utópica - de totalidad que orientara su lectura del mundo, reconociendo en la alegoría que él mismo utiliza, que el tren de la historia que rueda hacia la catástrofe, sólo puede ser interrumpido por la revolución, en una concepción escatológica de la revolución y de la misión del revolucionario.

Desde una posición aislada en la izquierda, la perspectiva benjaminiana sobre la revolución - una revolución que sea el freno de mano de la historia - parece poco compatible con la noción general de la historia como salto hacia adelante, y aún más, si toda revolución exige un programa, es muy difícil sostener que Benjamin sea un escritor programático, ya

que él carecía de espíritu de sistema y no dejó sino fragmentos, diarios e iluminaciones, ni fue el teórico de programa alguno.

De allí que mi intento de esbozar una aproximación a Benjamin tiende a indagar mucho más la verdad del personaje, del hombre, del enamorado que la del teórico, sin privilegiar lo político sobre lo estético, sin enfocar exclusivamente la sorprendente fragmentariedad de su escritura, los relámpagos de la memoria e intuiciones que cruzan sus textos, o la ferviente voluntad política que ligara su teoría a la expectativa mesiánica en la transformación de la sociedad. Subrayando de él lo que queda de su humanidad herida, de su pensamiento nómada y fragmentario, de su corazón lacerado y ocupado por amores imposibles, intento recuperar al sujeto Benjamin según los inacabados destellos de su trayectoria vital desde un punto de vista rigurosamente interno.

De hecho, ya que la sola manera de aceptar a una persona es amarla de lejos y sin esperanza, hay que encontrar a este hombre que vivió solitario y a su manera, desesperado, en su terreno, desde su propia verdad. Dicen que no se puede escribir una novela donde la teoría aparezca completamente desvinculada de cierta idea de verdad - la idea de verdad que buscamos, si vamos al encuentro de un hombre, un alma sufriente: así se puede imaginar esta novela, en la unión entre teoría y pensamiento, acción y personaje, y otra vez, acción y pensamiento.

Ya que la vida de Benjamin – y la de sus compañeros y de su comunidad - fue en tantos aspectos dominada por los nefastos regímenes de la época – el nazismo, el fascismo, la pérdida de cualquier perspectiva de futuro y de la libertad hasta la pérdida de la vida misma –, en la vida de Benjamin, condenado a una huida permanente hasta la resolución final, ésa que podía ser la búsqueda de la felicidad, se materializó en un destino inexorable. Cuando la felicidad dio la espalda a la realización individual, no había otra forma que resignarse.

Después de su fallido viaje a Moscú – en búsqueda de un amor, el de Asja y de un ideal revolucionario, que se demostró no adecuado a sus exigencias y a su pensamiento teórico –, cuando la búsqueda de felicidad con Asja se reveló ilusoria, así anotaba: “En todo caso, la época futura deberá distinguirse de la anterior en el hecho de que lo erótico ha de ceder el paso”, ceder el paso al amor exclusivo al texto, demostrando que la felicidad sólo se puede alcanzar indirectamente. Con el poder sobre su vida, había perdido también el poder de ser

feliz – y esos momentos felices que había vivido con Asja en Capri, estaban destinados a no repetirse.

Desde entonces, en los años 29-30, el comienzo de una vida nueva lo hubiera encontrado más solo y más aislado que nunca, que sólo vive para escribir. Benjamin nunca evitó las confesiones, aunque no siempre las hizo tan expresamente, persiguiendo incansablemente el intento de capturar las imágenes huidizas de la experiencia, consciente de sus ambivalencias, hendido por la contradicción, advertido sobre los mecanismos oscuros del azar y de la memoria, y sobre los modos peregrinos y fugaces, del sentido. Había escrito:

“...el hecho de que el destino sea intermitente como un corazón y deje espacio libre para algo completamente distinto, puede adoptar a veces la forma de una imagen onírica que deja al recién despierto con ese dolor anímico y que sólo entonces, es decir más tarde, es comprendida por él como el germen de un destino completamente distinto”. (Benjamin).

Es verdad que su rara sensibilidad se presta escasamente para una lectura lineal, ni se honraría su incansable curiosidad y búsqueda con cualquier intento de aplanamiento de su subjetividad, tensada por la mística y el marxismo, por la firme convicción en la necesidad de la revolución y la incerteza de su advenimiento. Esto choca con las figuras superpuestas, contradictorias, heterogéneas de quienes fueran sus amigos e interlocutores: Gershom Scholem, un teólogo judío; Bertolt Brecht, el autor y director de teatro marxista; Theodor Adorno, el filósofo frankfurtiano exiliado en Estados Unidos.

La realidad acosaba a Benjamin, perseguido por el ascenso incontenible del nazismo y la obsesión por la stalinización de la Unión Soviética. La pérdida progresiva de la esperanza fue seguramente lo que le permitió comprender con lucidez que la voluntad política no arraiga en la certeza de un futuro mejor bendecido por el avance técnico y los triunfos de la burguesía, sino en la rememoración de las derrotas y en la visión deslumbrada de las revoluciones del pasado, ya que su vida fue arrasada por el retroceso ante el fascismo, por la stalinización de la revolución soviética y por el cambio vertiginoso en la forma de reproducción de los bienes culturales ligado a las transformaciones del capitalismo.

Desde el punto de vista literario y filosófico, lo que más yo hubiera querido hacer, es que Benjamin estuviera presente sin ser nombrado, casi como una alusión permanente, una nota que resuena en diferentes volúmenes, una melodía siempre nueva y siempre diferente,

como un hombre del crepúsculo, que se coloca cada vez bajo otra luz, concentrando su vida – y cada vida - en un instante. Pienso en este libro como en un viaje, que comienza con inquietud y termina – si alguna vez termina – con melancolía, adquiriendo esa condición estática que tanto se parece a la muerte.

En este retrato, en esta oración, el texto procede por toques leves y ambiguos, recortados en la pesadez del tiempo. El derecho del vencido – de todos los vencidos – eso es lo que hace falta rescatar. Y esto es lo que queremos hacer - aunque sea de una sola creatura - y en este proceso de creación, de inventiva y de revelación, es el caudal de verdad y de sufrimiento lo que determina la participación misericordiosa y permite la redención. En cuanto a la escritura, es como dar un nombre al presente, un presente cargado de angustia e incertidumbre; en la última carta de Benjamin a Scholem, él los describe como dos “viejos beduinos” en el paisaje desierto del presente y declara que “cada línea que puedo publicar hoy en día – no importa cuán incierto sea el futuro al cual la entregamos – es una victoria sobre los poderes de la oscuridad”.

El trabajo de investigación sobre un personaje, una creatura, un hombre, que me propongo hacer, a culminación de una exploración apasionada, presenta una idea nunca exhaustiva sobre Benjamin, el individuo, el filósofo, el hombre judío atormentado por la neurosis. Practicando el arte del montaje, trato devolver al personaje y a su obra, su íntima verdad. Este libro por lo tanto no es enteramente ni una autobiografía ni un estudio. Este retrato busca más bien renovar una presencia, procediendo por toques livianos y transparentes. No es un libro de citas, como, quizás, hubiera hecho Benjamín, en su infinita curiosidad e inquietud intelectual.

Esta breve rememoración de Benjamin – a través de la voz conmovida de la autora y atreviéndose a recorrer a la misma voz de Benjamin, en forma arbitraria y del todo personal -, se realiza desde coordenadas que actualizan la crudeza del tiempo de entreguerras, el fin de las esperanzas y sin embargo el ferviente empeño por aferrar alguna esperanza por parte de Walter Benjamin. El mundo de Benjamin – al que queremos encontrar - no es tanto el del académico ni el del poeta o del pensador no-sistemático, sino el de un hombre, que - en las duras condiciones de existencia en una Europa lacerada por la guerra - había perdido todo.

Benjamin se movió sin paz entre una ciudad y otra, a través de toda Europa, sin casa y sin embargo sintiéndose en casa en cada contexto cultural – sobre todo urbano –, en busca de esclarecer la poética de la modernidad definiendo sus aspectos distintivos. Al mismo tiempo, esta rememoración quiere abrir una brecha por donde, desde el pasado, se cuele una expectativa de redención: en las notas de junio a octubre de 1928 Benjamin escribe: *“Bajo el concepto de rememoración se puede formular esta misma exigencia desde otro punto de vista: no reproducción, sino actualización del espacio o del tiempo en el que la cosa funciona”*. Este era un anclaje indispensable para Benjamin, empeñado como estaba a sostener desde la producción intelectual y la vida "un vuelco que ha despertado en mí la voluntad de enmascarar - por obra de un retorno al pasado -, los aspectos actuales y políticos de mi pensamiento, de desplegarlos en mis reflexiones y hacerlo hasta el extremo”.

Forzado por su amigo Scholem a defender sus contradicciones, en mayo de 1934, Benjamin hace una afirmación reveladora: “He intentado raramente hacer la tentativa...de desentrañar el terreno contradictorio de donde nacen mis convicciones...de donde nace mi comunismo... (pienso más bien) que la mía sea la tentativa obvia y razonada de un hombre - que está completamente privado de todos medios de producción - de proclamar su derecho a ambos, sea en el pensamiento que en la vida”. Ésta era la cara de la dignidad, una cara que se encontró con la tormenta de la sin-razón, instalada por el *Zeitgeist* en un paisaje desértico, donde, desde la recuperación de la historia, pudiera por lo menos entreverse una expectativa de redención y un espejismo de felicidad.

Segunda parte

El olvido que seré...

En las palabras de Walter Benjamin.

“Pesimismo en toda la línea. Sí, sin duda
y completamente. Desconfianza con
respecto al destino de la literatura,
desconfianza con respecto al destino de

la libertad, desconfianza con respecto al destino del hombre europeo; pero sobre todo tres veces desconfianza frente a cualquier arreglo: entre las clases, entre los pueblos y entre los individuos”.
(Benjamin, A la frontera del pensamiento)

“¿Quién si no yo, y cuándo si no ahora y dónde si no acá?” (Talmud)

Ha llegado el momento de aceptar mi destino. No sólo me integro a él, a esta inquietud marina, a este tedio, sin mentir ni siquiera a mí mismo, dejando mi última definitiva herencia – este ensayo que he arrastrado conmigo a través de los bosques hasta el mar –, a la suerte, sin resignarme, sin mirar, simplemente entregado a esto que era mi destino desde la infancia, donándome a esta inquietud y melancolía que ya sonríen solas, esta inquietud y esta melancolía que han sido al mismo tiempo mi sustancia y mi aliento.

Hasta ahora me parece que he vivido en la esperanza de un futuro que constituyera mi destino, un destino que fuera personal y al mismo tiempo, tuviese algo que ver con mi ángel, el ángel de la historia, que me brindara un futuro. Es posible quizás que la inmortalidad no sea nada más que esto: vivir como futuro lo que ha sido ya vivido. Ahora mi ángel me indica el único camino, el último: el de mi salvación, sin que sea una redención, que no es huir ni de mis deseos ni de mi inquietud, que me han hecho quien soy. Muero a una forma de vivir y renazco para otra: aceptando la suerte, encontraré quizás la paz, la que nunca encontré en toda mi vida. De aquel destino ya no queda nada.

Ahora sólo cabe esperar pasivamente, sin desesperación quizás, pero también sin esperanza. Pasivamente: sin embargo, el policía que llegará esta misma mañana, no esperará. No podía esperar pasivamente: pienso en ella, la muerte, y pienso en esas pastillas de morfina, que tengo en la cartera... que me abrirán el camino hacia otra realidad, quizás la única que me queda, en la pérdida de toda esperanza de salvación.

Me doy cuenta de que estoy sonriendo: esto es lo que queda de mi destino, la única realidad. De hecho, más que un protagonista, no he sido que un testigo de mi propia vida. Me doy cuenta de que mis ideas filosóficas hubieran tenido que apoyar mi acción y lucha política, que no supe cumplir y esto es lo que determinó en gran medida el rechazo de Asja, ya que, en mi temperamento filosófico, siempre me ha gustado esa forma privada de escribir, ese tipo de escritura que tiene algo de póstumo, ya que siempre he escrito al margen de ser leído. He escrito cartas como una forma de sentirme vivo Sin embargo, ahora, la escala del horror se ha convertido en algo imposible de describir. ¿Cómo relatarlo sin contribuir al espanto?

No sólo yo, sino también las palabras están heridas de muerte: para sobreponerme a lo innombrable, el lenguaje ya no es suficiente. Hacerse testigo de un crimen inmoral, es de una cierta manera, hacerse cómplice. El desafío consiste en abrir una ventana a lo que no es espanto: la muerte, como única forma de acción y elección posible, la muerte como posibilidad real y como posibilidad poética, es decir, como posibilidad de extraer en el proceso de narración, la belleza innombrable del escueto dibujo de una vida, que sirva de aviso para navegantes, pues, en los tiempos que corren, la barbarie vuelve a acecharnos con renovados bríos.

En mi último rito de paso, cruzo esta frontera decisiva hacia el origen, hacia esa mujer que desearía – quizás – me esperara del otro lado del mar, o hacia ese territorio, donde nada me habla de pertenencia. Por otro lado, hace mucho que no pertenezco a nada ni a nadie; ¿hasta dónde puede llegar mi mirada, si no hay indicación que me enseñe el camino? Aceptar es no huir más de lo inevitable; ahora mi vida - pienso - se transformará en las hojas y troncos de los Pirineos, incorporada a la espuma de las olas de este Mar Mediterráneo, donde por momentos he sido feliz. Quizás un día dirán lo que yo he padecido. Buscaba un destino que nunca llegó. Sólo deponiendo mis obsesiones, sólo adhiriendo a mi destino, podré callar...y finalmente el silencio hablará mejor que yo.

Nada resiste el paso de las circunstancias. ¿Qué ha sido hasta ahora de mi vagar inquieto? Para quebrar el destino, había intentado cambiar de calle...pero esa calle era de una sola mano y no sería el Zentralpark, la meta que no alcanzaré. En mi libro de cartas dedicado a los “Personajes alemanes”, había escrito: “Se trata siempre del mismo asunto. Hölderlin escribe a Böhlendorf: Quiero y debo seguir siendo alemán, aunque las necesidades del corazón y también de mantenimiento me empujen a Japón”. Yo también hubiera seguido

siendo alemán, y como Hölderlin, no llegaría a Japón. Al final, toda mi vida - pienso - no ha sido que un Zentralpark, el lugar adonde no llegaré.

“Reconozco en (el novelista) Arnold Bennet – le confesaba a Jula Radt-Cohn en una carta del 24 de julio de 1933 – cada vez más a un hombre no sólo cuya actitud es similar a la mía, sino que además sirve para reforzarla: un hombre en realidad en el que una absoluta falta de ilusiones y una desconfianza radical respecto al curso del mundo no conducen ni al fanatismo moral ni a la amargura, sino a la configuración de un arte de la vida extremadamente astuto, inteligente y refinado que le lleva a sacar de su propio infortunio oportunidades y de su propia vileza algunos de los comportamientos decentes que competen a la vida humana”.

Aquello que busco – ahora lo sé bien – lo tengo en el corazón. Estoy lucido, como si mi única hermandad con las cosas se identifique con esta despedida. Ni mi ángel de la guarda me salvará de los atroces peligros que vienen de afuera, ni de los que vienen de adentro, de mi propio desesperado mundo interior. Fracasé en todo y esta sensación está instalada como cosa real por dentro. Nada me salvará, incluso de la ingenuidad de creer que allá, del otro lado del Océano, hubiese encontrado la tierra prometida. Y sin embargo, tengo en mí todos los sueños del mundo.

En un último destello de lucidez, reconozco que el niño ha sido el más astuto de los dos, madurado en la constante vecindad con la muerte. Todo está ocurriendo como si al fin el hombre y el niño se hayan encontrado en medio del camino, sin duda porque el más viejo ha cumplido el último ciclo de una rotación, cuya cifra sólo el más joven sabe adivinar. Hoy el niño y yo estamos vencidos, como si supiéramos la verdad...y sin embargo, de nada estoy cierto.

Ahora sí reconozco el alba y el cielo y la tierra que marcan el fin de mi camino. Me digo que cada uno tiene el sueño y quizás el final que se merece. Y mi sueño era infinito, pero ya no cuenta. Ese infinito siempre estuvo muy cerca, el infinito como aquello que podía colmarme, pero que ahora no es que el borde del vacío en el cual me encuentro. El futuro ya está aquí. No hay futuro. Todo lo que puede suceder en este tramonto, ha sucedido ya. Ahora el día no le debe nada a la noche. Ahora mi ángel no podrá más que sollozar arriba de las ruinas de mi vida.

- I. Calvino, "Se una notte d'inverno un viaggiatore", Einaudi, Torino, 1979
- M. Bachtin, La parola nel romanzo, en, "Estetica e romanzo",
Einaudi, Torino, 1979
- F.K. Stanzel, "Die typischen Erzähl-Situationen in Roman", Wien Stuttgart, 1955
- Lehmann, Hans Thies, Teatro pos-dramático, 1999
- J.L. Borges L`Aleph, Feltrinelli, Milano, 1959
- W. Benjamin, Correspondance, Aubier-Montaigne, Paris, 1979
- W. Benjamin, Gesammelte Schriften, Suhrkamp, Francfort, 1977

Elías Bravo (UNMDP):

Naturaleza humana, estado de naturaleza y pacto social en la doctrina política de Thomas Hobbes

“No nos une el amor sino el espanto”

J. L. Borges

El objetivo de este trabajo es analizar las propuestas de Hobbes sobre el estado de naturaleza, la naturaleza humana, el pacto social y el Estado para comprender por qué el pacto social es un acuerdo político que traza un nuevo principio de legitimidad. Se trata de explorar cuáles fueron los principales problemas que constituyeron la configuración su doctrina política. Es decir, tratar de comprender el por qué de su sistema político, cuáles fueron las causas que motivaron al autor a esbozar una nueva concepción política, ética y antropológica desligada de la tradición.

Hobbes puede ser entendido, en palabras de Leo Strauss, como “el creador de la filosofía política moderna” (Strauss, 2011, p. 19.), puesto que para él todas las leyes de naturaleza pueden ser comprendidas sin recurrir a ningún supuesto teológico.

En su obra capital, el Leviatán, Hobbes sostiene que una ley de naturaleza es un precepto o norma general, establecida por la razón en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla” (Hobbes, 1992, p. 106.). Estos preceptos, cuando se siguen de forma general son los medios con los que se consigue la paz y la concordia y “son necesarios para la conservación y la defensa de las multitudes humanas (Hobbes, 1992, p129).

No deberíamos interpretar el estado de naturaleza como un estado realmente auténtico. Hobbes supone que en algún momento se vivió en algo parecido a ese estado de naturaleza y asegura que “existe aún en ciertas partes del mundo y que siempre ha estado

vigente entre los Estados Nación, los Príncipes y Reyes de todas las épocas (Hobbes, 1992; p. 103-104). Así, en ese sentido, el estado de naturaleza existe. Pero Hobbes no estaba interesado en dar una explicación histórica de cómo nacieron la sociedad civil y su forma de gobierno sino que más bien quería proporcionar un conocimiento filosófico del leviatán para poder comprender mejor nuestras obligaciones políticas y los motivos que tenemos para apoyar aún soberano eficaz, cuando este existe.

Hobbes sostiene que tendremos conocimiento filosófico de algo cuando entendamos como pudimos generar a partir de sus partes las propiedades de esa cosa tal como ahora la conocemos. Así, el objetivo que tiene el autor en el Leviatán sería proporcionarnos un conocimiento filosófico de la sociedad civil.

Para conseguirlo, Hobbes toma a la sociedad como si ésta estuviera dividida en sus elementos, es decir, en los seres humanos en un estado de naturaleza. Luego examina detalladamente cómo sería ese estado de naturaleza teniendo en cuenta la proclividad y los rasgos de esos seres humanos, los impulsos o pasiones que motivan sus acciones y como se comportarían de hallarse en ese estado. Trata de ver cómo pudo ser generada y como se materializó la sociedad civil a partir del estado de naturaleza.

C. B. Macpherson, en su libro “La filosofía política del individualismo posesivo”, afirma (2005) que el estado natural al que alude Hobbes es una hipótesis lógica derivada del método analítico-sintético galileano. Descompone un conjunto existente en sus elementos mínimos y luego los recompone en su totalidad lógica.

Hobbes tenía como tesis principal que un estado de naturaleza tiende a degenerar fácilmente en un estado de guerra. Sus referencias al estado de naturaleza son: que es un estado en el que no existe ningún soberano eficaz que intimide a las personas y mantenga sus pasiones bajo control. Es preciso señalar que el

“estado de guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar (...) sino en la disposición manifiesta a ello durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (Hobbes, 1992; p. 102.).

La tesis de Hobbes es que un estado de naturaleza es básicamente un estado de guerra y sostiene que esta es una inferencia basada en las pasiones. Es decir, que podemos realizar tal inferencia a partir de las pasiones, fijándonos en la experiencia real de la vida

diaria y reparando en cómo nos comportamos ahora, en la sociedad civil, cuando el soberano realmente existe.

Así, lo que Hobbes plantea es que si tomamos la naturaleza humana tal como es, podemos deducir que el estado de naturaleza acaba convirtiéndose en un estado de guerra. Nuestro autor asume que el carácter real de la naturaleza humana queda demostrado por los rasgos, las facultades, los deseos y otras pasiones de las personas según las podemos observar ahora, en la sociedad civil.

Hobbes no niega que las instituciones sociales, la educación y la cultura pueden cambiar de un modo importante nuestras pasiones. Pero supone que los rasgos esenciales que configuran la naturaleza humana están ya más o menos prefijados. Aunque la existencia de instituciones, y en particular de un soberano eficaz cambia las circunstancias, hace que nos sintamos protegidos y que ya no tengamos motivos para no respetar los pactos que hemos suscrito. Es decir, que la existencia del soberano permite que tengamos razones que antes no teníamos para cumplir con nuestros pactos, para mantener nuestras promesas. Sin embargo, Hobbes no concibe que las instituciones sociales puedan cambiar los aspectos más esenciales de nuestra naturaleza. Estas no modifican nuestro interés más fundamental por la propia supervivencia y conservación, ni por nuestros afectos conyugales, ni por los medios necesarios para llevar una vida confortable.

Así, a efectos de su doctrina política, Hobbes infiere cómo sería un estado de naturaleza tomando a las personas como éstas son y describe ese estado de naturaleza como “una situación de continuo temor y peligro de muerte violenta, donde la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, 1992; p.103.).

Las principales características del estado de naturaleza según Hobbes son:

✓ En primer lugar, el rasgo de “igualdad humana” en dones naturales, fortaleza corporal y rapidez mental. Así, hasta el más débil en fortaleza corporal tiene, en cualquier caso, fuerza para matar al más fuerte, ya sea por maquinación o tramando en colaboración con otros que se sienten similarmente amenazados por el más fuerte. Sobre la igualdad de dones Hobbes afirma que si de verdad hubiera una desigualdad natural, de manera que una persona, o unas pocas, pudiera dominar al resto, esa o ese pequeño número de personas serían quienes mandarían.

✓ En segundo lugar, estaría la “competencia” que se deriva de la escasez de recursos y de la naturaleza de nuestras necesidades. puesto que si esperamos a que los demás hayan tomado todo lo que deseen no quedara nada para nosotros. De este modo, en el estado de naturaleza cada uno debe estar listo para defender sus pretensiones.

Hobbes sostiene hacia el final del capítulo 13 que “las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte violenta, el deseo de cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (Hobbes, 1992; P. 105.) La existencia de un soberano efectivo elimina el temor a una muerte violenta, y establece las condiciones mediante las cuales el trabajo obtiene recompensa y protección, es decir, la existencia del soberano permite que se den los medios necesarios para llevar a cabo una vida confortable.

En el capítulo 30 Hobbes dice que el propósito por el que se asigna el cargo de soberano, con un poder soberano, es el de procurar por la seguridad del pueblo; “a ello está obligado el soberano por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley y a nadie sino a él. Pero por seguridad no se entiende aquí la simple conservación de la vida sino también de todas las cosas que el hombre ha adquirido para sí mismo por medio de la industria legal.

✓ El tercer lugar lo ocupa la “concepción psicológica de los seres humanos” que es, según Hobbes, predominantemente egocéntrica. Esta concepción es la que actúa en el fondo como el elemento al servicio de su concepción política. Se trata del afán de poder que el autor define como los “medios de los que dispone una persona para obtener un bien futuro” (Hobbes, 1992; p. 69). Entre estos medios se cuentan, por ejemplo: facultades naturales de tipo físico y mental o cosas adquiridas mediante ellas como la riqueza o la reputación.

Hobbes es plenamente consciente de que vive en un tiempo en el cual las personas apelan a un sinnúmero de intereses distintos (políticos, de vanagloria, religiosos, etc.) y trata entonces de establecer una clase de intereses comunes a todos los individuos, puesto que compartimos en cualquier caso el interés fundamental por

nuestra propia conservación, el afecto conyugal y todos aquellos medios necesarios para llevar a cabo una vida confortable. Se trata de establecer una base sobre la cual las personas coincidan a la hora de considerar deseable la existencia de un soberano eficaz concibiendo así el contrato social como un argumento por el que las personas deberían aceptar la autoridad de un soberano a fin de evitar la regresión hacia un estado de naturaleza que se producirá si es que el soberano pierde su poder.

El estado de naturaleza conduce a un estado de guerra. Y en el estado de naturaleza no existe ningún soberano efectivo que sea capaz de atemorizar a los hombres y coaccionarles pautas disciplinares para controlar sus pasiones. Un estado de guerra no consiste solamente en batallar sino en la disposición manifiesta a ello durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (Hobbes, 1992; p. 102).

Hobbes no basa su doctrina política en el orgullo, la vanagloria, y la voluntad de dominar, como lo establecen casi todas las exposiciones de comentaristas sobre nuestro autor, sino que más bien esta se basa en la incertidumbre acerca de las intenciones que las personas tienen sobre los demás. Es decir, que el estado de naturaleza se presenta como un estado de guerra por la incertidumbre en la que incluso las personas más buenas pueden ser llevadas a un estado de guerra. En efecto, al establecer los individuos un pacto sin la existencia de un soberano eficaz que garantice su cumplimiento efectivo, al no tener plena certeza de que los demás van a cumplir su promesa, se verían así obligados a estar siempre en estado de desconfianza. Incluso las personas se verían obligadas a realizar ataques anticipatorios contra otras por temor a que estas le arrebaten su vida o sus pertenencias.

La idea de idea de Hobbes es que aún si todos estuviéramos movidos por necesidades moderadas y fuésemos personas plenamente racionales continuaríamos corriendo peligro de caer en un estado de guerra si no existiera un soberano efectivo.

Hobbes dice que el soberano es la garantía de que todas las personas van a acatar las leyes de naturaleza. Su papel entonces será estabilizar, mantener la paz social.

Los pactos en el estado de naturaleza no son efectivos porque nunca estamos seguros o mejor dicho, siempre existe el peligro de que no podamos fiarnos de que la otra parte haga lo convenido. Así,

“la ausencia de un garante es, en efecto, el estado mayúsculo del estado de naturaleza, y el pacto se realiza, precisamente, con el objeto de crearlo”

(Pousadela, 2003; p. 372)

El soberano es el poder común que hace cumplir las leyes y que dispone de poderes necesarios para conseguirlo. No hay pacto con el soberano sino con todos los miembros de la sociedad. El soberano crea las leyes y estas son justas porque esta es la persona a quien todos conceden sus derechos. El soberano es el juez legítimo de lo que es justo e injusto puesto que las personas por si solas no son capaces de establecer cooperación colectiva.

La función del Soberano, entonces consiste en estabilizar la vida civil para que esta se desarrolle en un estado de paz y armonía. Y aunque las leyes del soberano pueden ser injustas, desde el punto de vista de los intereses particulares de los súbditos, el estado de paz civil siempre será mejor que el estado de naturaleza que fácilmente degenera en un estado de guerra destructivo.

Conclusión

De este modo, la teoría de Hobbes no ofrece una descripción verídica sobre el origen del Estado

“sino más bien una base para la fundamentación de su autoridad soberana.

Así, el estado de naturaleza no es otra cosa que la reconstrucción imaginaria

(lo cual no significa, en absoluto, carente de relevancia empírica) de la amenaza omnipresente que se cierne sobre las sociedades humanas”

(Pousadela, 2003; p. 373)

Hobbes publicó el Leviatán, libro en el que expone su doctrina política en 1651, en tiempos de agitación política en Inglaterra, época de transición entre la guerra civil,

desarrollada desde 1642 hasta 1648, y la restauración de la corona en 1660. Tiempo en el cual, como señala Norberto Bobbio (1992; p. 36-37)

“el problema de la unidad del estado, amenazado por un lado por las discordias religiosas y el enfrentamiento de las dos potestades y por otro por las disensiones entre la corona y el parlamento y por la disputa en torno de la división de poderes. El pensamiento político de todos los tiempos está dominado por dos grandes antítesis: opresión-libertad, (anarquía-unidad). Hobbes pertenece decididamente a la facción de aquellos cuyo pensamiento político se inclinan por la segunda antítesis. El ideal que defiende no es el de la libertad contra la opresión, sino el de la unidad contra la anarquía”

En Hobbes existe un empirismo y un utilitarismo por su concepción de la razón como cálculo de probabilidades, entre ellas la de ser matado. Para nuestro autor, con el miedo a la muerte nace la política. Con el miedo a la muerte no anunciada nos hemos convertido en animales políticos.

Sostiene Hobbes que el estado de naturaleza es una ficción teórica, un modelo. Que este no es en modo alguno una realidad histórica sino que funciona a modo de imperativo hipotético. Es un estado que sobreviene por la falta de un Estado Soberano, una consecuencia política que hay que evitar por medio de un artificio: el Leviatán. Así la ley natural es una reflexión sobre el estado de naturaleza que pone a la política en función de primacía respecto del derecho privado.

Para Hobbes todo poder es absoluto y nos exige renunciar al derecho de resistir. Louis Althusser sostiene que Hobbes es el creador del absolutismo liberal “una conjunción entre absolutismo y liberalismo que construye un poder soberano al servicio de los frutos del trabajo” (Althusser, 2007).

El sistema político hobessiano es representativo, en su concepción de estado de naturaleza el hombre no vive en soledad como en Rousseau sino en interacción. Debe haber un consentimiento en ceder poder hacia un otro que garantice la paz. Frente a al conglomerado de voluntades que es la multitud de personas es necesario configurar un pueblo que pueda ser gobernado. No es un acuerdo entre voluntades, sino de cada una con el soberano mediante un pacto individual. En el Leviatán el soberano es una persona ficticia que

funciona como la condición de posibilidad de toda persona jurídica. El Estado Soberano es, de este modo, un sistema de seguridad que permite que los hombres consigan los bienes terrenales y el placer que conlleva a una vida confortable sin temor de matarse los unos a los otros.

Bibliografía

Althusser, Louis; **Política e Historia: de Maquiavelo a Marx**, Katz, 2007.

Bobbio, Norberto; **Thomas Hobbes**, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Hobbes, Thomas; **Leviatán o la materia, forma y poder de una republica eclesiástica y civil**, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Macpherson, C. B.; **La teoría política del individualismo posesivo**, Madrid, Trotta, 2005

Pousadela, Inés; **El contractualismo hobessiano**, en: Boron, Atilio (Comp.); *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Clacso, 2003

Strauss, Leo; **La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 2011

Paula Castelli (UBA):
Alteridad y pasiones en Descartes

Al presentar las especies que podemos encontrar de la pasión del amor, Descartes introduce una distinción entre la simple afecto, la amistad y la devoción:

“Cuando uno estima al objeto de su amor menos que a uno mismo, se tiene por él un simple afecto; cuando lo estima igual que a uno mismo, eso se llama amistad; y cuando se le estima más la pasión que se tiene puede llamarse devoción. Así se puede tener afecto por una flor, un pájaro, un caballo; pero a menos que se tenga el espíritu muy trastornado (fort dereglé) no se puede tener amistad más que por los hombres.” (AT, XI 390)

Esta clasificación de amores nos remite a otros pasajes de la obra cartesiana en los que, debido a los vericuetos de la argumentación, Descartes se encontraba en problemas para determinar cuando podíamos decir que estábamos frente a verdaderos hombres y no frente a meros autómatas disfrazados. ¿Podría ser esta consideración respecto de las especies del amor una respuesta a aquel problema? ¿La pasión puede ser un modo de acceso directo o de revelación de los otros? ¿Es la misma cuestión el reconocimiento de una alteridad y la atribución de humanidad? **¿Siento amistad por alguien en la medida en que primero lo considero humano, o puedo considerarlo humano porque siento amistad por él?**¹. Dicho de otro modo, ¿la pasión permite un encuentro inmediato con el otro o la clasificación de especies de la pasión supone la intermedición de un juicio, que se adosa a la pasión y que la especifica?

Mi intención, en este trabajo, es recorrer brevemente las consideraciones cartesianas en torno a las posibilidades y los modos de acceso a los otros y ver si

¹Pablo Pavesi toma esta posición al considerar que la libertad del otro se erige en criterio para distinguir entre las especies del amor, y esta libertad no es inferida a partir de una representación del otro sino experimentada de manera directa en la pasión. Pavesi, P., *La moral metafísica*, Prometeo, 2009, pp. 142-143.

pueden ser las pasiones (al menos algunas de ellas, como el amor, la amistad o la generosidad) una ventana al otro humano.

Capas, sombreros, autómatas y loros

El reconocimiento, e incluso el mero encuentro de los otros es uno de los problemas que la obra de Descartes ha legado a la posteridad, a partir de las varias formulaciones de su sistema. El yo que piensa logra, tras una serie de peripecias argumetativas, reconocer la existencia de Dios, una alteridad que se impone en la misma medida en que se hace evidente la finitud del yo en su deseo insatisfecho de conocimiento y en la duda metódica. Logra también conocer la existencia de los cuerpos exteriores, incluido uno al que está estrechamente unido. Pero el recorrido metafísico de las *Meditaciones* no alcanza para reconvertir las capas y sombreros que pueden verse por la ventana en alteridades efectivas.

Una respuesta posible a esta situación de soledad es lo que llamaremos “test de humanidad” de la quinta parte del *Discurso del Método*. Allí se nos dice que siempre podemos contar con dos medios muy seguros para distinguir entre un mero autómata y un verdadero hombre. El primero es la capacidad para utilizar el lenguaje, el responder de manera espontánea y con sentido a cualquier requerimiento muestra que detrás de la voz que habla hay una mente que piensa lo que dice. El segundo es la capacidad para adecuar las acciones a cualquier eventualidad del medio, a cualquier estímulo, que hace manifiesto que por detrás de la máquina que vemos hay una mente que razona, y que no se trata simplemente de una naturaleza que opera según la sola disposición de sus órganos.

Pero ¿qué me dice el test de humanidad respecto de los otros? El test permite distinguir entre dos objetos diferentes que se presentan ante el sujeto: un animal o autómata y “un verdadero hombre”. En la medida en que realizo un juicio, una inferencia, que permite determinar que una de las representaciones que poseo es la representación de un hombre, es decir, que hay una mente unida a cierto cuerpo percibido, el test no hace sino reducir al otro a ser una de mis

representaciones, y le quita, entonces, su carácter de un otro sujeto. Capto al otro pero sólo como objeto de mi pensar (como realidad objetiva) y no como otro yo que piensa. Coincidimos aquí con la apreciación de Pablo Pavesi respecto de que no hay efectiva presentación del otro como tal en esta inferencia de su humanidad, porque “reconocer, legítima o ilegítimamente, la humanidad no implica en absoluto reconocer la alteridad, porque la segunda, para ser tal, debe ser irreducible al objeto de la intuición” (Pavesi, 142).

El hecho mismo que de que sea necesario un juicio que determine la humanidad del otro, implica que tal juicio puede ser fallido, cabe la posibilidad de error en la identificación del otro como humano (o como máquina), estamos ante una representación del otro, no ante el otro.

Descartada así la inferencia de humanidad como modo de acceso al otro, nos queda la pregunta por la pasión. ¿Se presenta en la pasión un otro no representado y, en sentido estricto, no representable pero que, sin embargo, no es sólo lo otro que yo sino un verdadero *alter ipse*?

Pasión y representación

En la medida en que las pasiones dan cuenta de que algo otro que el alma puede actuar sobre ella (o sea, la pasividad del alma), parecen ser un buen candidato para permitir este acceso al otro sí mismo que estamos buscando. Ese carácter era el que permitía hacer de la sensación una premisa fundamental para probar la existencia de cosas exteriores al yo en la Sexta Meditación. Sin embargo, este mismo uso en la prueba del mundo exterior nos lleva a distinguir entre pasiones en sentido amplio, que incluyen a las ideas de sensación referidas a cosas fuera de mí y las referidas a mi propio cuerpo, y pasiones propiamente dichas, como el amor, el deseo, la tristeza, etc... que son percibidas como en la propia alma.

Una diferencia fundamental entre uno y otro tipo de percepciones es que mientras que las primeras pueden ser percepciones fallidas, dado que puedo sentir dolor en el pie sin tener pie (o soñando) o puedo ver rojo en la manzana sin que la rojez se encuentre en absoluto en la manzana, las segundas (las pasiones en

sentido estricto) son inmunes a este tipo de falsedad. Si siento tristeza, o amor, u odio, es siempre cierto que lo estoy sintiendo, aunque pueda equivocarme mucho respecto del objeto/causa a que atribuya tal emoción. El artículo 26 de *Pasiones del alma* lo remarca:

“...uno puede engañarse respecto de las percepciones referidas a los objetos que existen fuera de nosotros, o bien las que se refieren a algunas partes de nuestro cuerpo; pero no puede engañarse de la misma manera en lo tocante a las pasiones, pues le son tan cercanas e íntimas a nuestra alma que es imposible que las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente.” (AT XI, 348)².

Poco antes había distinguido los tipos de percepciones diciendo que:

“existe entre ellas la diferencia de que referimos unas a los objetos del exterior que impresionan nuestros sentidos, otras a nuestro cuerpo o a alguna de sus partes y, en fin, otras a nuestra alma” (AT XI, 345).

Nos encontramos, entonces, con que algo le sobreviene al sujeto con total independencia de su voluntad, un otro que sí indeterminado (lo otro) que se presenta a la percepción, y que al ser referido a cierto ámbito pierde tal indeterminación para pasar a ser lo ácido del limón, el dolor en la muela, o la tristeza del alma. Mientras que los primeros dos casos implican una referencia a un objeto exterior al yo y por lo tanto puede haber allí, en esa referencia, error, en el caso de la tristeza o el amor del alma no hay referencia a otra cosa que el sujeto y, por tanto, no pueden ser falsas (ni formal ni materialmente). Dicho de otro modo, carecen de pretensión representativa, por lo que no puede establecerse la brecha entre la representación y lo representado, resultando inmunes al error

² En la Tercera Meditación ya se marcaba este carácter “aunque yo pueda desear cosas malas, o incluso cosas que nunca han existido, sin embargo no por eso deja de ser verdadero que las deseo.”

Volvamos, entonces, a nuestra pregunta inicial: ¿podrían ser las pasiones del alma un modo de acceso al otro en tanto otro sujeto, no representado por/para mí? Contamos con esta capacidad de la pasión para enfrentar al yo con lo que no es él (capacidad que comparte con las sensaciones internas y externas) y, por otra parte, encontramos este otro carácter, el de ser no representativa. Parece tratarse del candidato ideal para resolver nuestro problema. Analicémoslas más de cerca, a partir de un ejemplo cartesiano.

En junio de 1647, Descartes responde a una pregunta de Chanut sobre las razones por las cuales amamos a ciertas personas y no a otras, con independencia del mérito de cada una. Descartes explica que las causas son tanto de índole corporal como espiritual y que siendo las segundas muy complejas, sólo explicará las primeras (las causas corporales):

“...los objetos que tocan nuestros sentidos mueven por intermedio de los nervios algunas partes de nuestro cerebro, y hacen allí como ciertos pliegues que se deshacen cuando el objeto deja de obrar; pero la parte en donde fueron hechos queda dispuesta después a plegarse otra vez del mismo modo por otro objeto que se asemeje en algo al precedente aunque no le sea parecido en todo. Por ejemplo, cuando era niño amaba a una niña de mi edad, que era un poco bizca; por lo cual, la impresión que se efectuaba por la vista en mí cerebro, cuando yo miraba sus ojos desviados, se unía tanto a la que se efectuaba también allí para conmover en mí la pasión del amor que, mucho tiempo después, al ver personas bizcas me sentía inclinado a amarlas más que a otras, tan sólo porque tenían ese defecto; sin embargo, no sabía que fuera por eso.” (AT V, 57)

La pasión del amor conmueve al yo, se presenta ante él aun sin ser querida, y no es atribuida a nada más que a la propia alma conmovida. No es nunca un falso amor. Pero no parece posible trascender el carácter fenoménico de la pasión para afirmar algo respecto de aquello que la causa y que determina

incluso la especie de pasión que es. Lo que se presenta al ego es una alteridad de la que no puede señalar sin posibilidad de error que se trate de otra libertad, de otro sí mismo no objetivable, o simplemente de una otra cosa que me afecta y de la que no sé nada con certeza excepto que soy afectado. Cuando excedo lo fenoménico de la pasión puede no haya una chica del otro lado, sino sólo unos ojos bizcos (quizás incluso los del león Clarence!!).

Tenemos dos niveles distintos en la pasión. El primero es el de la absoluta intimidad de la pasión respecto del sujeto apasionado (el amor, por ejemplo, es en primera instancia la percepción que el alma tiene de sí misma como siendo emocionada por tal pasión); en tal nivel la pasión no refiere de ningún modo a nada que vaya más allá del yo, y no hay causa ni referencia a objeto que sea relevante para dar cuenta de este nivel. En esto consiste la inmunidad de este modo del pensar frente al error, y de aquí se sigue también su carencia de carácter representativo. El segundo nivel es el de la ocasión en que se da tal pasión. La ocasión no está ligada con la fenomenología de la pasión, y es por eso que no puede el sujeto apasionado estar cierto de qué es lo que causa su pasión. No sabe, en última instancia, qué es lo que lo mueve. ¿Con ocasión de qué es que siento amor? ¿Qué es lo que inicia el movimiento anímico que se define luego como amor? En este nivel no se cuenta ya con la inmunidad al error que inviste a las pasiones tal como las entiende el artículo 26 del TPA. Considero que el encuentro con la alteridad que interpretaciones como la de Pavesi ve en el amor pertenece en realidad a este segundo nivel. Pero si es así, entonces hemos perdido de nuevo al alter ego, porque no es captado en el puro fenómeno de la pasión, sino que es sólo una ocasión, que puede ser multiforme, para que el amor se presente.

Esto implica que aquella especificación de los tipos de amor con que comenzamos supone un juicio o algún elemento cognitivo que se adosa a la pasión y en virtud de lo cual puedo distinguir las diferentes especies de la pasión del amor: el afecto, la amistad y la devoción.

María Cintia Caram (Centro de Estudios Modernos- UNT):
¿Tolerancia Ciudadana e Intolerancia Estatal? Apuntes sobre la
construcción de la ciudadanía en Rousseau

Siempre que nos acercamos a un clásico lo hacemos, inevitablemente, desde un lugar determinado. De este modo, la lectura es siempre una interpretación que muestra bajo una luz particular aquello que, para ese tiempo y ese lugar, es significativo. Evidentemente no toda interpretación es igualmente válida pues la obra misma plantea un límite claro a las posibles apropiaciones de las ideas del pensador en cuestión. En el caso particular de la obra de Rousseau esos límites parecen desdibujarse puesto que la misma letra del ginebrino permite las más variadas interpretaciones debido a sus propias contradicciones. Este trabajo sobre el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau parte de la idea de defensa del individuo, de sus libertades e intereses, que puede rastrearse en su obra y que se articula con la necesidad de cohesión social necesaria para el buen funcionamiento de la comunidad política. Aunque, soy consciente de que muchas veces la línea que separa esa necesidad de un vínculo entre los miembros del cuerpo político y la homogeneidad basada en una idea sustancial de bien común no está definida claramente.

El tema de la tolerancia aparece en su teoría como uno de los elementos claves tanto en sus consideraciones éticas como en las relaciones que hacen posible esa articulación entre el Estado y los individuos. En la época la tolerancia comienza a ser entendida como la consecuencia del reconocimiento de la libertad a ciertos sectores de la sociedad –comprendiendo por sectores no solo a grupos formados e identificados sino también simplemente a individuos aislados– que disentían en alguna medida con la opinión de la mayoría o con la del gobernante. La concesión de esa libertad puede referirse a un número virtualmente infinito de aspectos de la vida humana, pero como dice E. Bello: “Ciertamente, la religión no es la única dimensión de la existencia humana en la que está en juego la tolerancia o la intolerancia; pero en el Siglo de las Luces fue, quizá, el síntoma más expresivo del problema”¹ Rousseau no es ajeno a la actitud general de la Ilustración y en varios pasajes de su obra se mostró como un gran defensor de la tolerancia religiosa. Sin embargo, en algo sí difería respecto al resto de los *philosophes*, otrora amigos, Rousseau

¹ BELLO, Eduardo: “Tolerancia, verdad y libertad de conciencia en el siglo XVIII” en *Isegoría*. N° 30, 2004, p. 128

se mostraba no solo tolerante con la religión sino como un pensador religioso. Es por eso que en primer lugar voy a establecer la postura del ginebrino respecto de la religión, es decir, voy a dar cuenta de lo que se dio en llamar religión natural. Y dado que el sentimiento religioso no puede escindirse de la condición humana, este debe ser tenida en cuenta en la formación de la sociedad política –a esto me referiré cuando hable sobre la religión civil–. Por último, voy a abordar el tema de la tolerancia entendida no ya desde el punto de vista de la moral sino desde la política, tanto en lo que se refiere a las relaciones de los ciudadanos entre sí, como a la relación que se establece entre el Soberano y los súbditos.

Rousseau y el sentimiento religioso

La gran batalla de los ilustrados en general fue demarcar –y encerrar – a la fe en unos límites estrechos. La mayoría de ellos no llegó a negar la existencia de Dios decantándose por alguna forma de religión natural, sin una verdad revelada; solo unos pocos tenían una posición abiertamente atea coherente con el materialismo que sostenían. La razón era el arma con la que combatían, más que las religiones en sí mismas, al poder arbitrario y opresor que las instituciones religiosas implicaban. De este modo, encontramos en estos hombres un espíritu de tolerancia y de defensa de la libertad de fe. Rousseau comparte, en líneas generales, esa actitud de sus contemporáneos y a través de sus textos podemos encontrar muchas referencias a la defensa de la libertad y de la tolerancia². Podemos decir que comparte con ellos el rechazo de los intermediarios entre dios y los hombres, dado que esto suponía que los miembros de un determinado grupo, la jerarquía eclesiástica, tenían acceso a una verdad que se les negaba al resto de los hombres. Esto, a los ojos de los ilustrados, significaba el modo de dominar a los hombres, sin permitirles cuestionar los dogmas a la vez que los conducían a la intolerancia y al fanatismo por la defensa de esas ideas que se les imponía.

Sin embargo, la coincidencia de Rousseau y los *philosophes* en la crítica a los fanatismos y al dominio de los hombres a través de la fe no impidió que el filósofo de

² Una obra, en ese sentido, clave es *Cartas escritas desde la montaña*, en la que se puede leer la defensa que hace tanto de su persona, como de su obra, *Emilio* y *Contrato Social*. Rousseau tiene la experiencia en primera persona de lo que es la persecución por las ideas y la falta de libertad de expresión.

Ginebra haga de estos otro blanco de críticas. Rousseau se opuso a ellos con ideas religiosas que hablaban de una naturaleza humana conectada con una voluntad sobrenatural y divina. “Yo he creído desde mi infancia por autoridad, –dice Rousseau– en mi juventud por sentimiento y en mi madurez por la razón; ahora creo porque siempre he creído”³, y su versión de la religión natural lo deja solo entre dos bandos. Presenta batalla a la autoridad eclesiástica, negando el pecado original y los dogmas contrarios a la propia razón, pero no vio –o no quiso ver– que para ganar terreno frente al dominio de los dogmas no debía declarar que ellos, los *philosophes*, eran otra forma de dogmatismo: “... ardientes misioneros de ateísmo y dogmáticos muy imperiosos no sobrellevaban sin cólera que sobre cualquier punto se osara pensar de forma distinta que ellos”⁴. Y esto es algo que sus contemporáneos vieron, en el peor de los casos, como un ataque a su causa y, en el mejor, como una excentricidad propia de un loco.

La diferencia entre Rousseau y los *philosophes* es que el filósofo de Ginebra es escéptico, cuando no abiertamente contrario, a la idea de progreso de la razón. Para él la mejora de la situación sociopolítica solo era posible en términos de “reforma” de la naturaleza humana corrompida por las relaciones sociales basadas en la desigualdad y el egoísmo. La razón no simboliza el progreso sino que es limitada y, por tanto, está subordinada a la voz de la conciencia que es la que verdaderamente expresa las verdades naturales; de ahí que Rousseau sostenga, en contra de los filósofos, que “la filosofía, al no tener sobre estas materias ni fondo ni ribera, al faltarle ideas primigenias y principios elementales, no es más que un mar de incertidumbres y dudas de las que el metafísico no se libra jamás. Así pues, abandoné la razón y consulté a la naturaleza, es decir, al sentimiento interior que dirige mi creencia independiente de mi razón”⁵.

La religión natural tal y como puede leerse en la *Profesión de fe del vicario saboyano* es un teísmo del sentimiento, pues la fuente de la verdad es la luz interior o conciencia. Sin embargo, su propuesta no excluye del todo a la razón que es capaz de iluminar la verdad aunque la última palabra la tiene el sentimiento que asiente o ama lo verdadero. Y los artículos de fe de esa religión son pautas para una vida moral de acuerdo al orden de la

³ 3 ROUSSEAU, Jean- Jacques: “Carta al Sr. Franquières”, 15 de enero 1769 en *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*. Edición Roberto R. Aramayo. Plaza y Valdez Editores.2006, Madrid, p. 312.

⁴ 4 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Ensoñaciones de un paseante solitario*. Prólogo traducción y notas de Mauro Armíño. Alianza Editorial. 1984, Madrid, pp. 47-48.

⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques: “Carta al pastor Jacob Vernes” 18 de febrero de 1758, en *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*. Ed. cit., p. 169.

naturaleza. Es decir, la moral en Rousseau depende de una creencia, y, por tanto, el hombre posee una dimensión de religiosidad –independientemente de si la fe es de orden natural o pertenece al ámbito secularizado– que condiciona su conducta en la esfera social y política.

La verdadera originalidad de Rousseau no se encuentra, sin embargo, en la exposición de su religión natural tal como la expresa el vicario saboyano, sino en la asunción de una profesión de fe puramente civil como parte importante en la teoría política, ya que “ningún pueblo ha subsistido ni subsistirá sin religión y si no se le da ninguna, él mismo se construirá una o bien pronto será destruido”⁶. La noción de conciencia, central para la creencia religiosa y que da la pauta para la conducta, hace que, en la teoría política rousseauiana, los hombres accedan al cuerpo político con una dimensión religiosa privada, que sirve de criterio para valorar tanto las acciones propias como las ajenas. Este sentimiento personal se trasmutará en el acto de conformación de la Voluntad General en sentimiento civil, en una moral pública cuyo objeto es el interés general.

Histórica y –más importante aún– normativamente, la creencia religiosa es lo que corona la sociedad política, con una aceptación tan férrea, tan radical, que es imposible de obviar. A través de la profesión de fe puramente civil, los individuos no solo reconocen racionalmente la utilidad del pacto, sino que lo hacen sagrado, como sacralizan también a las leyes. El sentido último de los dogmas civiles es “...poder dar al vínculo moral una fuerza interior que penetre hasta el alma, y que permanezca siempre independiente de los bienes, de los males, de la vida misma y de todos los acontecimientos humanos”⁷. Los dogmas de la religión civil, según el mismo Rousseau lo expresa, deben ser simples, pocos y no deben necesitar de explicaciones, y son los siguientes: “La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato y de las leyes: he ahí los

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques: “El contrato social o ensayo sobre la forma de la República (primera versión o Manuscrito de Ginebra” en *Escritos Políticos*. Edición traducción y notas de José Rubio Carracedo. Trotta, 2006, Madrid, p.189.

⁷ *Ibid.* p. 173.

dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: es la intolerancia; entra en los cultos que hemos excluido”⁸.

El carácter sagrado del pacto y el respeto absoluto de las leyes son la piedra angular de toda una liturgia secular que hay que ir conformando para la buena vida de la República. Ésta es, para Rousseau, no un simple agregado de individuos, sino que se apoya en una mínima homogeneidad entre los pactantes, representada por la noción de Interés General. Pero este bien común que se persigue está más del lado del sentimiento que del mero cálculo de costes y beneficios y tiene que ver con la realización de la verdadera libertad –y en este sentido me atrevería a hablar de salvación de los individuos– que solo se consigue a través del Estado. Este último se transforma en Iglesia secular, con ritos, símbolos sagrados, liturgia, etc.; el Estado se transforma en Patria y los miembros del cuerpo en ciudadanos.

Las dos perspectivas de la tolerancia

Del pacto legítimo que da lugar al cuerpo político o persona pública, se derivan una serie de relaciones entre los miembros de ese cuerpo que varían de acuerdo a la perspectiva que se adopte. Así, el cuerpo puede ser visto por los miembros como Soberano o como Estado, dependiendo de si está en activo o en pasivo, y los miembros son vistos como ciudadanos, en tanto que miembros del Soberano, o como súbditos en tanto que sujetos a las leyes del Estado. Y dice Rousseau:

“... el acto de asociación entraña un compromiso recíproco de lo público con los particulares, y que cada individuo, contratante por así decirlo consigo mismo, se halla comprometido en un doble aspecto; a saber, como miembro del Soberano respecto de los particulares, y como miembro del Estado respecto del Soberano”⁹

De este doble compromiso se extrae la doble relación a la que los individuos se hallan sometidos en el cuerpo político. Por un lado, en cuanto contratantes y miembros del

⁸ *Ibid.* p. 164. La inclusión de la creencia en Dios y en la vida en el más allá se refiere a la suposición –por lo demás muy extendida en la época– de que, más allá de la utilidad que pueda tener la religión civil, no puede haber moral sin religión.

⁹ *Op. cit.* p. 40.

Soberano, la relación que se establece entre ellos es horizontal y está fundada en una igualdad de derechos y de valor de la palabra en la asamblea soberana. Aquí ni los rangos ni las clases cuentan solo el hecho de haber pactado. Por otro lado, en cuanto los individuos son súbditos, es decir, están sometidos a las leyes del Estado, existe una relación vertical, en la que uno ordena, el Soberano, y el otro –o los otros, pero tomados como particulares y no como colectivo– deben acatar.

A partir de esta doble relación es que podemos analizar el concepto y el desarrollo de la tolerancia en los distintos planos. Así, en virtud la igualdad de las relaciones horizontales la tolerancia se presenta como un requisito moral; significa el reconocimiento de la misma cuota de libertad para todos los ciudadanos o de una igualdad en dignidad. Es decir, la tolerancia tiene el correlato en la igualdad natural que se restablece por la Voluntad General y a través de la ley fundamental. En ningún caso Rousseau está pensando en una igualdad absoluta, o como él mismo la advierte:

“... no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse”¹⁰.¹⁰

La tolerancia en el plano horizontal de las relaciones es entendida como la virtud de los que respetan y reconocen la dignidad del otro, y en esto Rousseau se adelanta a Kant en la idea del hombre como fin en sí mismo.

Esta moral a la que apela el concepto de tolerancia es lo que dimos en llamar relaciones horizontales se encuentra explicada y desarrollada en toda su extensión en el *Emilio*. Al igual que sucede con el salvaje solitario –aunque esta vez se refiere a la historia de un individuo y no la de la especie– antes de las relaciones sociales no hay en el hombre ni vicio, ni virtud, “...no hay nada moral en sus acciones; –dice Rousseau– sólo cuando empieza a salir fuera de él, capta primero los sentimientos, luego las nociones del bien y del mal, que le constituyen verdaderamente hombre y parte integrante de su especie”¹¹.

¹⁰ *Op. cit.* p. 76.

¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Emilio o de la Educación*. Traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño, Alianza editorial. 1980, Madrid, p. 293.

Para Rousseau solo somos completamente humanos cuando nacemos a la vida social y de la educación depende si las pasiones son beneficiosas o perniciosas. Es por eso que la educación es tan importante, puesto que forma al hombre natural –para distinguirlo del hombre del hombre u hombre corrompido por las relaciones sociales– como miembro de la República legítima puesto que

“... al pretender formar al hombre de la naturaleza, no se trata por ello de hacerle un salvaje y relegarlo al fondo de los bosques, sino que, encerrado en el torbellino social, basta con que no dejemos que lo arrastren ni las pasiones ni las opiniones de los hombres; basta con que vea por sus propios ojos, que sienta por su corazón, con que ninguna autoridad lo gobierne, salvo la de su propia razón.”¹²

Que esta moral se corresponde con un tipo de religión queda confirmado en el tratado pedagógico por la presencia de la *Profesión de fe*, como parte de la formación moral de Emilio. Y una muestra de que la religión de Rousseau es, en principio, tolerante con todas las religiones y sectas, incluso con los ateos, la encontramos en la pequeña comunidad de Clarens. Allí el ejercicio religioso de la virtud, hace que hasta los ateos tengan lugar, como muestra de la benevolencia y el respeto por la dignidad de los hombres en tanto que hombres. Monsieur Wolmar, no solo es ateo, sino que es el esposo de Julie en la novela epistolar *Julia o la Nueva Eloísa*. Refiriéndose a ello dice Rousseau que el objeto de un personaje ateo es

“... acercar a los partidos opuestos mediante una estima recíproca, enseñar a los filósofos que se puede creer en Dios sin ser hipócrita y a los creyentes que se puede ser incrédulo sin ser tunante. Se haría mucho en aras de la paz civil si se pudiera sustraer al espíritu de partido el desprecio y el odio que provienen más bien de la suficiencia y del orgullo que del amor a la verdad”¹³

El igualitarismo rousseauiano debe sin embargo ser analizado en la forma en que se conjuga con la libertad en el plano político. Que los hombres obtengan el mismo

¹² *Ibíd.* pp. 342-343.

¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques: “Carta al pastor Jacob Vernes” del 24 de junio de 1761, en *Cartas Morales y otra correspondencia filosófica*, ed. cit., p. 188.

derecho que los demás, que la ley no haga preferencias y que el Estado tenga como objeto mantener la dignidad y la justicia entre los miembros no puede significar algo negativo a menos que, en nombre de la igualdad, se coaccione a los individuos y se les prive de ciertas cuotas de libertad o se les imponga externamente una homogeneidad opresiva. La igualdad, en la conformación del cuerpo político, debe ser el telón de fondo donde la libertad se desarrolle, pues esta es el verdadero fundamento y el motivo por el cual los individuos pactan, puesto que, "... uniéndose cada uno o todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes"¹⁴. Es por eso que la tolerancia deja de ser pensada como respeto, es decir, como virtud moral ya que esta no implica por parte del sujeto "tolerado" ningún derecho al que pueda apelar en caso de no ser reconocido como igual. El logro de la Modernidad es haber elevado la tolerancia al terreno político haciendo de ella un derecho, que no es otro que la libertad.

La intolerancia, entonces, es la privación del derecho de libertad por parte de unos individuos respecto de otros. Y en este caso no estamos hablando más que de la ruptura del pacto según el cual se establecía una igualdad de derecho entre los pactantes. Es decir, la intolerancia se presenta como una amenaza al principio que guía sus escritos políticos, la búsqueda de la armonía política y social entre los ciudadanos de un Estado. Y como él mismo afirma: "... califico de intolerante por principio a todo aquel que se imagina que no cabe ser hombre de bien sin creer todo cuanto él cree y condena sin piedad a todos los que no piensan como él"¹⁵. Por tanto, la tolerancia en el terreno político podría ser definida como el respeto al pluralismo basándose en el derecho a la libertad. Esto se aplica a las relaciones entre iguales, a ese plano horizontal que hace de la tolerancia un reconocimiento y respeto a la dignidad del otro. Sin embargo, a ese plano hay que sumarle las relaciones que tienen el Estado con sus súbditos en tanto que sujetos a sus leyes, es decir, aquí hablamos de una perspectiva vertical de las relaciones políticas. Y en este plano, el Estado, como persona moral que detenta el poder de ejercer las leyes, pone un límite claro a la diversidad de creencias permitida o "tolerada". Ese límite en la teoría de Rousseau está representado por el núcleo social o esencial de una religión, que no es otra cosa que la homogeneidad requerida por su teoría para el buen funcionamiento del Estado. Esa homogeneidad –también llamada voluntad general– implica que los hombres, si

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques: "Contrato Social", ed. cit. p. 38.

¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques: "Carta a Voltaire sobre el terremoto de Lisboa" en *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*. Ed. cit. p. 102.

quieren vivir en sociedad, deben compartir unos principios básicos y reconocer en ellos, como en el pacto social, algo del orden sagrado, esto es la religión civil. Según Rousseau esta es establecida por el poder soberano "... no como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel"¹⁶.

Rousseau le dio un lugar preeminente al sentimiento religioso como parte importante de la teoría política. Su postura no era la de Montesquieu o Voltaire que sostenían que, aunque falsa, la fe de los individuos era necesaria para la política ya que mantenía el orden social. Para el ginebrino la religión se divide en dos partes: la moral y el dogma y este último se compone de los principios de nuestros deberes –que sirve de base a la moral– y la parte puramente de fe que no contiene más que dogmas especulativos. Así obtenemos dos ámbitos de creencia, el de la vida privada, al que pertenecen los dogmas especulativos y el ámbito de la vida pública, mucho más amplio que el anterior, al que pertenecen todos los principios relativos a la moral y los deberes del hombre y del ciudadano sobre los que se funda cualquier sociedad. A este respecto podemos decir que la tolerancia que se aplica al plano horizontal de las relaciones, es la tolerancia referida a la creencia de la vida privada o al dogma especulativo; y que,

“en lo referente a la parte de la religión relativa a la moral –vale decir: la justicia, el bien público, la obediencia a las leyes naturales y positivas, las virtudes sociales y todos los deberes del hombre y del ciudadano– *compete al gobierno decidir*; este aspecto de la religión es el único en entrar directamente bajo su jurisdicción, y de él proscribir, no el error, del que no es juez, sino toda la opinión nociva que tienda a cortar el nudo social”¹⁷.

Todo lo que no son dogmas puramente civiles excede el ámbito del Estado, pero el conflicto se plantea respecto de todo aquello que el Estado efectivamente controla.

Rousseau intenta conciliar la pluralidad de creencias de los hombres con una homogeneidad necesaria del Estado y no podemos decir que siempre tenga éxito en su cometido, o por los menos, que los términos en que se pronuncia al respecto estén libres de

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques: “Contrato Social”, ed. cit. pp.163-164.

¹⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Cartas desde la montaña*. Traducción, introducción y notas de Antonio Hermosa Andújar. Editorial Universidad de Sevilla. Sevilla, 1989, pág. 40. (las cursivas son mías).

ambigüedades y contradicciones. En la teoría el Estado se refiere al yo común formado por todos los pactantes en la medida en que no está en activo. Y si este se gobierna por la voluntad general, cuyo interés es el interés general que recoge lo que hay de común entre los intereses particulares, el vínculo social estaría librado de todo fanatismo irracional. La voluntad general se conforma teniendo en cuenta la voz de todos y cada uno de los miembros del cuerpo político y por eso se supone que no puede atentar contra ellos, no puede tener un interés contrario. En la práctica, en cambio, las formas en que se realiza ese asentimiento de la voluntad particular a los dogmas civiles pueden parecernos –y con razón– bastante menos tolerantes. La ciudadanía se construye a partir de la adhesión a las leyes que emanan de la voluntad general, pero, dado que en Rousseau esos elementos quedan sacralizados por el mecanismo de la religión civil, no es posible cuestionarlos. La tolerancia de una comunidad política se mide por la capacidad del Estado para permitir o reprimir la diversidad de sus miembros y este filósofo ni siquiera contempla la expresión de la disidencia y de la oposición; es más, afirma con convicción:

“En cuanto a las religiones ya establecidas o toleradas en un país, creo que es injusto y bárbaro destruirlas con violencia, y el Soberano se hace un mal a sí mismo maltratando a sus partidarios. Es muy distinto abrazar una nueva religión que vivir en la que se ha nacido. Solo lo primero es punible. Ni debe permitirse la instauración de una diversidad de cultos ni proscribirse los ya establecidos”¹⁸.

En el caso de la tolerancia y de su correlato político que es el derecho a la libertad podemos encontrar un escollo en la homogeneidad requerida por la voluntad general que, a su vez, queda sacralizada por la religión civil, lo que hace que la estructura misma de la teoría de Rousseau se vuelva contra su propio objetivo. En nombre de la libertad, parece atentar contra la libertad.

Con todo, no es mi intención presentar al ginebrino como un representante de la intolerancia anti- ilustrada. A pesar de las fallas de su argumentación y, sobre todo, la dificultad que supone llevar a la práctica un modelo normativo, la tolerancia es para Rousseau un instrumento de paz social y un modo de elevar a rango de derechos la

¹⁸ “Carta a Beaumont” en *Escritos políticos*. Estudio preliminar de José Rubio Carracedo y traducción y notas de Quintín Calle Carabias. Tecnos. Madrid, 1994. pág. 115.

inevitable pluralidad de las sociedades. A través de la defensa de la tolerancia lo que intenta el ginebrino es combatir aquello que por largo tiempo se presentó como el peor de los males de las sociedades, el fanatismo religioso. Así su actitud coincide con ese deseo de autosuficiencia y superación de los dogmas que toda la Ilustración expresa. Ellos cambiaron a Dios por la Razón y en muchos casos eso significó un ideal unificador que atentaba contra su propia causa. Sin embargo, como modo de exorcizar sus propios demonios, resuena el lema que Kant supo identificar con esta época: *Sapere Aude!*

**Claudio Cormick (UBA):
La relación sensibilidad-pensamiento y la bina contradicción-oposición
real: de la filosofía moderna al marxismo**

**1. El problema de las “magnitudes negativas” y la “oposición real” en el
“Ensayo” kantiano de 1763**

En su trabajo precrítico “Ensayo para introducir la noción de magnitudes negativas en la filosofía”, Kant busca subsanar la ausencia, por él diagnosticada, de este concepto en la elaboración filosófica. Retomando el ejemplo con el que el filósofo de Königsberg abre su exposición, podemos ilustrar claramente las coordenadas del problema: a falta de una herramienta conceptual tal, la metafísica de la época tendía a considerar como el único “opuesto” posible a una fuerza de atracción la ausencia de atracción en absoluto, en lugar de una fuerza *de repulsión*; de este modo, autores como Crusius, señala Kant, encontraban ininteligible la analogía newtoniana por la cual una misma legalidad podía explicar la forma en que llegado cierto punto la fuerza de atracción se convertía en su contraria, del mismo modo que una misma serie de los números enteros incluye varios grados de cantidades positivas y, pasado cierto punto, cantidades negativas¹. La insuficiencia de esta metafísica, considera Kant, pasa por no comprender que una fuerza de atracción puede padecer un *tipo* de opuesto diferente que el que sería una no-fuerza o ausencia de fuerza; tenemos también el caso de una fuerza *de signo opuesto*. Es sobre esta base que Kant puede definir la noción de magnitud negativa, noción, por lo demás, relacional: una magnitud es negativa *respecto a otra* si el resultado de la suma de ambas solo puede obtenerse por sustracción; así, si 3 grados de determinada fuerza en una dirección se oponen a 5 grados en la otra, solo podemos determinar el resultado de esta interacción sustrayendo 3 de 5. Ahora bien, como queda -de esta forma- establecido, una magnitud “negativa” de este tenor no lo es en el sentido de que sea la *negación de* una magnitud; una fuerza contraria a otra es una fuerza tan “positiva” como la primera, en el sentido de que tiene el mismo estatuto de realidad; no equivale a la ausencia de una

¹ Cfr. Kant I., «Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas», *Diálogos*, N° 29/30, 1977, p. 140.

fuerza². E incluso los números “negativos” solo son tales en el sentido de su *oposición* a los números denominados “positivos”, pero son ellos mismos positivos en cuanto a que tienen el mismo estatuto de realidad que aquellos³.

Esta -por denominarla de algún modo- equiparación ontológica de los opuestos en un mismo estatuto de realidad constituye un resultado importante del “Ensayo” kantiano. Ahora bien, para arribar a ella ha sido necesario, como vimos tangencialmente, presuponer una doble noción de “oposición” que, según subraya Kant, no era conocida en la filosofía hasta el momento. Tenemos por una parte una oposición en términos *lógicos*, que es aquella en la que uno de los términos excluye a su contrario en virtud del principio de no-contradicción: el darse una fuerza, según este modelo, excluye el no darse de esta fuerza. Por brevedad, podemos dar su nombre a esta relación entre darse y a la vez no darse un fenómeno: es, claramente, la de contradicción lógica. Pero por otro lado, asimismo, encontramos la noción de oposición *real*, clave para los propósitos kantianos, según la cual un término puede excluir a su contrario pero ya no según el principio de no-contradicción, sino en virtud de que anula a aquel en la realidad: de dos fuerzas opuestas de la misma intensidad, cada una anula a la otra pero no en el sentido de que sea, en un plano *lógico*, imposible predicar ambas del mismo objeto, sino en cuanto a que, en la *realidad*, una y otra se anulan mutuamente. El resultado, así, de su interacción, no es el impensable de un objeto que, por caso, estuviera y no estuviera sometido a una fuerza, sino la noción perfectamente concebible de un objeto que está sometido a una fuerza *y a su contraria* y por tanto ambas se anulan y tenemos una situación de quietud⁴.

Determinar la positividad ontológica de las magnitudes “negativas” nos ha llevado a la noción de oposición real y esta al plano en que puede ponérsela con conjunto con la contradicción lógica: en efecto, en ambos tipos de oposiciones lo que está en juego es, según la definición dada por Kant, formas en que es posible predicar opuestos de un objeto. Esta distinción, que hoy puede aparecérsenos como trivial, es sin embargo equiparada por un intérprete como Torretti con el revolucionario descubrimiento de que la relación de causalidad entre dos objetos no es susceptible de ser conocida a partir del mero análisis de los *conceptos* de tales objetos, de modo que tenemos que recurrir inevitablemente a la empiria, descubrimiento que constituye uno de los aspectos centrales

² Cfr., entre otros pasajes, *ibíd.*, pp. 144-146.

³ Cfr. *ibíd.*, pp. 143-144.

⁴ Cfr. *ibíd.*, pp. 141-142.

de la argumentación humeana sobre la irreductibilidad de las “cuestiones de hecho” a “relaciones de ideas”, si bien Torretti no considera inevitable entender esta confluencia Hume-Kant en términos de un influjo del primero sobre el segundo⁵. El punto, en palabras del propio Kant, es que así como con respecto al problema de la causalidad no podemos determinar según “la regla de la identidad” -un principio lógico- “que, porque algo es, algo distinto sea”, recíprocamente, y en relación a la problemática de la oposición, no podemos establecer *a priori* que “porque algo es, algo distinto es suprimido”⁶. Nada de esto puede deducirse del mero concepto de un objeto y la aplicación de leyes lógicas; no queda, pues, más que salir del plano meramente conceptual y recurrir a la empiria.

2. La apropiación collettiana de la tesis de Kant

Habiéndonos detenido en un cotejo directo por las tesis del “Ensayo” de 1763 pasemos ahora a la escena contemporánea dentro de la cual veremos surgir una audaz reapropiación de las mismas por parte de Lucio Colletti, filósofo italiano que, antes de romper teórica y políticamente con la herencia de Marx, fue uno de los principales exponentes del llamado “marxismo occidental”. Situar a Colletti en estas coordenadas permite apreciar más claramente la originalidad de su apuesta: su opción epistemológica por Kant contra Hegel lo vuelve -junto con su mentor Galvano Della Volpe- un caso excepcional dentro de una tradición en la que la actitud habitual consistió más bien en una apropiación marxistizada de motivos hegelianos, como en Lukács o la llamada Escuela de Francfort, o bien, como en el caso de Althusser, en un rechazo virulento de Hegel que no obstante no conducía a una vuelta desde este a la herencia kantiana. Colletti, por el contrario, se destacó por contraponer positivamente esta herencia -o, según una formulación de su entrevista con Perry Anderson, una presunta tradición Hume-Kant⁷- a los vestigios de hegelianismo existentes en el materialismo histórico. Con respecto al “Ensayo”, en particular, el interés collettiano *parte* de la curiosa referencia del materialismo histórico a presuntas “contradicciones” en la realidad, que, *prima facie*, resulta incompatible con un requisito lógico de consistencia. Como es sabido, este es uno de los

⁵ Cfr. Torretti, R., Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica, Buenos Aires, Charcas, 1980, pp. 44-45.

⁶ “Ensayo...”, pp. 165-167.

⁷ “A Political and Philosophical Interview”, *New Left Review* I/86, julio-agosto 1974, p. 11.

problemas más debatidos por los críticos del marxismo⁸, y que por otro lado generó más aclaraciones entre sus defensores. Algunos de estos últimos adoptaron estoica y torpemente la vía muerta de reivindicar una presunta “lógica de las contradicciones”⁹. Otros, por el contrario, tuvieron que abocarse a sacar la tradición marxista de este pantano desarrollando aclaraciones tan elementales como lo eran los malentendidos a los que tenían que responder¹⁰. Ahora bien, lo notable en este panorama es que Colletti logra, aunque en buena medida sobre la base también de un malentendido -esta vez entre un problema estrictamente lógico y uno epistemológico con bases ontológicas- elevar el nivel de este debate -y darle una forma, en rigor, bastante compleja- ligando la vieja discusión sobre las “contradicciones” según el marxismo a -y con esto volvemos finalmente a nuestro punto de partida- las elaboraciones del Kant precrítico. Veamos en concreto esta apropiación hecha por Colletti, que terminará resultando una especie de “error creativo”. Citemos al filósofo italiano en su artículo “Marxismo y dialéctica”, coletazo de la entrevista con Perry Anderson que lo obligó a clarificar, presuntamente sobre la base de Kant, algunas nociones. Introduciendo la noción de “Oposición real o ‘sin contradicción’”, Colletti establece que, en este caso, “Ambos opuestos son reales, positivos”, y que “aquí hay que hablar de repugnancia recíproca (*Realrepuganz*)” como la auténtica relación que encontramos entre los opuestos¹¹. La intención de continuar a Kant no se queda en un gesto; se apoya aquí en bases identificables. En efecto, compartiendo la preocupación kantiana por la positividad ontológica de todo lo real, concluye que.

No existen cosas que sean *negativas* por sí mismas, esto es, negaciones en general y, por tanto, *no-seres*, en lo que respecta a su misma configuración intrínseca. Lo que niega o anula las consecuencias de algo es también una “causa positiva”. Las cantidades llamadas negativas no son negación de cantidad, esto es, *no-cantidad* y, por

⁸ Uno de los ejemplos más conocidos de ataques al marxismo desde este punto de vista lo encontramos en Popper, K., “What is dialectic?”, *Mind*, vol. 49, N° 196, octubre de 1940. Otro célebre crítico, Hans Kelsen, se centró asimismo en el tratamiento marxiano de las “contradicciones” en su *Teoría comunista del derecho y del Estado* (Emecé Editores, Buenos Aires, 1957).

⁹ Yendo más allá de la propia generación fundacional, en que nos encontramos a este respecto los penosos malentendidos de Engels en el *Anti-Dühring*, podemos citar, lamentablemente, entre los cultores de esta vía muerta a un marxista de la valía política, teórica y moral de León Trotsky, en su desafortunado *En defensa del marxismo* (Buenos Aires, Editorial Amerindia, 1958). Una continuación todavía más explícita y desencaminada de las tesis de Trotsky la encontramos en su vulgarizador George Novack, *Introducción a la lógica marxista* (Buenos Aires, ediciones Pluma, 1973).

¹⁰ Un ejemplo destacable en este sentido es el del filósofo polaco Adam Schaff, del cual puede provechosamente leerse en traducción inglesa su “Marxist Dialectics and the Principle of Contradiction”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, N° 7, marzo de 1960.

¹¹ Colletti, Lucio, “Marxismo y dialéctica”, en *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 167.

consiguiente, no-ser, nada en absoluto. Las cosas, los objetos, los datos de hecho son siempre *positivos*, esto es, existentes y reales¹².

Por último, subrayando la diferencia entre los dos tipos de relaciones, la “oposición real” y la “contradicción lógica”, olvidada con demasiada frecuencia por el marxismo, concluye:

Los conflictos entre fuerzas en la naturaleza y en la realidad, como la atracción y la repulsión en la física de Newton, las luchas entre tendencias contrapuestas, los contrastes entre fuerzas adversas, etc.; todo eso no mina sino que, precisamente, confirma el principio de (no)contradicción. Pues se trata de oposiciones que, por ser *reales*, son “sin contradicción” [...] ¹³.

Es cierto que el “Ensayo” kantiano no discutía contra la peregrina idea de que las oposiciones reales pudieran entenderse como contradicciones lógicas, sino solamente contra el desconocimiento de que la anulación de una entidad real debe ella misma explicarse a partir de un plano de relaciones reales, conocidas *empíricamente*, y no desde el mero análisis conceptual *a priori*. No obstante, extraer la consecuencia evidente de que las oposiciones reales no son incompatibilidades lógicas se desprende perfectamente de la letra del texto de Kant, y por tanto -al igual que la preocupación, más directamente kantiana, por la positividad ontológica de lo real- se trata de un “préstamo” que Colletti puede hacer en beneficio del marxismo y que Kant podría sin duda suscribir. Ahora bien, es imperioso prestar atención al siguiente giro particular que el filósofo italiano da a la problematización kantiana. A partir de la tesis de que ambos términos de la oposición real son “positivos”, Colletti afirma, sin siquiera explicitar que se trata aquí de *otro* problema, que “[c]ada uno de ellos subsiste por sí mismo”, que cada opuesto “para ser él mismo”, “no tiene necesidad de referirse al otro”. La discusión se desplaza así, sutilmente, del problema de la “positividad” como realidad, existencia, al de la positividad como *irrelatividad*: que ningún término de la oposición real sea un *negativo* pasa ahora a enfocarse desde el

¹² *Ibíd.*, p. 171.

¹³ *Ibíd.*, p. 172.

problema, ausente de las preocupaciones kantianas, de que ninguno de los términos sea el negativo *de su opuesto*, y por tanto inconcebible por separado de él. Este es, evidentemente, un problema ontológico concerniente a la autonomía o “irrelatividad” de los fenómenos reales, que queda más claramente expuesto si retomamos -en contraste con la noción de “oposición real” por la que ya hemos pasado- la apropiación collettiana de la de oposición “por contradicción”. Este segundo caso es aquel

en que un opuesto no puede estar sin el otro y viceversa (atracción recíproca de los opuestos). No-A es la negación de A; no es nada en sí y por sí mismo, sino que es *solamente* la negación de lo otro. Así pues, para poder dar un sentido a no-A es preciso saber al mismo tiempo qué es A, o sea, lo opuesto que esto niega. Pero, a su vez, también A es negativo. Del mismo modo que no-A es su negación, así también A es la negación de lo otro. Y puesto que decir A es, en efecto, como decir No/no-A, también A, para tener un sentido, tiene que estar referido a lo otro de lo cual es la negación. Ambos polos no son nada en sí y por sí mismos, son *negativos*; pero cada uno de ellos es negación-*relación*. Para poder saber qué es un extremo hay que saber al mismo tiempo qué es el otro, del cual es negación el primero. Para ser él mismo cada uno de los términos implica, por tanto, la relación con el otro, esto es, la unidad (la unidad de los opuestos); y solamente *en el seno* de esta unidad es negación del otro¹⁴.

Aquí queda claro que ya nos hemos desplazado más allá de la problemática kantiana. Como señalamos, la “positividad” ha pasado a significar aquí *irrelatividad*, y, paralelamente, hablar de términos en oposición como “negativos” equivale a señalar que son *mutuamente* negativos, y, por tanto, que no son ontológicamente independientes uno de otro. No es difícil comprender los motivos por los que Colletti le da este giro al problema: el filósofo italiano está, en rigor, preocupado por revertir las repercusiones que la herencia hegeliana en torno a una presunta complementariedad ontológica de los opuestos tiene a la hora de comprender antítesis empíricas como la existente entre, por ejemplo, trabajo asalariado y capital; evitar, en otras palabras, que estos conflictos sean comprendidos teleológicamente según el modelo de una unidad originaria que se escinde o “aliena” en contradictorios de independencia solo aparente y destinados a reunificarse, en lugar de analizados según el modelo más despojado pero, a la vez, más exacto, de una

¹⁴ *Ibíd.*, p. 166.

simple oposición empírica, y con final abierto, entre dos fuerzas de direcciones contrarias, equiparables en esto, *mutatis mutandis*, a los choques existentes en la naturaleza¹⁵. Ahora bien, nuestro interés inmediato no radica en analizar la justeza de este propósito de “de-hegelianizar” el marxismo, sino en intentar comprender si para este propósito de restaurar la autonomía ontológica de los términos de las antítesis empíricas, es todavía Kant quien tiene algo que decirnos. En otras palabras, más allá de que evidentemente no podamos llevar la *letra* del propio Kant tan lejos como esto, ¿es posible, al menos, encontrar en el marco más general de la filosofía kantiana, o en el “espíritu” de la misma, un sustento para una crítica a la tesis “dialéctica” de la mutua dependencia ontológica de los opuestos, o, para decirlo según la formulación inversa, un sustento para la tesis de la independencia ontológica, de la “irrelatividad” de los fenómenos reales? Colletti piensa que sí, pero seguirlo en este punto nos conduce a *otro* sutil desplazamiento en torno al problema de la “positividad”.

3. El problema de la “positividad de la materia” en Kant, a partir de la relación sensibilidad-pensamiento

Hemos visto el primero de estos desplazamientos: la “positividad” analizada por Kant significaba, en los términos del propio filósofo de Königsberg, que ambos términos de una oposición real revestían la misma realidad, que ambos eran existentes -de lo cual Colletti nos desplazaba al problema de que, si ninguno era un mero negativo, ninguno debía entenderse como mera negación *de su otro*, es decir, como ontológicamente inseparable de este. Pero hay más. Ya desde un texto temprano como *El marxismo y Hegel* -en que los posteriores motivos de ruptura con el marxismo no llegaban siquiera al rango de sospecha-, Colletti realizaba una interesante reivindicación del filósofo de Königsberg, esta vez en el marco de una crítica a Hegel en torno a las relaciones entre pensamiento y empiria, continuidad a su vez de la crítica desarrollada por Marx, quien no obstante no hizo referencias explícitas a Kant¹⁶. El propósito de la apropiación collettiana de Kant está

¹⁵ *Cfr. ibíd.*, p. 188. *Cfr.* también en el mismo artículo, para el “desengaño” collettiano respecto de esta posible lectura de Marx, las pp. 189-197, y, en un texto posterior de Colletti, *La superación de la ideología*, Madrid, Cátedra, 1982, pp. 123-125.

¹⁶ Colletti es consciente de la peculiaridad de estar realizando una apropiación marxista de Kant frente al aparente desinterés que frente a este tuvo el propio Marx. No obstante, considera que la relación puede trazarse con alguna precisión en al menos un texto: a través de la intermediación de un pasaje de Hegel crítico de Kant y que es a su vez criticado por Marx en la *Introducción* del 57. *Cfr.* Colletti, Lucio, *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*, México, Grijalbo, 1977, pp. 131-132.

esencialmente determinado por una polémica contra el rechazo hegeliano “de aquella *distinción* entre sensibilidad y entendimiento, entre *ser* y *pensamiento*, que es el tema crítico fundamental de la filosofía kantiana”¹⁷. Colletti sigue a Hegel, naturalmente invirtiendo de signo la apreciación, en su lectura de Kant como aquel que “cree que ‘los pensamientos son sólo pensamientos, en el sentido de que solamente la percepción sensible les da sustancia y realidad, y la razón, en tanto que permanece en sí y para sí, no produce sino sueños’”¹⁸. Contra esta orientación, el propio Hegel cumpliría según Colletti el rol “restaurador” de la vieja metafísica. Es en torno a *esta* cuestión que encontramos en esta obra el problema de la “positividad”, ahora en un tercer sentido. Colletti destaca del fundador de la filosofía crítica que, frente al

idealismo, esto es, la afirmación de que los objetos son producidos y generados enteramente por el pensamiento, Kant, en cambio, consideró al objeto, al fenómeno, como un *dato*, como algo que el pensamiento debe “encontrar” y no producir. A diferencia del *intuitus originarius* [...] en cuyo caso la intuición sería ya espontaneidad, intuición intelectual, el modo intuir del hombre [...] no puede ser, en cambio, sino [...] una forma de *intuitus derivativus*, es decir, un intuir condicionado por la presencia o darse del objeto¹⁹.

En otras palabras, en esta interpretación, la finitud del sujeto, es decir, el hecho de que su ausencia de intuición intelectual lo obligue a someterse al darse del objeto, es leída correlativamente como “una concepción positiva de la materia”²⁰ para la cual, en discusión con el idealismo de Leibniz y su postulación de “intuiciones intelectuales y puras, llamadas ideas”, “la sensibilidad es algo *muy positivo* y una adición indispensable al intelecto para proporcionarnos un conocimiento”²¹. La lectura del filósofo italiano dedica abundantes páginas a la confrontación del filósofo de Königsberg con su predecesor que, según la despectiva cita de la *Crítica de la razón pura*, “creyó conocer la naturaleza interna de las cosas sin más que comparar todos los objetos con el entendimiento y con los conceptos formales de su pensamiento”, dado que “no admitía para la sensibilidad un modo propio de

17 *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977, p. 70. Subrayado modificado.

18 *Ibid.*, p. 98. Subrayado modificado.

19 *Ibid.*, p. 70.

20 *Ibid.*, p. 73.

21 *Ibid.*, p. 72.

intuición, sino que buscaba en el entendimiento toda representación de los objetos, incluso empírica”²². En rigor, *este* sentido de “positividad” de lo sensible, centrado en la polémica Kant-Leibniz, es el que Colletti retoma de su mentor, el marxista Galvano Della Volpe, quien abría su *Logica* refiriéndose al rechazo por Kant “de la concepción leibniziana, negativa, de la sensibilidad”, identificando el problema “de la naturaleza específica, y positiva, de lo sensible”²³, y destacando como “criterio crítico supremo” de la filosofía kantiana la tesis de que la relación de “conocimiento”, como una entre sensibilidad y entendimiento, solo puede comprenderse como una entre “elementos *específicamente* distintos”, lo cual contradice el tipo de “distinción racionalista” -entre representaciones claras y confusas- que Leibniz formulara entre los aportes de ambos²⁴.

Como posiblemente se note, Colletti y Della Volpe llegan así, por vías diferentes y con propósitos que también lo son, a un análisis similar al presentado en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), obra en que Martin Heidegger ya colocaba como foco de su interpretación esta misma “positividad” que, para sujetos cognoscentes como nosotros, tiene lo material-sensible, en los términos correlativos de la “finitud de la razón”. La clave de la filosofía kantiana se encontraría según estas lecturas en la restauración del valor epistemológico de la sensibilidad, como aporte irreductible al conocimiento que podemos obtener quienes estamos despojados de intuición intelectual, las subjetividades cognoscentes que poseemos un “*intuitus derivativus*” en lugar de un “*intuitus originarius*”. Para Kant, destaca Heidegger, nuestro conocimiento “es una intuición no-creadora. [...] La intuición finita está destinada al objeto de la intuición como a un ente que existe ya por sí mismo. [...] El carácter finito de la intuición reside, por tanto, en la receptividad”²⁵.

4. Sobre la relación entre los diferentes sentidos de la “positividad” en Kant

²² Ambos pasajes están citados en Colletti, *El marxismo...*, p. 72. (Los dos corresponden a la “Nota sobre la anfibología de los conceptos de la reflexión” en la *Crítica de la razón pura*, y se encuentran, respectivamente, en las páginas 247 y 249 de la traducción castellana (Orbis, Buenos Aires, 1984)).

²³ Della Volpe, Galvano, *Logica come scienza storica* (reedición de la *Logica come scienza positiva*), en *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1973, vol. IV, p. 286.

²⁴ *Ibid.*, p. 287. Cabe anotar aquí -si bien desarrollar este punto nos llevaría más allá de los propósitos del presente trabajo- que el autor italiano subraya este motivo de la teoría kantiana incluso destacando que el filósofo de Königsberg no se atuvo de manera consistente a él a lo largo de la misma.

²⁵ *Kant y el Problema de la Metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, §5, p. 31. Cfr. asimismo la referencia heideggeriana a “la idea del conocimiento divino infinito [...], *intuitus originarius*” en *Ibid.*, §4, pp. 30-31. Colletti (*La dialéctica...*, p. 250) hace una referencia ocasional (y sorprendentemente respetuosa, conocidos el estilo e inclinaciones del pensador italiano), a esta obra de Heidegger, a partir de la distinción entre ambos tipos de intuiciones.

No nos detendremos aquí en la cuestión de cómo las diferencias evidentes de los enfoques epistemológicos de Della Volpe-Colletti y Heidegger cobran cuerpo incluso si profundizamos en su apropiación de precisamente estos temas kantianos. Volviendo al autor italiano, tenemos ahora que hacer una constatación más o menos banal, que no obstante podrá llevarnos más adelante a algún resultado que no lo sea tanto: lo que nos encontramos a lo largo del análisis es que el *último* sentido de “positividad” de los fenómenos sensibles que hemos detectado en Kant, aquel según el cual ellos nos son dados a través de una facultad receptiva, no reducible a la espontaneidad del pensamiento como creería una concepción “platónica” o negativa de lo sensible, *no* parece ser sustento para una tesis de la independencia ontológica de los términos de la “oposición real” de la cual nos habla el “Ensayo” de 1763. Tenemos más bien, en rigor, dos problemas distintos: en un caso hablamos de la subsistencia o positividad de los fenómenos sensibles *frente a las representaciones intelectuales*; en el otro de la independencia de dos fenómenos particulares - opuestos reales- *entre sí*, problema este último que no nos indica *nada* respecto de si el estatuto de nuestra representación de estos dos fenómenos es o no genuinamente *sensible*.

Ahora bien, existe, creemos, una articulación posible de la problemática kantiana de la “positividad de lo sensible” que nos permite reponer el paso implícito dado por Colletti en su rehabilitación del filósofo de Königsberg contra la dialéctica de Hegel. Este paso, creemos, es el siguiente: *dentro* de la tematización hegeliana en torno a las relaciones entre opuestos ontológicamente no independientes -esto es, *en el marco de* su análisis de la “contradicción dialéctica”, que Colletti distingue insistentemente de la “oposición real” entre opuestos autosubsistentes- es donde nos encontramos con un problema crucial para Hegel: la oposición infinito-finito. Nótese que el problema aquí no será, *como tal*, el modelo de relación entre opuestos mutuamente dependientes, modelo que, como vimos, Colletti distingue de la presunta independencia mutua que tendrían los términos de la “oposición real” kantiana. El punto de que se trata aquí es más bien una cierta *aplicación* del primer esquema; o, en palabras de Colletti: “la relación finito-infinito, ser-pensamiento, sigue el modelo de la contradicción ‘A/no-A’”, es decir, de la oposición “por contradicción”. “El uno separado del otro, esto es, al margen de la Unidad, finito e infinito son ambos abstractos, irreales”; el finito, al que se le suele atribuir realidad, “no es un verdadero ser, es *no-ser*; el infinito, por su parte, es el más allá vacío, sin existencia real. Cada polo de la

contradicción es por sí mismo negativo, es simplemente el *No* del otro y tiene su esencia fuera de él, en el opuesto”²⁶. Sabemos que Hegel concibe la relación finito-infinito estableciendo que los fenómenos particulares, determinados, no pueden subsistir *frente* a lo infinito -como en la “prueba cosmológica” de la existencia de Dios, que necesita hacer subsistir, *frente* a Dios, un mundo que le sirva de fundamento-, puesto que de este modo el infinito sería solo uno de los dos, sería un infinito con algo (lo finito) *frente* a sí, diferente de él, que lo delimita, y por lo tanto, precisamente, sería un “infinito”... finito²⁷. Como emerge a lo largo del análisis hegeliano, lo universal no puede, a costa de dejar de ser tal, permanecer frente a lo particular; lo particular no puede ser sino un momento de lo universal mismo; de manera acorde, Hegel destaca que solo el “idealismo” es “verdadera filosofía”, en virtud de su negación de que lo finito tenga verdadera realidad²⁸. Pues bien:

“Si el finito tomado separadamente, tal como es *por su cuenta y fuera del pensamiento*, no posee verdadera realidad, es evidente que habrá que considerarlo *en relación con el otro*, o sea, con y en el infinito, en suma, en la Idea o Razón”²⁹.

Ahora bien, si de lo que se trataba es de comprender por qué esta forma de concebir la relación finito-infinito -que supone la nulidad ontológica de lo finito, su condición de mera “negación interna” de su otro- repercute *sobre el problema de la relación entre la sensibilidad y el pensamiento*, parece aun más claro, con estos últimos señalamientos de Colletti, que estamos en el seno de una problemática en la que no puede ser Kant quien resuelva nuestro problema teórico. Aquí, el punto -que Colletti trata de forma notoriamente expeditiva- parece ser el siguiente: es solo la *razón*, noción que hay ahora que contrastar no solamente con la sensibilidad sino también con el “entendimiento” la que nos permite concebir lo finito y determinado dentro del marco holista, *relacional*, en que la “dialéctica” hegeliana pretende que lo hagamos; es *la razón* la que nos permite captar los fenómenos determinados despojándolos de su aparente autonomía y comprendiéndolos como “momentos” de una totalidad que los excede. Es desde este ángulo, *ciertamente diferente del de la discusión que abordaba Kant contra la tradición leibnizowolffiana*, discusión que no se centraba un “holismo” como el hegeliano, que Colletti puede

²⁶ La cuestión de Stalin, pp. 175-176.

²⁷ Hegel expone este problema con mucha claridad en el §95 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Buenos Aires, Libertad, s/f, pp. 83-85). Colletti, a su vez, coloca este pasaje en el centro de su análisis del problema hegeliano de la “mediación” en una extensa nota al capítulo I de *El marxismo y Hegel* (pp. 18-22).

²⁸ Enciclopedia..., p. 85.

²⁹ *La cuestión de Stalin*, p. 176. Primer destacado nuestro, segundo en el original.

poner a Hegel en línea con una tradición “platónica” o “racionalista” en torno al problema puntual de la “negatividad” de lo sensible. Un Hegel así reconstruido iría de la mano con una “concepción negativa” de lo sensible o material, aunque esta vez *ya no con respecto al presunto origen no sensible de nuestras representaciones sino desde el punto de vista de que no es en el terreno de la sensibilidad donde los fenómenos se revelan en su auténtico estatuto ontológico*. Una vez constatada esta diferencia temática, las posibilidades de “instrumentalizar” a Kant, poniéndolo al servicio de una discusión diferente que aquellas que abordó directamente, se ven restringidas. Sin, reiteremos, descartar la plausibilidad o necesidad de la defensa collettiana de la autonomía ontológica de fenómenos empíricos en oposición real -como el trabajo asalariado o el capital-, contra una interpretación hegelianizante y teleológica de los mismos, no parece que la sola elaboración kantiana sobre la positividad de lo sensible, desarrollada en polémica con la postulación de intuiciones intelectuales, sea el sitio donde podemos encontrar la base argumentativa para descartar un abordaje holístico de lo real al modo propuesto por Hegel y algunos de sus continuadores dentro del materialismo histórico.

Nahuel Charri (UNMdP):
La democracia intolerante. Sobre el uso de la violencia en Rousseau y Spinoza

En este trabajo se sostendrá que a pesar de las convergencias de los planteos de ambos autores, Rousseau propone una democracia más intolerante y violenta que la de Spinoza. Más allá de sus convergencias, es posible encontrar discrepancias ya que Rousseau pone la voluntad general por encima de las libertades individuales, mientras que Spinoza protege a los individuos limitando los excesos que pueden cometerse contra los ciudadanos.

Es posible encontrar similitudes entre los modelos democráticos de Rousseau y Spinoza, ambos proponen un Estado fundado en la común utilidad con un poder absoluto resultante de la unificación en un solo cuerpo de los derechos y poderes que los pactantes poseían antes en soledad. Ambos mantienen el derecho natural en el estado civil intacto y afirman que la democracia es la mejor forma de gobierno ya que quien hace las leyes y quien las cumple es el mismo sujeto, manteniendo al mismo tiempo el carácter absoluto de la democracia y las libertades individuales; y en los dos modelos, el bien público es armónico con el bien privado.

Observemos en detenimiento estas similitudes antes de trazar las líneas divisorias entre los dos autores. En cuanto a los beneficios del Estado democrático, y las características del pacto, Spinoza afirma:

He tratado de él (el Estado democrático), con preferencia a todos los demás, porque me parece el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural (...) sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural ¹

Rousseau coincidiría con esta sentencia, más aún cuando plantea una solución al problema principal del Contrato Social, “encontrar una forma de asociación en que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes.”² La cesión de de derechos de todos a todos mantiene de este modo la libertad

¹ Spinoza B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, p.341.

² Rousseau J. J. *El contrato social*. Libro I Capítulo VI.

y el derecho que contaban en estado de naturaleza, ya que al ceder todos la misma porción de sus derechos, se mantiene la igualdad, y el poder que antes disfrutaban como individuos se ve multiplicado al contar con la fuerza de todos para mantener sus libertades. De esta manera, se genera por la asociación un individuo mayor que reúne el poder y el derecho de todos, comportándose como una sola mente y un solo cuerpo, o conformando la Voluntad General en la que cada miembro es considerado parte indivisible del todo en palabras de Rousseau. En ambos observamos la metáfora organicista del cuerpo social y el carácter absoluto de este cuerpo.

Encontramos similitudes también en el origen pragmático de la sociedad, como un medio de resistirse a la fuerza que la naturaleza, superior a la de cada individuo. Ambos concuerdan pues en que es una necesidad para la subsistencia de la asociación de las fuerzas que individualmente poseen. Rousseau cuando afirma que llega un punto en el que las fuerzas de cada individuo no pueden superar los obstáculos que el estado de naturaleza le opone a su conservación concuerda plenamente con Spinoza cuando afirma que “a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible”. En ambos puede pensarse la sociedad como una asociación basada en la común utilidad con el fin de compensar la debilidad natural del hombre frente a la naturaleza.

En cuanto al carácter absoluto de la autoridad que instituyen, en nada discreparía Rousseau con el siguiente pasaje de Spinoza:

(Como) todos (...) transfirieron a ella (la sociedad) todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho (...) se sometieron totalmente, ipso facto, al arbitrio de la suprema autoridad. Puesto que lo han hecho incondicionalmente (...) se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema³

La voluntad general también exige un acatamiento total de sus mandatos a los súbditos, así como los medios para hacer efectivo esta exigencia, esto es, el poder de todo el cuerpo a obligar a cada uno de los miembros.

Una obediencia tan absoluta puede pensarse que entra en conflicto con la libertad de los individuos, pero a fin de salvar este problema, ambos proponen una respuesta semejante. Por un lado, los mandatos que deben ser cumplidos son expedidos por los mismos que deben cumplirlos, y nadie diría que es esclavo quien obedece un mandato que se da a sí mismo; por otro lado, esos mandatos redundan en el beneficio de los pactantes,

³ Spinoza B. Tratado Teológico Político, Alianza, Madrid, 1986. P.338

por lo que tampoco puede decirse que quien obedece un mandato que redunde en la propia utilidad está siendo esclavizado en provecho de un tercero. En palabras de Spinoza “no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí.”

Ahora bien, en cuanto a las diferencias que estos dos autores, se puede observar que Rousseau propone una democracia fuertemente patriótica, que exalta el espíritu bélico. Una sociedad cerrada en sí misma que exalta los valores cívicos al punto de proponer una religión cívica que persuada mejor a los hombres de obedecer no en función de su utilidad sino de una entidad suprema. El Estado tiene clara preeminencia por sobre los derechos de los súbditos, y se considera un fin en si mismo que justifica los medios necesarios para sostenerse, anulando cuando sea necesario derechos fundamentales (a la vida, libertad de conciencia, culto y expresión) del individuo en pos de la comunidad.

Algunos de los elementos más intolerantes de la democracia rousseauiana se pueden observar en el siguiente pasaje donde al mismo tiempo que separa al estado de los otros, aprobando sentimientos de odio hacia aquéllos que no pertenezcan al cuerpo social, critica el aspecto más cosmopolita del cristianismo; por no servir a los fines de la cohesión social y la preocupación en los problemas terrenales de la República.

El espíritu patriótico es un espíritu excluyente que nos induce a mirar como extranjero y casi como enemigo a quienquiera que no sea nuestro conciudadano. Tal era el espíritu de Esparta y de Roma. El espíritu del Cristianismo, por el contrario, nos hace mirar a todos los hombres indistintamente como a hermanos, como a hijos de Dios. La caridad cristiana no permite hacer diferencias odiosas entre el compatriota y el extranjero, no sirve para hacer ni republicanos ni guerreros, sino tan sólo cristianos y hombres.⁴

La crítica que Spinoza realiza contra la teocracia judía puede aplicarse asimismo al modelo patriótico de Rousseau.

(Los judíos) creyeron que su reinado era el reino de Dios y que sólo ellos eran hijos de Dios, mientras que las otras naciones eran enemigas de Dios, hacia las que sentían el odio más violento.⁵

⁴ Carta a M. Vsteri del 30 de abril de 1763, en *Correspóndanse générale de J-J- Rousseau* (collationnée sur les originaux, annotée et commentée par Théophile Dufour), Librairie Armand Colin, Paris, 1924, 16 v., IX, p.265-66.

⁵ Spinoza B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. P. 371.

Y más adelante continúa

Tal forma de Estado (la teocracia judía) solo podría ser útil, quizá, a aquellos que quisieran vivir por si solos y sin comunicación exterior, encerrados dentro de sus fronteras y separados del resto del mundo; pero, en modo alguno, a aquellos que necesitan comunicarse con los demás.⁶

Porque la fuerza de un Estado no se mide solamente por el grado de cohesión interna sino por las relaciones que mantenga con las otras potencias, en la medida que esas relaciones sean positivas, redundarán en el mayor beneficio de los estados, del mismo modo que lo hizo la unión de los individuos. Generar odios con los otros estados y extranjeros no contribuye a la potencia de los estados sino que los aísla y deja en una situación similar a la de un hombre solo en la naturaleza

Se pueden señalar pasajes del Contrato Social donde este mismo odio hacia quienquiera que no sea conciudadano se aplica sobre los criminales que incumplen el pacto, y aún sobre aquéllos que no profesen los artículos de la fe civil. “Cuándo el soberano le dice: ‘es conveniente para él Estado que tu mueras’, debe morir, puesto que bajo esa condición ha vivido en seguridad hasta entonces, y su vida no es ya solamente un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado”⁷. Si bien Spinoza también reconoce que el Estado puede en teoría si es necesario recurrir a la violencia, niega que esto pueda suceder con frecuencia en la práctica y lo considera un exceso que debe evitarse a fin de preservar a los individuos ya que:

Si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta, cosa que no creo le pase a nadie por la mente. Hay que conceder, pues, que cada uno reserve muchas parcelas de su derecho⁸

⁶ Spinoza B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. P 381.

⁷ Rousseau J. J. *El contrato social*. Libro II Capítulo V.

⁸ Spinoza B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. P. 351.

Otra fuerte discrepancia puede encontrarse en los alcances de la religión dentro del Estado, y en que Rousseau hace que la voluntad general gobierne incluso sobre el fuero interno de los individuos.

“Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano (...) sin las cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel. No puede obligar a nadie a creerlas, pero puede desterrar del Estado a cualquiera que no las crea (...) Si alguien, después de haber aceptado públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no los creyese, que sea condenado a muerte”.⁹

Spinoza repudiaría esto, ya que “nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad”.¹⁰ Y además de perjudicial es imposible legislar sobre los dichos y pensamientos de los hombres ya que nadie puede controlar lo que piensa y hasta los más sabios no pueden controlar lo que dicen. Este tipo de leyes, afirma Spinoza sólo pueden ser rotas por los más virtuosos, y quien intenta infundir por miedo una idea puede conseguir que externamente se acate, pero convierte a todo el que piense diferente en hipócritas a condición de salvar la vida.

No puede legislarse sobre el pensamiento ya que

Como no consiste tanto en las acciones externas (...) no constituye ningún derecho ni autoridad pública (...) Puesto que cada uno tiene por si mismo el derecho de pensar libremente, incluso sobre la religión, y no se puede concebir que alguien pueda perderlo, cada hombre tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión (...) y emitir un juicio sobre ella”.¹¹

En el Estado democrático (...) todos han hecho el pacto de actuar de común acuerdo pero no de juzgar y razonar. ¹²

Los motivos de estas diferencias entre los autores residen en que para Spinoza el Estado está en función de la potenciación de las libertades individuales, es un instrumento para que los hombres puedan alcanzar su liberación ética, en relación con otros hombres, generando lazos de mutua ayuda y amistad; encontrando posibilidades para el ejercicio de

⁹ Rousseau J. J. *El contrato social*. En el t. III de la edición de Gallimard, p. 468.

¹⁰ Spinoza B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. P.71.

¹¹ Spinoza B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. P.218.

¹² Spinoza B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. P. 417.

la libertad en cualquier sistema político, ya que todos se fundan en el la democracia entendida como fundamento del mutuo acuerdo. El poder de la multitud fundante del poder tiene que permanecer alerta ante los posibles excesos del imperio porque sólo así puede mantenerse en un proceso progresivamente libertario, en búsqueda de su felicidad y plena realización.

Su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo (...) sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo (...) El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre.¹³

Rousseau por su parte ve en la democracia un fin en sí mismo y en la comunidad, un ser que debe ser defendido a costa de la libertad y la vida si es necesario. Una democracia intolerante es aquélla que no es capaz de tolerar discrepancias, que no tolera el conflicto entre la voluntad general y la voluntad individual, que encuentra enemigos en los propios ciudadanos y procura destruirlos en pos del ideal libertario e igualitario, donde la felicidad debe encontrarse en el estado y por el estado.

Por el contrario, en un estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada uno mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma.¹⁴

Cada modelo responde a una exigencia distinta, así como el espíritu intransigente y comunitario Rousseau no es el que mejor preserva las libertades individuales, del mismo modo, la cautela spinozista no es suficiente cuando los excesos del poder hacen necesaria una respuesta radical y definitiva.

¹³ Spinoza B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. Pp.410, 411.

¹⁴ Spinoza B. *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986. P. 65.

Ignacio Díaz de la Serna (CISAN-UNAM):
Rousseau y los Padres Fundadores: Representación y Soberanía Popular.

1

La soberanía popular es la ley suprema del sistema político estadounidense. Ella aparece como piedra fundacional del resto de las leyes habidas y por haber. Ya lo advertía atinadamente Tocqueville, quien afirma que para hablar de las leyes políticas en Estados Unidos, siempre hay que comenzar refiriéndose al dogma de la soberanía del pueblo.¹

El pueblo es fuente de todo poder. Constituye el fundamento sólido y origen de toda autoridad legítima. Ningún derecho, ninguna prerrogativa, escapa a la voluntad del pueblo. No tiene enemigos; su único enemigo posible es él mismo, es decir, cuando el pueblo, guiado por la torpeza o por el celo de alcanzar la perfección, muestra una tendencia excesiva a la autorreforma mediante la proliferación de leyes nuevas y de convenciones constitucionales.

A la par de la soberanía popular, otro hallazgo que traería consigo un inmenso progreso en el arte de conducir las repúblicas —y que distingue a los americanos tanto de los antiguos como de los modernos— es el principio novedoso de la “representación”. Los ingleses, la nación más democrática de los modernos, gozan de ese principio, pero de manera parcial. Su poder ejecutivo no es elegido. En cuanto al poder legislativo, los representantes en la Cámara de los Comunes no son nombrados a través de un sufragio.

Donde se encuentra mejor expuesta y explicada la doctrina americana de la “representación” es en *El Federalista*. Como se sabe, lo integran una serie de artículos publicados con el seudónimo de Publius. Salieron a la luz entre octubre de 1787 y mayo de 1778 en cuatro periódicos: *The Independent Journal*, *The Daily Advertiser*, *The New York Packet* y *The New York Journal*. En ese mismo año fueron reunidos en dos volúmenes por

¹ Cf. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, col. Folio Histoire, vol. I, Paris, 1961, p. 106.

los editores John y Andrew McLean.² Detrás de Publius están Hamilton, el más prolífico, con 51 artículos; Madison con 29; y Jay con 5.

El Federalista se irguió como un bastión de combate contra las críticas de los antifederalistas y como un baluarte de resistencia ante la nostalgia por la Confederación.

En nuestros días, para cualquier estudioso que pretenda indagar en la vida política de Estados Unidos, ya como nación independiente durante la segunda mitad del siglo XVIII, le resulta esencial la lectura de *El Federalista*. La importancia de esa obra es indiscutible. Pero no fue así desde el principio. Cuando apareció, su influencia fue bastante relativa, por no decir modesta. Casi no tuvo el efecto deseado. Aventuro una razón de ello: muchos de sus artículos son demasiado extensos y, de seguro, resultaban un tanto sofisticados para el lector no erudito de esa época (y de la nuestra). Muchas veces, el tono abstracto en que se desarrollan los argumentos de los autores lo hace parecer más un tratado de filosofía política que una obra periodística, la cual buscaba, no olvidemos, la propaganda de ciertas ideas.

Todo lo anterior suena bien. La prueba de que ha resultado convincente es que el mundo en que hoy vivimos, al igual que nuestras principales concepciones políticas, descansan en esa acepción específica, propiamente moderna, de soberanía. Pero sería un error suponer que la creencia en la soberanía popular, en el pueblo como origen de poder y de legitimidad, implica por fuerza el respaldo y el respeto incondicional a todas las personas que integran “el pueblo”. En más de un sentido, “el pueblo” es una hermosa abstracción que sirve para incrementar el tono emotivo y grandilocuente de los discursos patrióticos. Sólo eso. Un mero artificio para poner en marcha, dentro de la vida política moderna, la estrategia de una *totalidad excluyente*. Porque como la mayoría de los pensadores políticos de la época —entre ellos Rousseau,³ Burke o Mably—, los Padres Fundadores, artífices de la soberanía popular, desconfían por naturaleza del pueblo. Pueblo es sinónimo de populacho, al cual consideran embrutecido por los empleos que sus integrantes se ven obligados a ejercer, condenándolos a la vileza. Degradado de ese modo, el pueblo es incapaz de desprenderse de sus preocupaciones cotidianas y elevarse a la altura suficiente para meditar acerca de los principios de la política.

² Esa primera edición es la que retoma la editorial Penguin. Véase la bibliografía.

³ Rousseau llega a decir que un pueblo inquieto, siempre dispuesto a intervenir en los asuntos del estado, debe ser contenido. Los ciudadanos, absortos en sus labores domésticas, sólo piensan en el interés público cuando el interés propio se ve amenazado. Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Lettres de la montagne”, en *Œuvres complètes*, Chez Volland, t. 8, Paris, 1740, p. 220.

Según esos pensadores europeos, el tipo de gobierno que el pueblo sueña instaurar invariablemente es la democracia “pura”, un gobierno en el que la mayoría de los ciudadanos termina por ejercer la opresión más cruel sobre la minoría, respaldándose en una concepción desfigurada del “interés común”. De hecho, la democracia pura difiere poco de la monarquía absoluta, pues también tiende a instituir una tiranía de origen monárquico.

En resumidas cuentas, la democracia pura resulta peligrosa en la medida en que otorga a individuos ignorantes derechos tan grandes que siempre abusarán de ellos.

Rousseau va todavía más lejos. Sostiene en el *Contrato social* que semejante democracia nunca ha existido y nunca existirá. Además de ir contra el orden natural, señala, es difícil imaginar un pueblo reunido constantemente para deliberar acerca de los asuntos públicos. Si hubiera un pueblo de dioses, de seguro se gobernarían democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres.⁴

Ni siquiera los antiguos conocieron la democracia pura, como bien lo explica Madison en *El Federalista LXIII*. Antes de la reforma de Solón, en Atenas gobernaban nueve arcontes, Cartago era dirigido por un senado, los éforos conducían el destino de Esparta y los tribunos el de Roma. Todos ellos eran elegidos por el pueblo y considerados representantes de él “casi en su capacidad *plenipotenciaria*”.

Sin embargo, subraya Madison, existe una diferencia fundamental entre el principio de representación de las sociedades antiguas y el que prevalece en su país. Escuchémoslo: “De estos hechos, a los que podríamos añadir muchos otros, resalta claramente que el principio de la representación no era desconocido de los antiguos ni totalmente ajeno a sus constituciones políticas. La verdadera diferencia entre estos gobiernos y el americano reside en la *exclusión total del pueblo, en su carácter colectivo*, de toda participación en *éste*, no en la *exclusión total de los representantes del pueblo* de la administración de aquéllos”.⁵

⁴ Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Du Contrat social”, en *Du Contrat social et autres œuvres politiques*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1975, p.p. 280-81.

⁵ “From these facts, to which many others might be added, it is clear that the principle of representation was neither unknown to the ancients nor wholly overlooked in their political constitutions. The true distinction between these and the American governments lies in the total exclusion of the people in their collective capacity, from any share in the latter, and not in the total exclusion of the representatives of the people from the administration of the former”. En: Madison James, Hamilton Alexander & Jay John, *The federalist papers*, Penguin Books, ed. Isaac Kramnick, London, 1987, p. 373.

En un caso, el pueblo se reserva para sí ciertas prerrogativas gubernamentales; en el otro, cede todo su poder a los representantes de los poderes ejecutivo y legislativo. En realidad, el principio de la representación constituye para los americanos el eje central sobre el cual gira toda la vida republicana. Entre los antiguos era tan sólo un elemento más dentro de un marco normativo donde se conjugaban una fuerte dosis de democracia directa y algunas funciones representativas.

Por consiguiente, la democracia americana nada tiene en común con la democracia pura o directa. Es una república; un gobierno donde el dispositivo de la representación está presente. En otras palabras, se trata de una democracia incompleta, cuyos excesos inevitables son contenidos por medio de estas instituciones republicanas: la presidencia y las asambleas elegidas. Dichas instituciones se encargan de una función terapéutica; remedian los abusos que, en términos generales, indican los autores clásicos que han reflexionado sobre la democracia.

¿En qué circunstancias ocurre el peor defecto de un gobierno popular? Cuando una facción particular se adueña de las riendas del poder para imponer su voluntad a los otros. En palabras de Rousseau, cuando la voluntad de todos se yergue por encima de la voluntad general.

2

La idea que los Padres Fundadores tuvieron acerca del gobierno representativo es claramente deudora del pensamiento de Rousseau, ya que privilegia la voluntad general por encima de la voluntad de todos y la búsqueda del bien común por encima del universo desordenado de los intereses individuales. Sin embargo, tampoco siguen su doctrina al pie de la letra; no comparten con él la viabilidad de una democracia directa.

Rousseau, conviene subrayarlo, no apreciaba la representación, pero eso no significa que la hubiese descartado por completo. La considera pertinente —o el menor de los males posibles— cuando se trata de un Estado de grandes dimensiones donde el poder legislativo no puede mostrarse directamente y sólo le es dado actuar a través de la diputación.

Pero el tipo de diputación que Rousseau acepta posee características bastante restringidas: carece del poder de deliberación y está compuesta por delegados o comisarios obligados a seguir rigurosamente las instrucciones de los votantes y a rendirles cuentas de sus acciones. En el *Contrato social* advierte que la soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser alienada. Ella consiste fundamentalmente en la voluntad general, voluntad que no puede representarse de ningún modo. Por consiguiente, los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes, así como tampoco es lícito que tomen decisiones independientes.⁶

En Filadelfia, los Padres Fundadores desecharon la idea de Rousseau acerca del mandato imperativo, directo, que sólo puede recaer en la voluntad del cuerpo civil o voluntad general. Era obvio, pues los asistentes a la Convención iban justamente en calidad de representantes de una entidad soberana: el pueblo. Sabemos lo que proclamaron ahí. Defendieron la necesidad de contar con una élite dirigente porque pensaban que el pueblo, aun cuando es virtuoso, no tiene el tiempo ni el conocimiento indispensable para tomar decisiones atinadas. Les parecía inobjetable que el pueblo desea alcanzar generalmente el bien común. Sin embargo, a veces se equivoca. La experiencia así lo ha demostrado. No es raro que se deje llevar por ilusiones momentáneas, que se deje seducir por demagogos, que sea acosado “por los ardides de parásitos y sicofantes”, como dirá Hamilton. Por eso corre el riesgo de decidir a la ligera los asuntos que, debido a su dificultad, requieren de reflexión y sabiduría. En suma, los deseos del pueblo pueden en ocasiones atentar contra sus verdaderos intereses. Por lo tanto, hay que defenderlo de sí mismo, corregir sus yerros, mediante la intervención de aquellos que han sido elegidos para deliberar sobre el bien común de la sociedad.

El pueblo delega y sus representantes se sacrifican. Hermosa ecuación para asegurar el funcionamiento armónico del Estado. Así lo expresa Hamilton en *El Federalista LXXI*: “Cuando se presentan acontecimientos en que los intereses del pueblo no coinciden con sus inclinaciones, el deber de las personas a quienes ha designado como guardianes de tales intereses estriba en resistir esa decepción temporal con objeto de dar al pueblo tiempo y oportunidad de que reflexione con más serenidad y sosiego. Podrían citarse ejemplos en que una conducta como la que describo ha salvado al pueblo de las

⁶ Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Du Contrat social”, en *Du Contrat social et autres œuvres politiques*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1975, p.p. 301-02.

funestísimas consecuencias de sus propios errores y ha ganado monumentos imperecederos de gratitud a los hombres que poseyeron la valentía y la magnanimidad necesarias para servirlo a riesgo de disgustarlo”.⁷

Más aún, según los Padres Fundadores, la instauración de un sistema de representación deliberativa proporciona una garantía adicional para fortalecer la estabilidad de la sociedad que la democracia directa está lejos de poder ofrecer. La deliberación de los elegidos corrige y mejora la elección de los electores. De hecho, es probable que la *vox populi* se exprese mejor y concuerde mejor con el bien público cuando recurre a la intermediación de los representantes del pueblo. Sièyes compartirá esta idea pocos años después al sostener que los representantes del pueblo disponen de un juicio más lúcido para determinar el interés general e interpretarlo. En efecto, dentro del debate que se suscita en Francia entre 1788 y 1789 sobre el tema de la representación política, se discute la conveniencia o inconveniencia de restringir la libertad de los diputados que asisten a la reunión de los Estados Generales a través del mandato imperativo que han recibido de sus electores.

En todo caso, Madison se pregunta si la democracia directa ha funcionado de manera aceptable alguna vez. Escéptico en este punto, no lo cree. Ni siquiera admite que así haya ocurrido en Atenas, modelo de todo régimen democrático. Comenta en *El Federalista LXIII* que, aun cuando se supone que la diferencia más significativa entre las antiguas repúblicas y la reciente república americana sea el principio de representación, lo cierto es que en dichas repúblicas había ya funcionarios elegidos por el pueblo y lo representaban en su capacidad ejecutiva. Fuesen los arcontes de Atenas, los éforos de Esparta o los tribunos de Roma, todos eran elegidos por el pueblo y eran considerados sus representantes con atribuciones casi plenipotenciarias.⁸

Sin embargo, para Madison, Atenas muestra la torpeza de un pueblo que se ha privado a sí mismo de dirigentes virtuosos. Resultado de ello: el pueblo ateniense obligó un día a Sócrates a beber la cicuta en nombre de la “libertad del pueblo”, y poco después

⁷ “When occasions present themselves in which the interests of the people are at variance with their inclinations, it is the duty of the persons whom they have appointed to be the guardians of those interests to withstand the temporary delusion in order to give them time and opportunity for more cool and sedate reflection. Instances might be cited in which a conduct of this kind has saved the people from very fatal consequences of their own mistakes, and has procured lasting monuments of their gratitude to the men who had courage and magnanimity enough to serve them at the peril of their displeasure”. En: Madison James, Hamilton Alexander & Jay John, *The federalist papers*, Penguin Books, ed. Isaac Kramnick, London, 1987, p. 410.

⁸ Cf. *Ibid.*, p.p. 372-73.

glorificó su memoria ordenando que se erigieran en la ciudad estatuas del hombre que antes había condenado a morir.

La elección de un cuerpo de representantes comprometidos con su quehacer, capaces de deliberar y ponderar cuál es el sendero que conduce con seguridad hacia el bien común, constituye el mejor remedio contra el peligro de las facciones y la posibilidad siempre amenazante que toda democracia tiene de desvirtuarse y convertirse en el régimen despótico de una mayoría. Por supuesto, recurrir a una élite dirigente no garantiza siempre la virtud de sus integrantes. Es imposible descartar el hecho de que el pueblo puede resultar de pronto traicionado por sus representantes. Pero aun así, nada permite suponer que la tiranía de un grupo de individuos elegidos sea más llevadera que la de un monarca absoluto. Cien déspotas son tan despiadados y opresivos como uno solo.

A la luz de dicho remedio, cabe preguntarnos: ¿qué habría sucedido a Sócrates si hubiera prevalecido en su patria un régimen representativo como el americano...?

Bibliografía

- Bailyn Bernard, *The ideological origins of the American Revolution*, Belknap Press/ Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.
- _____, *To Begin the World Anew: The Genius and Ambiguities of the American Founders*, Vintage Books, New York, 2004.
- Becker Carl L., *The heavenly city of the eighteenth century philosophers*, Yale University Press, Virginia, 1979.
- Burke Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Yale University Press, col. Rethinking the Western Tradition, ed. Frank M. Turner, New York, 2003.
- Constitutions des treize États-Unis de l'Amérique*, chez Ph. D. Pierres & Pissot père & fils, Paris, 1783.
- Díaz de la Serna Ignacio, *Franklin y Jefferson: entre dos revoluciones. Inicios de la política internacional estadounidense*, Centro de Investigaciones sobre América del Norte (CISAN-UNAM), México, 2009.
- Elkins Stanley & McKittrick Eric, *The age of federalism (The early American republic 1788-1800)*, Oxford University Press, London, 1993.
- Hofstadter Richard, *La tradición política norteamericana y los hombres que la formaron*, Fondo de Cultura Económica, trad. Mariluz Caso, México, 1984.
- Kramnick Isaac, "Editor's Introduction", in Madison James, Hamilton Alexander & Jay John, *The federalist papers*, Penguin Books, ed. Isaac Kramnick London, 1987.
- Locke John, *Two treatises of government*, Cambridge University Press, col. Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. Peter Laslett, 14th reprint, United Kingdom, 2003.
- Mably Gabriel Bonnot de, "Observations sur le gouvernement et les loix des États-Unis d'Amérique", en *Œuvres complètes de l'Abbé de Mably*, J. B. Dellamolière, vol. VIII, Lyon, 1792.
- Maistre Joseph de, "Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines", en *Œuvres*, Robert Laffont, col. Bouquins, ed. Pierre Glaudes, Paris, 2007.
- McDonald Forrest, *Requiem: Variations on Eighteenth-Century Themes*, University Press of Kansas, Kansas, 1988.

- _____, *States' Rights and the Union: Imperium in Imperio, 1776-1876*, University Press of Kansas, reprint, Kansas, 2002.
- Madison James, Hamilton Alexander & Jay John, *The federalist papers*, Penguin Books, ed. Isaac Kramnick, London, 1987.
- Mazzei Filippo, *Recherches historiques et politiques sur les États-Unis de l'Amérique Septentrionale, où l'on traite des établissemens des treize Colonies; de leurs rapports & de leurs dissensions avec la Grande-Bretagne, de leurs gouvernemens avant & après la révolution, & c., par un citoyen de Virginie, avec quatre Lettres d'un Bourgeois de New-Heaven sur l'unité de la législation*, A Colle, 4 vols., Paris, 1788.
- Navis Allan & Commager Henry Steeler, *Breve historia de los Estados Unidos*, Editorial Fondo de Cultura Económica, trad. Francisco González Aramburo, 1ª reimpresión, México, 1996.
- Rousseau Jean Jacques, "Lettres de la montagne", en *Œuvres complètes*, Chez Volland, t. 8, Paris, 1740.
- _____, "Du Contrat social", en *Du Contrat social et autres œuvres politiques*, Éditions Garnier Frères, Paris, 1975.
- The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and other Organic Laws of the United States*, Government Printing Office, 2 vols., Second Edition, ed. Benjamin Perley Poore, Washington, 1878.
- Tocqueville Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, col. Folio Histoire, 2 vols.; Paris, 1961.
- Wood Gordon, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Norton, New York, 1972.

Gustavo Domínguez (UCES): Acerca de una amplia noción de libertad en Schelling

Introducción

El presente trabajo versa sobre la obra *Sobre la libertad humana y los temas con ella relacionados*, en donde Schelling establece las características de la naturaleza divina y de cómo es posible que el hombre sea libre siendo un ser finito, ante la infinitud de Dios y, por otro lado, si libertad implica elegir entre el bien y el mal, en qué consiste la esencia del mal siendo Dios el sostén del mundo. Aquí Schelling toma las reflexiones en torno a Dios propias de la modernidad, iniciadas entre otros por Descartes, Leibniz y Spinoza, intentando arribar a un monismo.

Si en su *Filosofía de la Naturaleza* Schelling revisa el devenir dialéctico del mundo natural, y en su *Sistema del Idealismo Trascendental* revisa una teoría del conocimiento a partir de un Yo absoluto, aquí tematiza la relación entre el hombre y Dios; sobre el hombre, su aspecto moral y su libre albedrío; sobre Dios, su naturaleza. Concluye, al igual que en sus sistemas anteriores, que el hombre y Dios se complementan y actúan recíprocamente, ocurriendo lo mismo con las nociones de bien y mal. Asimismo, al plantear un Dios en perpetuo devenir, y nunca totalmente acabado, introduce una idea diferente respecto a Dios en tanto ser estático, inerte, muerto (en tanto mecanismo); por otro lado plantea una Teodicea en donde da cuenta de los avatares de la divinidad.

Sobre la relación entre Dios y Naturaleza

Schelling toma el debate en torno a la relación de Dios con los seres finitos en general, planteando una diferencia lógica importante: identidad no equivale a indiferencia. Indica que filósofos previos recayeron en el error de identificar las sustancias derivadas con Dios, con lo cual tales sustancias son Dios, y Dios es tales sustancias. Sin embargo Schelling hace notar que la noción de identidad lógica implica una cópula entre sujeto y predicado, entre antecedente y consecuente; en tal sentido una proposición del tipo “Dios

es sus atributos” tiene a Dios como antecedente, y a sus atributos como consecuentes, no implicando una indiferencia entre ambos. La identidad, pues, no implica igualdad absoluta. La proposición $A=A$ no significa “A es igual a sí mismo”, sino que A posee las propiedades de A.¹

Retomando a Spinoza, el que haya sustancias derivadas de la sustancia infinita no implica que tales sustancias no posean autonomía y esencia específica: lo derivado se origina y depende del antecedente, pero *es* algo. Si fuera mera apariencia, dejaría de ser algo derivado, con lo cual el antecedente pierde asimismo su razón de ser.

La relación antecedente – dependiente indica solamente causalidad, pero no fija lo que sea el dependiente. De tal modo se explica que el hombre, en tanto dependiente de Dios, sea sin embargo libre.²

Otra forma de explicitarlo es indicando que la relación entre los seres y Dios es de naturaleza orgánica, es decir, *Dios es un Dios de los vivos, no de los muertos* (Schelling, 1969, pág. 86). De este modo se opone a un mecanicismo en donde Dios produce un mundo objetivo, y del emanacionismo, en donde lo emanado responde en todo sentido a Dios, careciendo pues de autonomía.

Dios es inherentemente libre, por lo tanto la Naturaleza también lo es. De hecho, Dios requiere tal autonomía de los seres, puesto que se revela en ellos ¿cómo podría Dios revelarse en algo carente de libertad, inerte, mecánico?.

Dios y el Mal – Teodicea según Schelling

Sobre la cuestión del mal Schelling propone lo siguiente: Dios posee un fundamento de sí, y tal fundamento no puede ser anterior a su existencia (puesto que nada hay antes que Dios) y, además, no puede ser algo externo (pues Dios es omnipresente). Este fundamento, en Dios, no es algo separado ni independiente, pero tampoco es Dios considerado en forma absoluta, es tan solo su fundamento: “El (este fundamento) es la

¹ “Quien dice “el cuerpo es cuerpo”, piensa con seguridad que el sujeto de la proposición es algo distinto del predicado, o sea: en aquél la unidad, en éste las diferentes propiedades contenidas en el concepto de cuerpo, que se comportan respecto de éste como el antecedente frente al consecuente.” Schelling, F.W.J., *Sobre la esencia de la libertad humana*, Juarez Editor, Bs. As., 1969, pág. 80

² “Todo individuo orgánico es, a título de devenido, sólo mediante otro, y dependiente, así, en cuanto al devenir, mas en modo alguno en cuanto al ser.” Ibid, pág. 85

naturaleza en Dios; una esencia imprescindible de él, pero diferente” (Schelling, 1969, pág. 102). Tal fundamento es la Naturaleza en Dios. Propone también un argumento circular aquí: tal fundamento no es causa de Dios, ni un antecedente, pero tampoco un efecto ni un consecuente. Dios y su fundamento interactúan recíprocamente. Sin fundamento Dios no existiría, y sin Dios el fundamento carece de sentido.

Por otro lado, Dios no es inmanente a las cosas, en el sentido de una participación inerte de Dios en ellas, sino que las cosas se ajustan a un devenir fundado en el fundamento divino. Efectivamente, el mundo no es Dios (es decir, no hay indiferencia), por lo tanto el fundamento del mundo no se encuentra en él. Ahora bien, por otro lado, nada hay fuera de Dios, con lo cual se arriba a una contradicción. Si el mundo debe estar fundamentado en algo diferente de Dios, y, por otro lado, el fundamento de la existencia de Dios no es Dios, tal fundamento será la base para explicar el mundo.

A su vez, tal fundamento de su existencia (de Dios) es un anhelo a la unidad, a completarse en Dios, completud que nunca acontece. El anhelo divino es el de producirse a sí mismo. Tal anhelo se lo denomina como voluntad, y tal voluntad es ciega, no entraña entendimiento alguno (aunque es fundamento a su vez del entendimiento). Esta voluntad entraña es pues un caos, confusión, un “fondo primitivo”³. Tal voluntad de fundamento es el anhelo de llegar a ser Dios, de allí que tal anhelo sea el fundamento de Dios en tanto absoluto (Dios en acto).⁴

El entendimiento consiste en una voluntad de la voluntad, y, en primer término, el entendimiento de Dios sobre sí mismo (es decir, Dios representado como Dios). Ahora bien, si Dios se entendiera completamente se agota la contraposición del fundamento, como esto no puede darse, Dios resguarda su propio fundamento creando una multiplicidad de formas al infinito: esto es la Naturaleza, en la cual sus criaturas reproducen este juego entre fondo primitivo y entendimiento (Schelling también los denomina como oscuridad y luz). Tal fondo primitivo constituye la materia, el cuerpo; en tanto que el alma es el entendimiento. La constitución de la naturaleza procede por separación gradual de fuerzas.

³ Ibid, pág. 104

⁴ “[...] en el fundamento existe siempre lo confuso, como si en alguna ocasión pudiera irrumpir de nuevo, y en ninguna parte parece que el orden y la forma fueran lo originario, sino como si una confusión originaria hubiese sido traída al orden. Eso constituye en las cosas la inasible base de la realidad, el resto que nunca se desvanece, lo que con el máximo esfuerzo no logra resolverse en entendimiento; es lo que permanece eternamente en el fondo primitivo.” Ibid, pág. 104

Posibilidad del mal

Según se ha visto, los diversos seres comparten la dualidad de Dios: el fundamento o fondo originario (u oscuridad) constituye la voluntad individual, la cual busca elevarse hacia el entendimiento (o luz). Cuanto más separados se hallen tales principios, más perfecta será la criatura.

La voluntad individual es una fuerza ciega, en tanto que el entendimiento es una voluntad universal (o divina). En el hombre tal voluntad ciega (también denominada apetito) puede encumbrarse hacia el entendimiento, logrando una unidad entre oscuridad y luz. Ahora bien, en Dios estos dos elementos son inseparables, en cambio en el hombre se dividen, dando lugar a la posibilidad del bien y del mal.

El hombre es un ente particular, autístico y separado de Dios, pero en relación con él. Lo que otorga tal naturaleza al hombre es su ipseidad, su separación de Dios gracias al fundamento y su reunión con él gracias al espíritu (entendimiento). Ahora bien, gracias a esta ipseidad el hombre, por un lado, se eleva sobre el resto de los seres, y por encima de la naturaleza y sus leyes; por el otro, se eleva también más allá de la luz, de la voluntad universal. En efecto, si el hombre puede elevarse hacia el entendimiento, supera a la naturaleza; además, si gracias al entendimiento contempla su propia libertad, se eleva más allá de la voluntad universal que actúa en la naturaleza.⁵

Gracias a esta propiedad, el espíritu puede acoplarse a la voluntad divina (voluntad de amor) o bien situarse en la periferia, en tanto criatura, eligiendo elevar la voluntad individual antes que fusionarse con la voluntad universal. Esta segunda elección, libre, es el mal, dado que separa al espíritu de la fuente universal (egoísmo). Gracias a esta particularidad del espíritu humano, el hombre puede separar aquello que en Dios se encuentra unido. El resto de los seres también se encuentran en la periferia respecto a

⁵ “[...]antes bien está por encima de toda naturaleza y fuera de toda naturaleza. El espíritu fluctúa por encima de la luz, mientras que en la naturaleza se eleva sobre la unidad de luz y principio oscuro. Como espíritu, la ipseidad, pues, está libre de ambos principios.” Ibid, pág. 111

Dios, sin embargo, esto ocurre en tanto se encuentran subordinados a su ley, y no por propia elección.⁶

Tal separación del espíritu no puede perdurar ni considerarse una verdadera vida, Schelling lo analogo con la enfermedad, la cual desequilibra y corrompe. Este es el origen del pecado, ocasionado por un exceso en el ejercicio de la libertad.

El Mal en Dios

En Dios no hay dualidad de principios (bien y mal), sino que Dios, existente por sí mismo, posee un fundamento de su existencia, y tal fundamento es diferente de él, no se confunden.

Dios posee voluntad de amor en tanto espíritu, tal voluntad de amor tiende a unir lo separado, en tal caso no hay lugar para el mal. Ahora bien, por otro lado se encuentra el fundamento, que también posee voluntad, voluntad de fundamento, la cual es distinta a la voluntad de amor.

Dios posee, entonces, dos voluntades: una tiende hacia fuera, la voluntad de fundamento; la otra tiende hacia dentro, la voluntad de amor. Gracias al amor Dios no puede eliminar a la voluntad de fundamento, con lo cual la tolera. La voluntad de fundamento tampoco puede ser sin amor, dado que busca la realización en Dios. Por lo tanto, si bien se contraponen, a la vez son interdependientes.⁷

Ahora bien, en todos los seres se encuentra este fundamento, en tanto apetito y deseo, con lo cual Schelling indica que puede pensarse en una suerte de libertad también allí, la cual es originaria al organismo, no un sucedáneo, en similitud con el conato spinoziano o la apetición de las mónadas leibnicianas. Este fundamento es, pues, creador (analogable a la *natura naturans*).

⁶ “La voluntad del hombre debe ser considerada como un nexo de fuerzas vivientes; mientras permanezca en su unidad con la voluntad universal, aquellas fuerzas existen también a medida y equilibrio divinos. Mas apenas la voluntad singular se separó del centro, que es su lugar, cede también el vínculo de las fuerzas; en vez de él, impera una simple voluntad particular que ya no logra reunir en sí las fuerzas, como voluntad originaria, y, por lo tanto, tiene que esforzarse en constituir o componer una vida particular y singular a base de las fuerzas disgregadas, del ejército rebelde de los apetitos y deseos (pues toda fuerza individual es asimismo apetito y deseo), y esa vida es posible porque aun en el mal subsiste siempre el primer vínculo de las fuerzas, el fondo de la naturaleza.” Ibid, pág. 113

⁷ “El fundamento es solo una voluntad de revelación, pero, por eso, para serlo tiene que provocar la particularidad y la oposición. La voluntad de amor y la de fundamento se convierten así en una, precisamente porque están separadas y desde el principio cada una actúa por sí.” Ibid, pág. 127

Así nos encontramos con dos principios, el primero corresponde al fundamento originario, al deseo de ser Dios, de autorevelarse (pasar de Dios en potencia a Dios en acto). El segundo es el fundamento de todos los seres vivientes, un fundamento derivado del primero, mediante el cual Dios se revela en sus criaturas. Si lo divino en los seres puede considerarse como “espíritu del bien”, tal segundo fundamento puede enunciarse como “espíritu del mal”.

Así como en la naturaleza la luz surge de la oscuridad, en el hombre el espíritu surge del fundamento, y este continuo resurgir en todos los hombres constituye el ámbito de la Historia, que sufre los mismos estadios que en la naturaleza.

El mal no es más que el fundamento primitivo expresado en la naturaleza, en las criaturas, en tanto potencia superior a aquel. Además, el mal nunca puede actualizarse, de allí su esencia en tanto anhelo perpetuo. Sin embargo, el bien surge de él y, en el hombre, implica un situarse en la voluntad universal, en contracara con la voluntad particular.

El fundamento genera multiplicidad, Dios, en tanto Uno, se actualiza, autorevela en cada ente de la multiplicidad, de allí el proceso histórico de la revelación del entendimiento o, lo que es lo mismo, del espíritu.

El mal en las criaturas se desarrolla para confrontar una resistencia: la voluntad de amor, sin lograr nunca vulnerarla. A la vez tal voluntad de amor no aniquila jamás al espíritu del mal gracias a su tolerancia.

Sobre la Libertad

Para Schelling, la libertad se encuentra más allá de toda determinación, pero no por ello sometida al azar. Se indica que la libertad no responde a una causalidad ni tampoco a la temporalidad, sino que se encuentra por fuera de ellas. Toda acción libre proviene del hombre, pero tal acción se encuentra determinada hacia el bien o hacia el mal. La libertad no responde a leyes generales, ni tampoco a coacciones físicas ni psicológicas, sino que desde sí misma genera su ley, su propia determinación según su naturaleza: “sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y no es determinado por nada más ni en su interior ni desde fuera” (Schelling, 1969, pág. 140).

Ahora bien ¿en qué consiste tal esencia y su necesidad? En la propia libertad, puesto que la esencia del hombre es su propio acto. Libertad y necesidad se entrelazan en la actividad humana: según la esencia es libertad, según lo formal es necesidad.⁸

Las acciones de los hombres surgen desde el propio centro que otorga la libertad, más, una vez ingresadas en la temporalidad, actúan conforme a necesidad (de la propia libertad). Asimismo, como la libertad se encuentra por fuera del tiempo (por lo tanto posicionada en lo eterno), toda decisión es tomada desde tal lugar, es decir, fuera del tiempo.

Según este planteo, desde lo eterno el hombre decide por sus acciones, y en la corriente del tiempo, del devenir, se concretan. Pero la decisión es libre y, desde lo eterno, se da a la vez junto a las decisiones de todos los hombres de todos los tiempos (y junto a la creación misma). La acción moral es, por sí, eterna.

El hombre, según su acción, puede identificarse con la voluntad universal (y unirse en beatitud con Dios), o bien elevar la voluntad particular, que debiera ser base para acceder a Dios, como fin en lugar de medio, de tal suerte que se identifica con el fondo primitivo, o Anti-Dios.⁹

Tal Anti-Dios, al carecer de sustancia, y no poder ser representado, es imaginado por el hombre de un modo irracional y caótico, sin poder, por eso mismo, hacerse una idea clara de él, y no alcanzando entendimiento alguno. La caída en el pecado (en el mal) viene dada por una seducción de este fondo primigenio que, al no poder ser comprendido, el hombre termina dirigiéndose a todo tipo de actividades sin sentido, aceptando aquello que no es, esto es, la mentira, lo falso.

El pecado consiste en este pasar del ser (uno con Dios) a un no-ser, a identificarse con el Anti-Dios (que en sí no-es). El egoísmo propio de someterse a la voluntad particular consiste en un alejamiento progresivo del centro divino, con un aumento de la propia

⁸ “[...] el hombre es en la creación originaria, un ente indeciso [...] sólo él mismo puede decidirse. Pero esta decisión no puede caer en el tiempo; cae fuera de todo tiempo y coincide, por tanto, con la primera creación (aunque como acto distinto de ella). El hombre, aunque nacido en el tiempo, fue creado, sin embargo, al principio de la creación (el centro). El hecho con que su vida se determina en el tiempo, no pertenece al tiempo, sino a la eternidad[...].” *Ibíd.*, pág. 142

⁹ “[...] el anti-Dios; aquel ser movido a actualizarse por la revelación de Dios, ser que jamás logra llegar de la potencia al actus, que no es nunca pero siempre quiere ser, y por eso, como la materia de los antiguos, no puede ser concebido como real (actualizado) con el entendimiento completo, sino sólo por una “falsa imaginación”, que es precisamente el pecado.” *Ibíd.*, pág. 147

indigencia y, por esto mismo, de las ansias y deseos de poseer más; deseos estos dirigidos nuevamente a cosas que no-son.¹⁰

El mal consiste pues en una discordia entre el principio divino y el del Anti-Dios; el bien en cambio en una armonía entre ambos.

Libertad según el Fondo oscuro y Dios

Schelling se pregunta ahora cómo opera la libertad en el fondo primitivo y en Dios. Considera que no se da de igual manera, y lo analiza según dos comienzos: el primero consiste en el anhelo del fondo primitivo de volverse Uno consigo mismo (voluntad de fundamento); el segundo comienzo corresponde a la voluntad de amor de Dios, que envuelve al fundamento primitivo y se hace verbo en la naturaleza, redundando en un Dios personal (así como la personalidad en el hombre acontece al unirse el fundamento primitivo con lo divino en él). Ahora bien, la libertad plena la ejecuta Dios con su voluntad de amor y conciencia, el fundamento no es libre de por sí, aunque tampoco responde a puro azar e irracionalidad: se encuentra en un estado intermedio analogable al de las leyes de la naturaleza, las cuales no pueden reducirse a mera razón geométrica. Gracias a este concepto de Dios personal, Schelling nuevamente apuesta a un Dios y naturaleza vivos, no reductibles a un puro formalismo lógico.¹¹

La finalización del mal

Se plantea aquí el problema de si el mal alguna vez termina y es superado por el bien, lo que equivale a preguntar si existe teleología en la creación. Schelling responde afirmativamente.

En efecto, al ser Dios una vida en devenir y no un ser estático, la posible perfección y superación del mal se da en el tiempo y no de inmediato (ni bien surgió la creación). Dios se somete a los infortunios propios de su autorevelación, pues es la única manera de reencontrarse consigo mismo. En el primer comienzo, se separan el

¹⁰ “Así surge el hambre del egoísmo, que en la medida en que se desprende del todo y de la unidad, se torna cada vez más indigente, más pobre, pero, en verdad por ello, más ávido, más hambriento, más insidioso. En el mal existe la contradicción, que se devora a sí misma y siempre aniquiladora, como que aquél aspira a devenir criatura para aniquilar precisamente el vínculo de lo creado, y por la ambición de serlo todo cae en el no-ser.” *Ibíd.*, pág. 148

¹¹ “La creación no es un dato sino un acto. No hay resultados a base de leyes universales, sino que Dios, es decir la persona de Dios, es la ley universal, y todo cuanto acontece, sucede en virtud de la personalidad de Dios; no según una necesidad abstracta, que nosotros no podríamos soportar en el obrar, y menos aún Dios.” *Ibíd.*, pág. 156

fundamento primitivo y Dios, como la luz de las tinieblas, para luego dar lugar a la creación. Ahora bien, de todas las criaturas del mundo, el hombre es el que permite a Dios revelarse en espíritu, superación de la voluntad universal y de la voluntad de fundamento.

El hombre, al elevarse al espíritu y abrazar su ipseidad mediante la voluntad de amor, logra superar al fundamento, y con él, al mal, alcanzando el pleno entendimiento y una identidad con Dios. En tal caso, el mal queda separado del bien, con lo cual mediante este recorrido el fundamento tiene posibilidad de actualizarse en lo divino, lográndose una identidad al final del ciclo.¹²

El final de la revelación acontece cuando el bien se impone y el mal es revelado como irrealidad.

El fundamento incausado – Indiferencia – Lo Absoluto

Schelling finaliza esta obra respondiendo a la cuestión de si la división entre fundamento y existencia de Dios constituye un dualismo.

Por lo indicado previamente, claramente no se trata de un dualismo, ya que el fundamento y la existencia se encuentran en interacción recíproca y no se da uno sin el otro. Se trata de una identidad en el sentido mentado: sujeto y predicado.

Ahora bien, cabe la pregunta de si existe un elemento en común al fundamento y a la existencia, un origen común de ambos. Schelling indica que sí, que un ser debe anteceder, puesto que si no se recae en un dualismo absoluto. Este ser es previo, o por fuera, a toda oposición, a toda diferencia y devenir. De allí que lo denomine indiferencia y no identidad. Tal indiferencia implica una desaparición de todos los contrastes, de bien y mal, de fundamento y existencia. No contiene tampoco a tales oposiciones.¹³

La dualidad de principios, esto es, fundamento y existencia, surgen de este fondo incausado, de un ni... ni o de la indiferencia. Ahora bien, esta indiferencia se escinde en tales dos principios, de forma eterna, siendo su totalidad en cada uno de ellos. Tal situación Schelling la denomina Lo Absoluto. Esta división surge para la emergencia del

¹² “El fundamento primitivo, en consecuencia, logra en su libertad la separación y el juicio (krisis) y a la vez con ello la perfecta actualidad de Dios, puesto que el mal, al ser separado totalmente del bien, ya no existe como mal. Sólo podría obrar mediante el bien (mal usado) que, aun inconscientemente para él, había en él.” *Ibíd.*, pág. 168

¹³ “La indiferencia no es un resultado de las oposiciones, ni éstas se hallan implícitamente en ella, sino que es una esencia peculiar separada de toda oposición, en la cual se quiebran todos los contrastes, una esencia que no es otra cosa que, por cierto, el no-ser de los contrastes y que, por consiguiente, no posee otro predicado que la carencia de predicado, sin que por eso sea una nada o un absurdo.” *Ibíd.*, pág. 171

amor y de la vida, puesto que en la indiferencia no puede darse, sino a partir del juego de opuestos ya explicitado. Este amor surge no para unir lo destinado a unirse, lo que requiere de otro para ser, sino para unir aquello que bien podría ser por sí mismo, pero que sin embargo se realiza en el otro. Este amor surge pues para unir lo ideal (existencia) con el fundamento.

Al unirse el fundamento y la existencia en el espíritu, cesa el mal por su irrealidad, logrando una identidad absoluta. Aquí fundamento y existencia son Uno. Ahora bien, el fondo incausado continúa, mas no como indiferencia, ni como identidad de ambos principios, sino como unidad universal, imposible de ser aprehendida, absolutamente libre: “el amor que es todo en todo” (Schelling, 1969, pág. 174).

Esta indiferencia posee su correlato en el hombre: se trata de la razón. Efectivamente, Schelling la denomina sabiduría inicial, *primum passivum* en Dios, la cual no es identidad de ambos principios ni tampoco una actividad como el espíritu, de allí que sea una indiferencia.

Bibliografía

- Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Tomo 2*, Herder, Barcelona, 1986
Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998
Duque, F., *Schelling. La naturaleza en Dios, o los problemas de un guión*, Daimon, Revista de Filosofía, n° 40, 2007, 7-27, Madrid, 2006
Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán, Tomo 1*, Sudamericana, Bs. As., 1960
Schelling, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996
Schelling, F. W. J., *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, State University of New York, Albany, 2004
Schelling, F.W.J., *Sistema del Idealismo Trascendental*, Anthropos, Barcelona, 2005
Schelling, F.W.J., *Sobre la esencia de la libertad humana*, Juarez Editor, Bs. As., 1969

Ana Dutari (UBA):

La justificación kantiana del Estado en la idea: el principio universal del derecho y su relación con el contrato

En este trabajo me propongo reconstruir argumentativamente el ingreso a la sociedad civil desarrollado por Kant en *Metafísica de las Costumbres* con el fin de sostener que como dicho ingreso es un deber cuya obligatoriedad es categórica, la institución del Estado no estará dada por un momento voluntarista fundamentalmente contractualista sino que, en tanto requerimiento de la razón en su uso puro práctico, la necesidad del Estado (en su idea) estaría justificada ya en el “principio universal del derecho”. Tras un análisis de dicho principio, estudiaré el lugar que ocupa el concepto de contrato originario esbozado en *Doctrina del derecho*, AA VI, 315. Teniendo en cuenta la definición acotada que se da de él allí, analizaré también la definición del contrato en *Teoría y Praxis* como “ley fundamental de la voluntad general”. Concluiré tentativamente que el concepto de *contrato originario* que Kant presenta en *Metafísica de las Costumbres* no debe ser comprendido como momento constitutivo del Estado a partir de un ingreso voluntario con el consentimiento de cada individuo.

I

El supuesto conceptual que recorre la argumentación kantiana en *MC* es el concepto de la libertad como derecho innato “único, originario que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (AA VI: 237).¹ La libertad en el uso externo del arbitrio es definida por Kant, en sentido negativo, como la independencia respecto al arbitrio constrictivo de otro. Ahora bien, la libertad –en general– en su sentido positivo deberá entenderse como la libertad del arbitrio bajo leyes de razón y, en el caso de la libertad externa, de leyes legitimadas por un estado jurídico. Actuar libremente implica, así, asumir el punto de vista de la razón, es decir, actuar en conformidad con los principios prácticos de la razón que, en tanto son asumidos por una voluntad unilateral legisladora,

¹ En torno a esto, aclara Kant que de la libertad innata se sigue la igualdad innata, es decir, “la independencia de no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles”. AA VI: 237.

suponen el ingreso al Estado para garantizar la protección de dicha libertad. En efecto, Kant dirá que al ingresar al Estado el hombre “ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico”. (AA VI: 316).

Nos proponemos analizar, entonces, cuáles son las condiciones que harán posible tal libertad externa según leyes universales, es decir, el argumento del ingreso al Estado a partir del análisis del “principio universal del derecho”,² considerando que la libertad externa debe estar sujeta a reglas, es decir, a leyes jurídicas que son, así, leyes de libertad. Al afirmar que uno es libre cuando ha ingresado a un Estado jurídico donde mis derechos están asegurados por la ley pública, la obligatoriedad del ingreso estará reforzada por el deber contenido en el “postulado del derecho público”.³

II

El “principio universal del derecho” enunciado por Kant en la “Introducción” a la *Doctrina del derecho* señala que

una acción es conforme a derecho [recth] cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal. (AA VI: 230).

² Estamos aquí en deuda con la interpretación esbozada por Byrd y Hruschka (2010) respecto de la comprensión del “principio universal del derecho”. “Esta ley [principio universal del derecho] no dice nada mas que lo que ya está contenido en el derecho a la independencia de la voluntad constrictiva del otro. El principio universal del derecho es, simplemente, el lado opuesto de la moneda respecto del derecho a la independencia de la voluntad constrictiva del otro, y como cualquier otro derecho que uno tiene, el lado opuesto de la moneda es el deber de otros de no violar tal derecho. El principio universal del derecho es, entonces, otro modo de expresar el aspecto negativo de mi libertad externa. El aspecto positivo necesita más que eso. Debe implicar un deber que se extiende respecto del deber implícito en la concepción negativa de la libertad externa”. p. 88-89.

³ Respecto de la relación entre Libertad Externa y Sociedad Civil seguimos la interpretación de Byrd y Hruschka (2010) quienes entienden que “El aspecto positivo de la libertad externa es lo que Kant llama ‘la dependencia de la ley, en un estado jurídico. (...) Soy libre, en primer lugar, cuando me encuentro con otras personas con quienes puedo entra en contacto en el estado jurídico, bajo ley pública. Soy libre como miembro de una sociedad (Staatsgenosse) en el estado jurídico”. p. 87-88

El problema que se presenta aquí es determinar cómo alcanzar la condición que permita la coexistencia de la libertad del arbitrio de cada uno con todos el de los demás y resguarde, así, el derecho innato de cada uno.⁴

Hay tres elementos interrelacionados que deben tomarse en cuenta para comprender la obligación generada por el principio universal del derecho: por un lado, el derecho innato de la libertad externa;⁵ en segundo lugar, el deber que se genera a partir de dicho principio, deber de actuar según leyes jurídicas, que son leyes de la libertad externa y condiciones de posibilidad de ella; por último, el poder de obligar a otros a ingresar al Estado, es decir, de coaccionar su ingreso.

El principio universal del derecho expresa la concepción negativa de libertad externa al advertir que deberán darse determinadas condiciones para que los arbitrios de unos y otros puedan coexistir.⁶ Tales condiciones son necesarias para garantizar la libertad que, en circunstancias distintas, estaría limitada a la contingencia de las decisiones de los otros. En general, los filósofos contractualistas proponían al estado de naturaleza como momento de peligro en el que la integridad (y libertad) del hombre se veía amenazada por la fuerza o las decisiones de otros hombres. El momento pre-estatal kantiano, por contraposición, no consiste en un momento fáctico en el que se experimente la maldad humana que conduce a la guerra de todos contra todos, sino que consiste en la idea *a priori* de un estado no-jurídico, idea según la cual

los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros
unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno lo que le parece justo
y bueno por su propio derecho sin depender para ella de la opinión del
otro (AA VI: 312).

Esta situación será superada en tanto cada uno esté obligado a asumir como deber el principio según el cual

⁴ Y esto debe ocurrir sin que la libertad del otro deba volverse mi máxima, porque aquella me puede ser indiferente.

⁵ Y que en el presente caso será la libertad externa en tanto nos referimos a la doctrina del derecho. Tener en cuenta la distinción ofrecida por Kant entre ética y derecho.

⁶ Ver citas 2 y 3.

es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública (AA VI: 312).

El sometimiento a tal “coacción externa legalmente pública” es un deber categórico cuya fuerza reside en la concepción kantiana de obligación. La obligación es definida como “la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón” (AA VI: 222). Un imperativo tal “por medio del cual se hace necesaria una acción en sí contingente” (AA VI: 222) hace posible la libertad; es decir, nos reconocemos libres en tanto nuestra acción se caracteriza por una necesidad objetiva (sin considerar el *fin* de la acción).⁷

El derecho está ligado con la facultad de coaccionar, en la medida en que la coacción es entendida como “obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad” (AA VI: 231). Para que la libertad pueda ser resguardada debe contarse con el derecho a coaccionar a aquellos que resulten obstáculos que impiden el ejercicio de la libertad.

El desarrollo argumentativo que Kant expone en la sección del “Derecho Privado” brinda, también, elementos para fundar la necesidad de entrar en un estado civil “en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás” (AA VI: 237). En efecto, Kant fundamenta la necesidad de entrar en un estado civil a partir del carácter provisional de los derechos en el estado de derecho privado. El ingreso al Estado es, por ello, un deber enunciado según una ley *a priori*: “debes entrar en este estado [civil]” (AA VI: 306). Por eso afirmará que el postulado del derecho público surge del derecho privado en el estado de naturaleza. La razón fundamental que sostiene esto es que, para Kant,

la voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, por tanto, contingente, no puede servir de ley coactiva para todos porque esto perjudicaría a la libertad según leyes universales. Así pues, solo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal (común) y

⁷ Estamos aquí en deuda fundamentalmente con Ludwig (2010) quién afirma que “Solo en tanto somos conscientes de la ley moral como imperativo, podemos reconocernos como agentes libres”. P. 168. Tal como afirma Kant “Por tanto, solo puede llamarse derecho estricto (restringido) al derecho completamente externo. Sin duda, éste se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley”. Así, la determinación del arbitrio según leyes (derecho) supone “...la posibilidad de conectar la coacción recíproca universal con la libertad de cada uno”. (AA VI: 232)

poderosa, puede ofrecer a cada uno aquella seguridad. [...] [A]sí pues, sólo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior. (AA VI: 256).

Ahora, ¿de qué “estado civil” nos habla Kant? Se trata de un Estado “en la *idea*”:

Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado *en la idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad. (AA VI: 313).

Como idea que regula lo que debe ser el Estado,⁸ los principios que rigen tanto su constitución como su forma general están formulados como leyes necesarias y *a priori*, de acuerdo con los principios puros de la ley. Así, debemos entender que, al estructurarse la *MC* como el sistema de derechos y deberes y habiendo postulado Kant el “principio universal del derecho” como el principio supremo de todo el edificio práctico en su ala jurídica, la obligación de ingresar a dicho Estado es un deber a asumir:

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. (AA VI: 307).

El postulado del derecho público se sigue del Imperativo Categórico; el deber de ingresar al Estado, en la medida que este provee “el conjunto de leyes universalmente

⁸ Sobre esta cuestión véase Kersting (1992) y Byrd y Hruschka (2010). Mientras que Kersting entiende que el Estado en su idea establece cómo debe ser de acuerdo con principios puros de justicia y, entonces, tiene un sentido normativo que obliga a adaptar el modelo de estado a aquello que se establece en el contrato originario; Byrd y Hruschka sostienen que el Estado en su idea es un concepto del Estado de principios constitucionales ideales, idea que es inalcanzable en tanto establece un Estado de perfección. Se establece a partir de tal idea el deber de trabajar para acercar el estado particular, fáctico, a aquella.

promulgadas” AA VI: 311, se corresponde con la libertad externa de cada uno comprendida tanto en su sentido negativo como en su sentido positivo.⁹

III

Hasta ahora evaluamos cuál es el tipo de obligación que genera el principio universal del derecho y los postulados que de él se siguen. Al ser esta una obligación categórica solo por medio de la cual la libertad externa es posible, no podríamos afirmar que cada uno tenga la potestad de su voluntad y sea capaz de decidir su ingreso al estado civil: no es un momento voluntario. Como deber de la razón, formar parte de una sociedad civil es una necesidad legal racional. Así, la concepción de contrato social como momento de reunión voluntario de cada uno de los que conformarán el Estado otorgando su consentimiento es abandonada por Kant para asumir otro status.

En el §47 encontramos que

El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado –aunque, propiamente hablando, sólo la idea de este, que es la única por la que puede pensarse su legalidad- es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*)”. (AA VI: 315).

El contrato originario ya no implica que cada uno asiste voluntariamente a la formación del Estado porque este nuevo contrato está fundado en la obligación categórica del principio universal del derecho a partir del cual la libertad exterior de cada uno deberá ser compatible con la de todos y, con ello, se asumirá como deber el ingreso al estado civil. Al referirse a la *idea del Estado*, Kant está reforzando el argumento según el cual su constitución se sigue de un deber ser;¹⁰ y tal deber ser será según principios jurídicos puros: ese principio es el principio supremo de la *Doctrina del Derecho*.

⁹ Respecto de esta interpretación estamos en deuda con Byrd y Hruschka (2010). P. 88

¹⁰ Seguimos en esta interpretación a Kersting (1992).

En la misma dirección debemos comprender el derecho que cada uno posee de coacción recíproca –de unos con otros- bajo leyes universales, derecho que concuerda con la libertad de todos según el cual

el sujeto ha de estar autorizado a obligar a cualquiera, con quien entre en conflicto sobre lo mío y lo tuyo acerca del tal objeto, a entrar con él en una constitución civil. (AA VI: 256)

El contrato originario kantiano no tiene fuerza legitimante para el Estado,¹¹ suponiéndolo como momento en el cual las voluntades individuales se reúnen bajo una sola dando su consentimiento (como podría verse en otros autores modernos contractualistas) sino que su peculiaridad está dada por ser obligatorio para aspirar al estado en su idea. Nuevamente, el deber es legalmente necesario como único modo de abandonar la situación pre-estatal de acuerdo con los principios puros prácticos de la razón según los cuales libertad y justicia se correspondan.

IV

El establecimiento del Estado, tal como es enunciado en *Teoría y praxis*, se da conforme a puros principios racionales del derecho en general, principios que son enunciados en la “Introducción” a la *MC*. En *Teoría y praxis*, Kant sostiene que

como toda limitación de la libertad por el arbitrio de otro se llama coacción, resulta que la constitución civil es una relación de hombres *libres*, que (sin perjuicio de su libertad en el todo de su unión con otros) están sin embargo bajo leyes de coacción: y esto porque la razón misma lo quiere así, y ciertamente la razón pura, legisladora *a priori*. (AA VIII: 73).

¹¹ En esta interpretación estamos en deuda con Kersting (1992).

En este marco conceptual, Kant definirá al contrato originario como la “la ley fundamental que sólo puede surgir de la voluntad general (unida) del pueblo” (AA VIII: 78). Este contrato se trata

de una simple idea de la razón, pero que tiene una realidad (práctica) indudable en cuanto obliga a cada legislador a que dé sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad colectiva de todo un pueblo y a que considere a cada súbdito, en tanto éste quiera ser ciudadano, como si hubiera contribuido a formar con su voto una voluntad semejante. Pues esta es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. (AA VIII: 79).

Tal como se había considerado respecto de la concepción de contrato originario esbozada en *MC*, Kant dice aquí que el contrato es una idea de razón que impone como deber ingresar en el Estado legislado por la razón pura según leyes de la libertad. Sin embargo, se afirma con esta definición lo que antes expresábamos como necesidad práctica respecto de la constitución de un Estado particular que supone la acción de un legislador en concreto que legisla de acuerdo con el criterio de voluntad omnilateral. La concepción del contrato originario como ley fundamental implica, a mi juicio, que la formación del estado civil no puede ser considerada como una unión voluntaria de los hombres. El contrato originario funciona, por el contrario, como idea reguladora para la práctica del legislador. Éste, al legislar, “se pregunta a sí mismo si la ley concuerda o no con el principio del derecho, pues aquí dispone, e incluso *a priori*, a manera de pauta infalible, de esa idea del contrato originario” (AA VIII: 80), idea que establece qué es de derecho y dónde los principios están establecidos *a priori*.

El concepto de contrato originario debe entenderse a la luz del Estado en su *idea*. Kant no afirma en *MC* su carácter fundacional que legitima el Estado al ser autorizado por las voluntades individuales sino que, en cambio, es una idea de razón cuya normatividad expresa la necesidad del principio universal del derecho y los postulados jurídicos que de él se desprenden:

Pero el espíritu de aquel contrato originario (anima pacti originarii) implica la obligación, por parte del poder constituyente, de adecuar la forma de gobierno a aquella idea, por tanto, si no puede hacerlo de una vez, la obligación de ir cambiándola paulatina y continuamente hasta que concuerde, en cuanto a su efecto, con la única constitución legítima, es decir, la de una república pura; y que aquellas antiguas formas empíricas (estatutarias), que sólo servían para conseguir la sumisión del pueblo, se resuelvan en la originaria (racional), que sólo tiene como principio la libertad, e incluso como condición de toda coacción necesaria para una constitución jurídica en el sentido propio del Estado, y que conducirá a este resultado finalmente también según la letra. (AA VI: 340).

Bibliografía

Fuentes:

- Kant, I., *Metafísica de las Costumbres*, traducción y notas de Dela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho, CIUDAD, Altaya, 1997.
- Kant, I., Teoría y Praxis, en *¿Qué es la Ilustración?: Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, traducción y notas de Roberto Aramayo, Buenos Aires, Alianza, 2004.

Bibliografía crítica:

- Byrd, Sharon y Hruschka, Joachim, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Kersting, Wolfgang, "Kant's Concept of the State", en: Howard Williams (ed.). *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1992
- Ludwig, Bernd, "'The Right of a State' in Immanuel Kant's *Doctrine of Right*", en, *Journal of the history of philosophy*, vol. 28, n°3, 1990, pp. 403 – 415.
- Ludwig, Bernd, "Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's *Doctrine of Right*", en Denis, Lara (ed.) *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Pippin, Robert, "Mine and Thine? The Kantian State", en Paul Guyer (ed.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Javier Echarri (FFyL- UBA):
Agencia histórica y agencia estética en Kant

El propósito de este trabajo es proponer un paralelo entre la teleología de la estética kantiana presente en el tratamiento de la facultad de juzgar estética de la *Crítica del juicio* (CJ¹) y la teleología de la filosofía de la historia presente en *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (IHU²), pensadas ambas bajo la forma de la finalidad sin fin descrita en el párrafo 10 de la CJ. Para dicho propósito se llevará a cabo una comparación entre los agentes históricos de la *Idea de una historia universal* y la figura del Genio, pensada como figura de la agencia estética, en la CJ con el fin de mostrar la continuidad o no que ambas puedan tener con las leyes naturales.

Agencias

En primera instancia definiremos qué entendemos por el término agencia dado que no es propiamente un término kantiano. Podemos definir agencia histórica, en filosofía de la historia, como aquel elemento o sujeto, individual o colectivo, que lleva a cabo los cambios significativos en la historia. De manera análoga podemos definir agencia estética como aquel elemento o sujeto individual o colectivo que introduce el cambio en el arte.

Esta definición, más allá de parecer muy intuitiva y sencilla, no pretende ahondar en alguna posible problematización de la misma, sino servir de apoyo para aclarar los términos centrales del presente trabajo.

Conexión de la agencia con la teleología

¹ Utilizaremos para este trabajo la traducción de Pablo Oyarzún (Kant, Emanuel *La crítica de la facultad de juzgar*, Trad. Pablo Oyarzún, Caracas, Ed. Monte Ávila Editores, 1991) Citada siempre en el texto entre paréntesis por párrafos o numeración canónica.

² Utilizaremos la traducción de Emilio Estiú (Kant, Immanuel “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, Trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Nova, 2da Edición, Pp. 39-47) Citada en el cuerpo del texto, según la paginación de la traducción

Más allá de la definición proporcionada de agencia, es importante mostrar por qué habría una conexión entre agencia y teleología, allende su, al menos en apariencia, obvia conexión, ya que dicha conexión es la que habilita la validez del presente trabajo como parte de uno mayor.

La teleología como fundamento que da unidad a todo el sistema de la naturaleza bajo el supuesto de que la naturaleza se ordena a un fin (Cfr. Parágrafos 67 y 68) reviste en su formulación la forma de la finalidad sin fin. Sin embargo, esta misma finalidad para desarrollarse fuera de la naturaleza mecánica, en el ámbito de la libertad, necesita más que un material en el cual dicha finalidad se realice mecánicamente según las leyes de la causalidad; necesita un agente que libremente la lleve a cabo. Así al menos puede verse en los casos tratados en el presente trabajo. La tarea de este trabajo es mostrar las vinculaciones de los agentes para proponer la vinculación de las teleologías.

La finalidad sin fin como forma teleológica en la estética

En el parágrafo 10 de la crítica de la facultad de juzgar Kant define la conformidad a fin como “la causalidad de un *concepto* con respecto a su objeto”. Es decir como la conexión que se da entre un concepto y el objeto que es producido por dicho concepto (IE su fin). Asimismo señala que los objetos, estados de ánimo o deseos pueden llamarse conforme a fines solamente porque su posibilidad solamente puede explicarse si presuponemos que hay una finalidad que la ordena, pero podemos perfectamente representarnos su posibilidad sin la necesidad de conocer dicho fin al que se ordenan; así define la conformidad a fin sin fin. Existe entonces una conformidad a fin sólo por la forma, es decir, sin la necesidad de la representación de un fin.

Esta conformidad a fin, dice Kant, puede ser advertida en los objetos, aunque sólo por un juicio de reflexión. Define la belleza entonces al finalizar este tercer momento de su tercera crítica, como la conformidad a fin de un objeto percibida sin la necesidad de la representación de un fin.

Agencia estética

El genio es quien podríamos denominar agente estético, ya que es sólo él quien es capaz de producir un arte nuevo que se diferencie de la mera imitación. El arte que es producido por el genio es un arte bello, que se contrapone al arte mecánico que es el que se compone mediante la imitación del arte bello por medio de reglas (Cfr. CJ § 47, A184-B186). Este agente estético es definido él mismo como “el talento (don natural) que le da la regla al arte.” (CJ A181) pero a su vez es redefinido como “la innata disposición del ánimo (*ingenium*) a través de la cual la naturaleza le da la regla al arte.” (CJ Ídem), en tanto y en cuanto el genio es una característica que reside innatamente en quien produce arte bello.

El arte reproducible mediante reglas es un arte mecánico que se diferencia del arte bello en tanto que esta orientado a la producción de un determinado objeto, por lo cual placaría solamente por conceptos. Por tanto esta disposición natural no es algo que sea aprendible, sino que antes más bien se constituye ella en lo ejemplar que enseña a quienes desarrollan un arte imitativo. Es decir que es “un *talento* para producir aquello para lo cual no se puede dar ninguna regla determinada y no una disposición de habilidad para aquello que puede ser aprendido según alguna regla determinada” (CJ A180- B182). La regla que imprime el genio en su obra “no puede servir [...] como precepto [...] sino que la regla debe ser abstraída del hecho” (CJ A183-B186)

No obstante este arte requiere para ser bello, parecer absolutamente libre, es decir no sujeto a ninguna regla: “[...] la conformidad a fin en la forma de aquel debe parecer tan libre de toda sujeción a reglas arbitrarias como si fuera un producto de la mera naturaleza.” (CJ A177-B179); no puede declararse libre “de la académica sujeción a reglas” (CJ A184-B186) dado que el material aportado por el talento del genio necesita ser formado a partir de reglas aportadas por la academia. Las ideas del artista son un modelo que sirven como única guía a quien “la naturaleza ha proveído [...] con una proporción parecida [a las del genio] de fuerzas del ánimo” (Cfr. CJ A183-B185).

El arte bello sin embargo debe poseer espíritu para ser tal. El *espíritu* se entiende como “la facultad de presentación de *ideas estéticas*” (CJ A190-B192) entendiendo ideas estéticas como “aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado [...] ningún concepto” (CJ Ídem). La imaginación como facultad productiva del conocimiento, puede a partir de los elementos otorgados por la naturaleza, puede crear una “otra naturaleza” (CJ A191-B193). Cuando crea no según leyes

analógicas, sino “según principios que residen más alto en la razón” (CJ Ídem), entonces podemos sentir en eso la libertad respecto de la ley de asociación. Entonces según este principio se nos entrega material de la naturaleza que reelaboramos para hacer algo que supera a la naturaleza misma.

El genio es la capacidad de expresar esta disposición de manera tal de expresar la idea estética llevándola bajo un concepto que sin embargo da ocasión de pensar una diversidad que es imposible llevar a un concepto unívoco. Es la capacidad de “descubrir ideas para un concepto dado y, por otra parte, encontrar la expresión para ellas a través de la cual puede ser comunicado a otros el temple subjetivo del ánimo [...]” (CJ, A196, B198). Las fuerzas del animo que constituyen al genio son entonces la imaginación y el entendimiento, pero la imaginación en sentido estético y no con fines de conocimiento, es decir estando en acuerdo con el concepto, aunque de manera no buscada, proporcionando así, más allá del entendimiento, un material que no está desarrollado y sirve para la vivificación de las fuerzas del ánimo.

Agencia histórica

Por otra parte, el agente histórico que podemos observar en IHU, es la especie humana en su conjunto, no ningún ser humano en particular sino el resultado del conjunto de todas las acciones humanas a lo largo de la historia. Este resultado es un fin que es determinado por la naturaleza. Así como dice en el comienzo de la IHU “Los hombres individualmente considerados, e inclusive los pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones [...] y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza [...] aunque ellos mismos la desconozcan” (IHU:40). Solamente es posible pensar una historia universal si pensamos en una intención de la naturaleza, dado que los seres humanos, en tanto ciudadanos del mundo no parecen seguir ninguna intención racional propia.

En el primer principio se apela a la doctrina teleológica de la naturaleza que según este escrito, anterior a la doctrina teleológica de la CJ, dice que “todas las disposición naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez” (IHU:45), según su segundo principio, estas disposiciones se desarrollan no en el individuo, sino en la especie, ya que el ser humano necesita del ensayo y el error para desarrollarse y debido a su

finitud, es necesaria “una serie de generaciones [...] que se trasmitan unas a las otras la ilustración alcanzada” (IHU:41-42).

Estas disposiciones naturales, no se desarrollan por mera teleología, sino que está depositadas en su entera agencia el desarrollo de dicha teleología. La libertad humana en el desarrollo de la historia consiste justamente en que se libere del mecanicismo animal sin ninguna clase de mecanicismo, es decir que “saque enteramente de sí mismo todo lo que lo lleva más allá de la ordenación mecánica de la existencia animal” (IHU: 42). Aparentemente con la finalidad de lograr “la propia estimación racional de él mismo [del hombre]” (IHU: 43)

Los hombres, pese a ser supuestamente enteramente libres en este desarrollo de sus capacidades, sin embargo, están constreñidos por la naturaleza a realizar su fin, mediante el cuarto principio, el de la insociable sociabilidad. Mediante este principio se explica la inclusión de la naturaleza en esta libertad según el principio teleológico. Este mismo fin natural, es un fin determinado como el de “el establecimiento de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal” (IHU: 45).

El fin de la historia, no obstante es un desarrollo de la libertad del hombre, conoce como fin último una libertad que necesariamente debe ser acotada por una legalidad. Es un plan en el cual el hombre salvaje tiene que “renunciar a una brutal libertad y buscar paz y seguridad dentro de la constitución legal” (IHU 49).

En el séptimo principio Kant sostiene que el desarrollo de los fines de la naturaleza son alentados por medio de la cultura, sin embargo son impedidos por los violentos afanes de expansión de los Estados, “puesto que para la formación de ciudadanos la comunidad necesita una lenta e íntima preparación” (IHU: 51)

Por último, en el noveno y último principio Kant sostiene que sin la idea de, lo que según la CJ podríamos llamar una teleología de la naturaleza, la idea de una historia universal produciría sólo un mero relato, pero teniendo tal idea, esa misma “podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, [...] como sistema, lo que otro modo no sería más que un agregado sin plan de las acciones humanas” (IHU: 55).

Sin embargo este mismo principio que es propuesto como forma de reunión de una multiplicidad de los hechos históricos, de alguna manera es no sólo aclaratorio de algunos aspectos de la naturaleza humana, sino también que nos servirá para generar la misma finalidad propuesta. “[...] de este modo descubriremos un hilo conductor que no solo nos

servirá para la mera aclaración del juego, harto confuso, de las cosas humanas o del arte político de preveer las futuras variaciones [...], sino también que ese hilo conductor [...] nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro” (IHU:56)

¿En qué pueden parecerse estas dos agencias?

A grandes rasgos podemos afirmar entonces que encontramos en la filosofía kantiana, como agente histórico, a un ser humano que, en su destino singular y sin parecer ser coaccionado por la naturaleza realiza el destino de la especie humana, lleva hacia la realización de lo que, a la luz de otros textos, puede ser llamado un estado ilustrado. Puede pensarse con un rol similar al Genio de la estética kantiana dado que al ser definido como **don natural** de quien crea no imitativamente sino libremente, dotando de la regla al arte, esta capacidad de dotación de la regla está innatamente en el sujeto y dada por la naturaleza.

El arte bello entonces puede decirse que hereda la conformidad a fin sin fin de la naturaleza aunque mediada por la cultura, sin la cual no es posible la activación adecuada del talento de producir arte bello en que consiste el genio, dado que sin el auxilio de la herencia de reglas, este genio no es despertado.

De igual modo, la naturaleza es quien aporta a los seres humanos individualmente las condiciones (su insociable sociabilidad) para que se desarrolle la sociabilidad según el principio de la propia estimación racional. En ambos tenemos entonces que son el medio por el cual se expresa una finalidad de la naturaleza por medio de ciertas disposiciones innatas que implican una cierta conexión con la naturaleza. Esta conexión resulta problemática a la luz de su conexión con una causa natural, sin embargo esta es una causa natural que lleva a la superación de la naturaleza, en el sentido de que lleva a escapar de las cadenas causales.

Así, en el caso de la CJ, el genio es quien puede expresar con medios naturales lo que luego irá más allá de dichos medios, dejando al ser superados, el sentimiento mismo de la libertad, en tanto se ha expresado algo que supera todo concepto posible en sentido estricto. Es decir que ambos son quienes siendo absolutamente libres, realizan el destino predeterminado por la naturaleza.

En ambos casos existe una necesidad de aprendizaje de un bagaje cultural para el desarrollo de las disposiciones naturales. En el caso de la estética, se trata de una serie de ejemplos que sirven como guía para dicho desarrollo, y en el caso de la historia es similarmente es el conjunto de sedimentaciones de las acciones humanas que van generando el mejoramiento de la especie a lo largo de las generaciones. Es gracias a la sujeción a estas reglas (heredadas o por crear) por parte de ambos agentes que paradójicamente, puede alcanzar el grado máximo de expresión de la libertad.

Conclusión

Estas primeras aproximaciones al tema nos permiten pensar que es posible una vinculación que aunque problemática puede servir como una nueva clave de lectura que enlace la CJ en su fase estética y no sólo en su fase teleológica-natural con la filosofía de la historia de Kant. Esta vinculación nos permitiría pensar la historia como *arte* distinguido de la *naturaleza*, tal como define Kant en el parágrafo 43 de la CJ, distinguiéndose como productor de *obras* el primero y de causas el segundo. En este sentido, y teniendo en cuenta que “arte por derecho sólo se puede llamar a la producción por la libertad” (CJ A171-B174). Puede pensarse a partir de esto y de lo expuesto que es posible pensar a la historia como un producto similar a una obra de arte.

Ernesto Edwards (UNR):
Kant y el cine. Moralidad kantiana y Objetos culturales

Algunas reflexiones acerca de los Objetos Culturales

El filósofo francés **Gilles Deleuze**, en *Conversaciones*, sorprendía analizando diferentes expresiones populares, afirmando que un buen concierto de *rock* podría ser un adecuado canal para la transmisión de la cultura.

En el universo filosófico, numerosos pensadores abordaron la compleja y contemporánea problemática de los *objetos culturales* desde perspectivas disímiles. Recordemos, entre otros, a **Stanley Cavell**, apelando al cine de divulgación; a **Umberto Eco**, recorriendo *comics* y los *mass-media*; a **Jacques Derrida**, atendiendo al fenómeno televisivo; a **John Passmore**, interpretando los supuestos filosóficos de la Ecología. Y a mí mismo analizando **la filosofía a través del rock**. La lista de autores no termina, como tampoco se acaban las problemáticas relacionadas con otros «objetos culturales».

Es sabido que, para un enfoque tradicional de la filosofía en el que el conocimiento es sinónimo de poder, los citados objetos son elementos menores dentro de un espectro que rechaza todo aquello que se escapa de un mundo restringido a individuos supuestamente iniciados en rigurosas metodologías, las cuales suponen que les permiten interpretar adecuada y acabadamente la realidad.

Aquí se hace necesario precisar terminológicamente el concepto de **objeto cultural**. En clase, simplificando, digo: es aquella producción intelectual que tiene cierta resonancia social, es de naturaleza simbólica, ocupa un tiempo y un espacio, es portadora de un mensaje, y en ocasiones se convierte en el mensaje mismo. Pero estaría incompleto si no agregara que es objeto portador de valor. Es decir, que es consecuencia de una elaboración racional. Que es reconocida y reconocible a través del tiempo, y que tiene una amplia resonancia en los sectores populares. Que su construcción demanda el empleo de numerosos signos y códigos, muchas veces superpuestos y de lecturas múltiples. Que es perceptible a partir de su consistencia material. Y que es un bien porque es valiosa en un sentido positivo, ya que nos dignifica. Por tanto, no podríamos considerar bajo esta concepción como objeto cultural todo aquello que nos denigre. Este mundo constituido

por *objetos culturales* nos es transmitido por medio de la tradición, en sus numerosas vertientes, y de la educación, que es capaz de provocar la elaboración de otros objetos.

Dichos objetos pueden clasificarse por grupos, de los que mencionaré sólo dos:

- *Los mass-media*, incluyendo aquellos que en la actualidad posibiliten comunicar, sean gráficos, radiofónicos, televisivos o Internet.
- *Las disciplinas artísticas en general*, aunque aparecen como más pertinentes las que se presentan con una decodificación más simple, tales como literatura, cine, teatro y aquellos textos con soporte musical.

Dicho lo precedente, resta aproximarnos al cine, como *objeto cultural*, y descubrir de qué modo ha propiciado la divulgación de conceptos de la ética kantiana, aún cuando actualmente esas nociones puedan parecer caídas en desuso.

Kant y el cine

Cuando intentamos formarnos una idea de cómo sería un sujeto moral regido por máximas kantianas, nos imaginamos un individuo para quien los sentimientos no influyen al tener que tomar una decisión moral. La razón práctica kantiana tiene resuelto el problema ya a priori. En la escisión entre razón y pasión, la responsabilidad moral que implica el deber cae como una losa en la conciencia moral del individuo y sofoca así el fervor de la pasión. Por eso se dice de la ética de Kant que es una ética trágica.¹

Cabe aclarar que en este trabajo sólo tomaré los elementos de la ética kantiana que me interesan porque aparecen en el filme, sin constituir un desarrollo completo de su sistema ético ni un intento de elaborar un tratado sobre el mismo.

Aboquémonos ahora a ver cómo podemos utilizar este incomparable recurso de los *objetos culturales* para reflexionar acerca de la ética kantiana, apelando a una mención de un par de realizaciones cinematográficas que recorren los últimos sesenta años, como *A la hora señalada* y *Los puentes de Madison*.

¹ OCAÑA MAÑÉ, Lluís. Kant en Los puentes de Madison County, en <http://www.sappiens.com/castellano/articulos.nsf/Filosofia> (consultado en agosto 2012).

a)

A LA HORA SEÑALADA (EE. UU., 1952, Fred Zinnemann). En apariencia una película de cow-boys, con personajes duros y un guión lineal y precario, sin embargo su historia, contada en tiempo real a lo largo de 86 minutos, muestra a un comisario más que cincuentón de un pueblito miserable cómo el día de su casamiento con una bellísima joven de apenas veintipico (nada menos que Grace Kelly), domingo a media mañana, y un día después de haberse retirado del cargo, se entera (y junto a él todo el pueblo), que el peligroso pistolero a quien había encarcelado para ser sometido a juicio no sólo que no es condenado, sino que al haber sido liberado, decide regresar al pueblo, con la inocultable intención de vérselas cara a cara con el ex sheriff. Para prepararse el terreno, el delincuente envía una especie de avanzada compuesta por tres rápidas pistolas que lo estarán esperando en el apeadero del pueblo para servirle de apoyo logístico para la venganza que desea implementar. Todo el pueblo teme lo peor, y se preparan para lo que parece una muerte anunciada de Kane, a quien le sugieren que huya y abandone todo, habida cuenta de que ni siquiera continúa siendo la máxima autoridad policial. El juez se escapa a la vista de todos, y hasta su joven mujer le anuncia que, en el mismo tren que está por llegar justo al mediodía, ha decidido partir, rogándole para que haga lo mismo. El ya ex comisario, valorado por su impecable trabajo limpiando de delito al pueblo, piensa en lo que será su inminente vida de jubilado recién casado, y sabiendo la que le espera si se queda, siente miedo. Sin embargo, y sin poder conceptualizar qué le sucede, decide quedarse y afrontar su destino, decidiendo que no puede abandonar su responsabilidad como referente del pueblo, aún con todos sus habitantes y ex compañeros dándole la espalda. El hombre, mayor y casi tembloroso, sin embargo se sobrepone a todas sus debilidades, cumpliendo con lo que entiende es su deber. Aún en la carreta en la que podría haberse ido, y solito con su alma, Kane prepara las armas para asumir lo que sabe es su deber. El **IMPERATIVO CATEGÓRICO** ha prevalecido, y el protagonista ha actuado **POR DEBER**.

Es claro el valor que Kant asigna a la MC y puede afirmarse que queda explicitado en el Capítulo II ('Idea y necesidad de una metafísica de las costumbres'). Se ocupará de los elementos a priori necesarios para el conocimiento de los conceptos que corresponden

a la esfera de la libertad.² Ha distinguido entre **voluntad** y **arbitrio**, y entre **leyes de la naturaleza** y **leyes morales**, y dentro de las leyes morales: **las jurídicas** (meramente externas y conformes con la ley) y **las éticas** (fundamentos de determinación de las acciones) La coincidencia con las primeras será la *legalidad* y la coincidencia con las segundas será la *moralidad*.

En el filme se ve a Kane debatirse entre la legalidad y la moralidad. Si bien legalmente parece haber finalizado su tarea, y falta un día para que llegue su sucesor, él no desconoce el hecho de que no habrá nadie ocupando el lugar del sheriff hasta la mañana siguiente. Todos insisten en que no es su problema el vacío legal generado por la diferencia entre la jubilación de uno y el ingreso del otro. Pero a medida que se van consolidando las opiniones de distintos representantes del pueblo, se puede observar que no es la legalidad lo que impulsa a Kane. Claramente no son las inclinaciones (emociones) las que mueven al protagonista: no es un temerario héroe sin miedos, es un hombre que está dispuesto a perder el futuro con su joven amada, para cumplir con su deber, a pesar del abandono en el que lo colocan todos los demás personajes. Ese deber con el que se siente obligado puede tener la característica del *apriori* kantiano: ejerce su libertad en la medida en la que se opone a la naturaleza humana atravesada por emociones, sentimientos y pasiones que lo alejarían de lo correcto.

Para la esfera de la libertad deben existir principios *a priori*, así como ha demostrado previamente que los hay para las ciencias de la naturaleza, y esa será la finalidad de una metafísica de las costumbres. La diferencia se da con las leyes morales, para las cuales no habría posibilidad alguna de fundarlas a partir de la experiencia, sin caer en peligrosos errores:

Pero con las leyes morales el asunto es otro. Sólo en la medida en que pueden considerarse como fundadas a priori y necesarias, valen como leyes; incluso los conceptos y juicios sobre nosotros mismos y nuestro

² "Para Kant no podía quedar sin determinar cómo hay que fundamentar una clase de juicios. Llega así a la distinción entre una fundamentación apriorística en sentido estricto y justificado y una fundamentación empírica, y también de una fundamentación metafísica, injustificada, de la que pueden darse criterios objetivos de validez general. Esto en particular puede requerir una revisión. La radicalización de la idea de fundamentación constituye no obstante un progreso en el sentido de la autonomía y el dar-razón pretendidos desde los tiempos de Sócrates." TUGENDHAT, Ernst. *Problemas de la ética*. Barcelona, Editorial Crítica, 1988. pp. 48 y 49.

hacer y omitir, carecen de significado moral cuando contienen lo que solamente puede aprender de la experiencia.³

b)

LOS PUENTES DE MADISON (EE. UU., 1995, Clint Eastwood). Un atractivo galán maduro es un fotógrafo estrella de la National Geographic que recalará en el condado de Madison (Iowa), atraído por sus vistosos puentes. Al detenerse en una granja para hacer una consulta, conocerá a la dueña del lugar (Meryl Streep en el papel de la italiana Francesca), una señora casada y madre de tres hijos, circunstancialmente sola al haber su familia salido de viaje, con la que iniciará un fulminante romance clandestino. Vínculo que provocará un dilema moral, al proponerle él que abandone todo para acompañarlo. La respuesta que le brinda el guión a Francesca para contestarle a su amante es la clave de todo para este trabajo:

“Por más que te desee y quiera estar con vos y ser parte tuya no puedo arrancarme a la realidad de mis responsabilidades. Si me obligás, física o mentalmente a irme con vos, no podré luchar. No tendré fuerzas, si pienso en mis sentimientos por vos. A pesar de mis razones para no lanzarme al camino a tu lado, me maldeciría, porque mi deseo es egoísta. Así que, por favor, no me hagás ir. No me hagás abandonar esto, mis responsabilidades. No puedo hacerlo y vivir pensando en ello. Si me marcho ahora, ese pensamiento me convertirá en una mujer diferente de la que llegaste a amar.”

Consideremos lo siguiente: Francesca es infeliz, ya no quiere a su marido y vé con amargura cómo van pasando los años entre el aburrimiento y la decepción. Pero tiene deberes y responsabilidades, y aunque la pasión la inclinaría a seguir a su amor, prevalece la razón.

Aquí también se muestra el tránsito interior de la protagonista: su lucha entre las inclinaciones y el deber. Francesca quiere continuar virtuosa tal como la conoció Robert Kincaid, superando los sentimientos, que son los obstáculos para el cumplimiento del deber. La propia perfección de Francesca es fin y deber a la vez, y también la felicidad ajena es un deber al que no puede renunciar. Allí está la fuerza de Francesca, y su virtud. El

³ KANT Op. Cit. N° 215.

cumplimiento del deber no es el someterse a una autoacción, sino que se trata de una coacción según un principio de libertad.

La filosofía moral descansa sobre su parte pura. No hay nada en la experiencia que nos diga que algo **debe** ocurrir (en el sentido del deber moral). En la naturaleza no hay libertad: acorde con el sistema más serio de la física que se tiene disponible adhiere a un modelo de física determinista. Pero como el hombre se presenta como un ciudadano de dos mundos⁴, que podría remontarnos a intuir, o aventurarnos a afirmar reminiscencias platónicas⁵. En calidad de tal tiene la posibilidad de adquirir un nuevo punto de vista, que podrá incluso ser trágico, pues *puedo advertir que soy libre cuando estoy contradiciendo lo que en mí hay de naturaleza*. Y algo será bueno porque lo **debo** hacer. Francesca contradice a lo que hay en ella de naturaleza: no se queda por el amor a los hijos o al marido, que serían inclinaciones naturales en la visión kantiana, se queda porque **debe**.

Conclusiones

Hemos visto cómo, a través de un objeto cultural como el cine, con estas películas que recorren los últimos sesenta años de cultura occidental, hemos podido aproximarnos más a la **MORAL KANTIANA**, propiciándose una difusión y una divulgación por afuera de lo rigurosamente académico, para que sea una opción al alcance de cualquiera. Incluso sin saber que se trata de la moral kantiana.

Kant advierte que es una fuente extremadamente peligrosa de errores, que sentencia como perniciosos, el considerar los principios morales como extraídos a partir de la experiencia.⁶ Esta advertencia será insistentemente repetida, admitiendo que no es infrecuente que se apele a la experiencia o que la experiencia pueda parecer mostrarnos contradicciones con las formulaciones de las leyes morales.

A pesar de que Kant no desconoce que suele recurrirse a enseñanzas y prescripciones morales basadas en la experiencia, reafirma que esto no es lo que

⁴ APEL, Karl O. *Kant, Hegel y el planteamiento actual del problema de la fundamentación de la moral y el derecho*. Congreso de la Sociedad Internacional de Estudios Hegelianos, Stuttgart, año 1981. Traducción del alemán por J. De Zan. p. 9

⁵ 'Si Platón se había propuesto salvar los fenómenos del no ser eleático. Kant, inmerso en el mundo de la necesidad científico-natural, se propone, inversamente, salvar al mundo nouménico y su legalidad' MERCADO VERA, Andrés. *La libertad trascendental y la filosofía de la historia de Kant*, en Cuadernos de Ética N° 7 (junio de 1989) Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, -Buenos Aires.

⁶ Cfr. 217.

correctamente debe hacerse; pues podrá ser fuente de equivocaciones. Si se trata de una metafísica de las costumbres, la cuestión de cómo hacer para no hablar se las costumbres, es capital. Sería casi ridículo, no hacerlo. ¿Cómo no hacerla descansar en el conocimiento de lo que la vida es?

No obstante trata de construir una teoría autónoma. Insiste en que una metafísica de las costumbres no se funda en una antropología moral. Pero puede aplicarse a ella. Entendiendo que no es inhabitual apelar a la experiencia para exhibir en ella las implicancias de los principios universales, sin contaminar o disminuir la pureza de los mismos. La antropología es imprescindible pero no precedente. Y resultaría dañino ‘mezclarla’, se podría incurrir en extraer leyes morales falsas o incorrectas, o demasiado indulgentes.

Aquí la apelación a la experiencia, a través del cine, nos ha permitido observar las cavilaciones internas de los personajes en la opción por el imperativo categórico. Nos ha permitido nuestras propias “cuestiones casuísticas” y la tensión trágica entre pasión y razón.

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicolás. Historia de la Filosofía. Vol. I., Montaner y Simón, Barcelona, 1978.
- APEL, Karl O. Kant, Hegel y el planteamiento actual del problema de la fundamentación de la moral y el derecho. Trad. por Julio De Zan. Congreso de la Sociedad Internacional de Estudios Hegelianos, Stuttgart, 19814.-
- BELAVAL, Yvon. Historia de la filosofía. Volumen 6: *Racionalismo, Empirismo e Ilustración*, trad. de Isidro Gómez, Joaquín Sanz y Pedro Velasco, Siglo XXI Editores, México-Madrid-Bogotá, 1984.
- BREHIER, E. Historia de la Filosofía. Ed. Losada, Buenos Aires, 1956.
- CASSIRER, Ernst. Kant, Vida y Doctrina. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- CHATELET, Francois. Historia de la Filosofía. Espasa Calpe, Madrid, 1976.
- DELEUZE, Gilles. Conversaciones. Pre-textos, Valencia, 1996.
- DE ZAN, Julio. Moralidad y eticidad, o Kant y Hegel, en Cuadernos de Ética N° 7, junio de 1989. Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires.
- EDWARDS, Ernesto. Cine para reflexionar: violencia y educadores. En Revista Iberoamericana de Educación, Madrid, N° 37, Enero – abril 2005.
- FEINMANN, José Pablo. Siempre nos quedará París. El cine y la condición humana. Capital Intelectual, Buenos Aires, 2011.
- GADAMER, Hans-Georg. Sobre la posibilidad de una ética filosófica. En Cuadernos de Ética N° 8, diciembre de 1989. Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires.
- HISCHBERGER, Johannes. Historia de la Filosofía. Herder, Barcelona, 1977.
- KANT, Immanuel. Metafísica de las Costumbres (1797). Con estudio preliminar de Adela Cortina Orts, y traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conil Sancho. Versión Editorial Tecnos, 1989.

- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1961.
- LAMANNA. Paolo. *Historia de la Filosofía*, Hachette, Buenos Aires, 1970.
- MERCADO VERA, Andrés. La libertad trascendental y la filosofía de la historia de Kant. En Cuadernos de Ética N° 7, junio de 1989. Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires.
- OCAÑA MAÑÉ, Lluís. Kant en Los puentes de Madison County, en <http://www.sappiens.com/castellano/articulos.nsf/Filosofia> (consultado en agosto 2012).
- O'CONNOR D. (comp.) *Historia crítica de la Filosofía Occidental*. Paidós, Buenos Aires, 1967,
- TUGENDHAT, Ernst. *Los problemas de la ética*. Editorial Crítica, Barcelona. 1988.
- WINDELBAND, W. *Historia de la Filosofía Moderna*. Tomo I., Nova, Buenos Aires 1951.

**Maximiliano Escobar Viré (UBA-CONICET):
Legitimidad y piedad en Leibniz: el orden civil al servicio del progreso
racional**

I

En época actual, las ideas y los proyectos políticos de Leibniz han despertado un renovado interés, sobre todo en el contexto académico europeo. Por su persistente búsqueda de conciliación doctrinaria y concordia política entre los cristianos occidentales, Leibniz parece erigirse como una fuente de inspiración lejana de la actual unión europea.¹ Asimismo, su afán por acentuar el contacto y el intercambio comercial y cultural con China, permite vislumbrar en él un pensamiento precursor del diálogo intercultural. Sin embargo, este interés contrasta con la poca originalidad atribuida a Leibniz como filósofo político, terreno en el cual parece quedar más arraigado en el pensamiento clásico pre-moderno. Surge entonces la pregunta por las posibilidades de efectuar una recuperación fructífera de sus ideas ético-políticas, desde las coordenadas conceptuales y problemáticas actuales. En tal sentido, este trabajo intenta descifrar la *orientación* fundamental de la *filosofía práctica* de Leibniz, a través de un análisis que atiende tanto a sus *motivaciones históricas* como a su misma *escritura*, la cual remite a una metafísica que opera como clave conceptual y metodológica. Dicho análisis intentará reconocer, a partir del empleo leibniziano de las ideas de *religión natural, felicidad y piedad* en el marco de su *activismo conciliador*, la dirección y la aspiración profunda de su compromiso filosófico-práctico.

II

¿Cuáles eran los eventos históricos y los procesos sociales que más interpelaban a Leibniz y a sus contemporáneos, en el contexto germano de la segunda mitad del siglo XVII?

La primera respuesta debería ser... *el horror*. Leibniz había nacido en los últimos años de una guerra que había diezmado a los estados alemanes, arrojando al Sacro Imperio a una fragmentación política irreversible. A esa confrontación se había llegado por la

¹ Cf. Rensoli Laliga 2006.

esperable eclosión de las tensiones religiosas entre católicos y luteranos, que no habían hecho más que agravarse desde la frágil Paz de Augsburgo de 1555, acentuadas por la propagación del calvinismo a principios del siglo XVII.

En este marco, eran dos los principales desafíos políticos y sociales que se imponían a príncipes, diplomáticos, juristas y pensadores europeos: la *concordia religiosa* y la *paz política*. Y ambos objetivos venían entrelazados.

En efecto, era difícil vislumbrar el horizonte de una paz duradera si no se atacaba la fuente misma del conflicto, es decir, las diferencias religiosas entre los cristianos. Así, Leibniz pronto adhirió a la tendencia *irénica* orientada a restaurar la unidad religiosa perdida desde la Reforma. Dicha tendencia había sido promovida por el teólogo luterano Georg Calixtus (1586-1656) en la primera mitad del siglo,² y sus ideas encontraron mayor recepción con las devastadoras consecuencias de la guerra. A sus veintiún años, Leibniz se unió a los calixtinos de la Corte de Mainz en un proyecto que mantendría durante toda su vida: lograr la unión de las iglesias cristianas.

La vía elegida por Leibniz consistía en mostrar que había, entre las facciones divididas, una *compatibilidad doctrinaria* al nivel de los dogmas fundamentales. De allí la importancia de su idea de una *religión natural*, concebida como un conjunto de verdades racionalmente evidentes presente en toda religión. Para Leibniz, la unión religiosa dependía fuertemente de la elaboración de una plataforma doctrinaria común.

Íntimamente enlazado a la concordia religiosa, estaba el anhelo de alcanzar y consolidar la paz entre los reinos europeos, en especial, atendiendo a la amenaza que significaba para una cristiandad dividida el Imperio Otomano. Pocos filósofos tuvieron una participación tan directa en tal empresa como Leibniz, quien a sus veinticinco años fue enviado en una misión diplomática a Francia, para proponer a Luis XIV una campaña a Egipto que alejara el riesgo de una incursión francesa en el imperio alemán.

Tales eran las *motivaciones históricas* que latían en el fondo de las preocupaciones éticas, políticas y jurídicas de la filosofía leibniziana. En ese difícil tablero, Leibniz encontraría sus propios desafíos reflexivos.

III

² Cf. White Beck 1969: 110

La filosofía política leibniziana emerge de su pretensión de formular una doctrina del derecho que, a diferencia del iusnaturalismo moderno, tome como presupuesto fundamental la existencia de Dios. Su diferencia principal con Pufendorf reside en que, para Leibniz, la inmortalidad del alma puede probarse por la *razón natural*, y las consecuencias de esto atañen a la teoría del derecho natural.³

Leibniz afirma que el derecho es una ciencia que versa sobre *verdades eternas*, que no dependen de los hechos sino del solo entendimiento. Pertenece a las ciencias *necesarias y demostrativas*, basadas en las *definiciones*. Por ende, se debe buscar las definiciones de sus nociones fundamentales: *justicia, justo*. Esto conduce a delinear las tesis centrales de una ética, como sustento de la ciencia del derecho.

Esa ética parte de un marcado *hedonismo*. Leibniz sostiene que la búsqueda del placer por sí mismo, y la evasión del dolor, es lo que rige todas las acciones humanas.⁴ De allí la relevancia de la *teología natural* para la moral y el derecho: nada podría inclinar a los seres humanos a obrar con justicia en esta vida, si no existiera un Dios sabio y justo para dispensar la salvación y la condenación eternas.⁵

Ahora bien, este hedonismo es pronto sublimado por una metafísica con fuertes resonancias platónicas, que hace depender el placer respecto de la *perfección*, y que establece una jerarquía ontológica en función del diverso grado de perfección. En efecto, Leibniz define al *placer* como el efecto de la percepción de algo como *armonioso*,⁶ o también, como el *sentimiento* o conocimiento de alguna *perfección*, ya sea en nosotros o en el prójimo.⁷ Asimismo, *la voluntad* humana busca siempre el propio bien.⁸ Y el *bien* es definido como “lo que contribuye a la *perfección* de las sustancias inteligentes”.⁹ Por tanto, el placer sería un *índice* de que su objeto es un bien, aunque el placer derivado de los sentidos puede ser engañoso. Esto se debe a que conocemos los objetos sensibles por la *percepción*, que expresa las cosas singulares siempre de manera *confusa*, y el placer sensible es resultado de la percepción confusa de alguna perfección, que puede originarse también

³ Cf. Salas 167-168.

⁴ Cf. A IV, i: 34-35; A VI, i: 464.

⁵ Cf. A II, i: 30; Salas 168-169.

⁶ Cf. A IV, i: 247.

⁷ Cf. Salas 423, 426.

⁸ Cf. Hostler 1975: 25-27.

⁹ Salas 87, las cursivas son mías. Sobre la complejidad de esta noción en Leibniz, cf. Hostler 1975: 21-25.

de una imperfección mayor, como el sabor agradable de un fruto venenoso.¹⁰ La *inteligencia*, por el contrario, nos proporciona un conocimiento *distinto* de las verdades universales y eternas. Y ese conocimiento *nos perfecciona*, ya que tales verdades “expresan al ser perfecto”,¹¹ razón última de las cosas y de la armonía del universo.

Así, la ética leibniziana se construye como una ética *teleológica*, que arriba a un *eudemonismo intelectualista*. El mayor bien, que proporciona el placer más elevado, sólo puede encontrarse en el ser más perfecto. Por tanto, la verdadera *felicidad* humana se alcanza a través de un placer intelectual: el conocimiento de Dios.¹²

Esta ética constituye el fundamento de su filosofía política, la cual sigue también una racionalidad teleológica. Para Leibniz, la *regla suprema del derecho* consiste en “encaminar todos nuestros actos a la consecución del bien general”.¹³ Por ende, la organización del estado más acorde a la razón es la que ordena todas las cosas en función del *bien común*.¹⁴ Leibniz lo define como “la suma de los bienes de cada individuo”, que sea lo mayor posible en cuanto a los bienes que obtenga cada uno.¹⁵ ¿Pero por qué habrían de buscar el bien común individuos que persiguen el bien individual?

La respuesta se encuentra en la *justicia*, verdadero objeto del derecho. Ella se funda en el *amor*. La justicia es la *caridad del sabio*, y la *caridad* es el hábito de amar a todos desinteresadamente, hábito que se adquiere por la práctica, pero que en el sabio se funda en el amor a Dios, cuya perfección se refleja en los demás espíritus.¹⁶ El *amor* es el placer por la felicidad del otro,¹⁷ y es lo único que puede inclinarnos a buscar el bien común.

IV

¿Cómo se conjugaba esta filosofía política con los dos grandes desafíos que Leibniz enfrentaba en su época?

¹⁰ Cf. Salas 423-424, 426.

¹¹ *Ibid.*, 424.

¹² Cf. *Idem*.

¹³ Cf. *Ibid.*: 112.

¹⁴ Cf. *Ibid.*: 116-117.

¹⁵ Cf. *Ibid.*: 137.

¹⁶ Cf. *Ibid.*: 86, 91, 106; A VI, i, 463-465.

¹⁷ Cf. Salas 107.

En primer lugar, debe notarse que esos desafíos no eran distintos a los que había enfrentado Hobbes. Se trataba en definitiva de *diferir* la guerra y fundar un orden político, allí donde las diferencias religiosas minaban las posibilidades de paz y convivencia. La crisis de la Reforma, al cuestionar la legitimidad de una interpretación unívoca de las escrituras, había socavado toda *legitimidad*, ya que había instalado divisiones en lo único que mayoritariamente compartían las comunidades europeas: una misma religión, encarnada por una *autoridad* eclesiástica. En otras palabras, Leibniz enfrentaba los mismos problemas que hicieron surgir la filosofía política moderna, en especial, el desafío de reconstituir la legitimidad de una autoridad civil desprovista de una *kultur* religiosa común.

Podría entonces Leibniz haber intentado una maniobra “hobbesiana”, haciendo del *temor a la guerra civil* el mayor pilar de la legitimidad política. Si bien hay en él una defensa del *orden*, entiendo que no es esta su estrategia. Su opción es más *esperanzada*. Leibniz no se resigna a las diferencias *absolutas*, sino que afirma con entusiasmo la posibilidad de un *acuerdo religioso racionalmente fundado*. Aquí entra en juego su concepción de la *religión natural*.

Leibniz sostiene que “la razón es el principio de una religión universal que con justicia puede denominarse ley de la naturaleza”.¹⁸ En esta idea se condensa, según creo, la aspiración fundamental de la filosofía leibniziana: mostrar que la sola razón conduce a demostrar las tesis de la *teología natural*.¹⁹ Por ello, la “verdadera filosofía” que proyecta desde su juventud *implica* una religión natural, cuyo fundamento racional contrasta con la particularidad de las religiones confesionales.²⁰

Para Leibniz, promover la razón es promover la verdad, y por ende, la religión. En esta firme convicción se funda la posibilidad de un *universalismo ético*. Se trata, ciertamente, de la *universalidad* de una religión racional. Un *cristianismo universalizado*, que resulta al *identificar la verdadera metafísica con una onto-teología*.

¹⁸ Gr 49.

¹⁹ Cf. A II, i, 21; A VI, i, 489, 513.

²⁰ Gr 162.

V

La raíz del conflicto que dividía a Europa, desde esta perspectiva, residía en el *olvido* de esta religión natural, promovido por las interpretaciones confesionales. Leibniz lo reitera:

“[...] enviamos misioneros a las Indias para predicar la religión revelada. Esto es una buena acción. Pero parece que tendríamos necesidad de que los chinos, a su vez, nos enviasen misioneros para enseñarnos la religión natural, que casi hemos perdido.” [Salas 544/Gr 206]

Aquí se encuentra, tal vez, el problema más acuciante e intratable que Leibniz debió afrontar desde su filosofía práctica: el *sectarismo* de los cristianos divididos. Leibniz declara:

“[...] yo no hablo de las controversias de secta que distinguen a Lutero o a Calvino del papa. No quiero hablar ahora más que de las verdades esenciales de la religión y de la piedad, desfiguradas de una manera espantosa por el espíritu sectario de los intransigentes [...]” [Salas 543-44/Gr 206]

Así, la *enfermedad* europea no es tanto la guerra, ni la divergencia confesional, sino más bien una actitud del espíritu, la *intransigencia* de quienes se creen “amigos particulares de la divinidad”.²¹ ¿Cómo enfrentar esa actitud?

VI

La clave puede encontrarse en la defensa leibniziana de *la verdadera piedad*. Ella es *la caridad llevada a su perfección*. Y como la justicia es caridad, la piedad es *el grado supremo de la justicia*, que se expresa en la fórmula “*honeste vivere*” o “*pie vivere*”.²²

²¹ Cf. Gr 499.

²² Cf. Salas 98, 118-119; Rutherford: 56-57.

En la piedad leibniziana se conjugan la felicidad individual y el bien común. En efecto, no hay mayor placer que el conocimiento del ser más perfecto, lo cual conduce al amor a Dios sobre todas las cosas, y al deseo de *imitar* su perfección, en cuanto nos es posible. Esa imitación de Dios consiste en tratar de realizar la mayor perfección en el mundo, lo que lleva a buscar el bien de los demás espíritus.²³ Por ello, la señal más clara de la verdadera piedad reside en el amor al prójimo.²⁴ Ella es un amor desinteresado hacia todos los seres racionales, y su cumplimiento se encuentra en la realización del bien común, que se identifica con la *gloria de Dios*.²⁵ Tal es la *dimensión práctica* del verdadero amor a Dios.²⁶

Así, la piedad va unida al mayor gozo, pero implica una *renuncia* al interés individual, así como una actividad encaminada a hacer el bien.²⁷ Y la actividad humana que más contribuye al bien común, no es otra que *la promoción del saber*. Aquí está *la orientación fundamental de la filosofía práctica leibniziana*. Si la perfección de los espíritus depende del conocimiento, el hombre piadoso promoverá el progreso racional:

“Lo más grande y mejor que podemos realizar para el bien común es que alimentemos y acrecentemos la gloria de Dios, o lo que es lo mismo, el conocimiento de él. Pues bien, el conocimiento de las cosas, derivado del origen [...] es el conocimiento de Dios. Por esto solamente debe buscarse la promoción del conocimiento [divino] que nos descubren las ciencias verdaderas, pues entonces [...] nos toca en suerte todo lo demás, salud, comodidad, placer [...] el conocimiento, y el conocimiento de Dios que de él fluye, produce solo por sí mismo la alegría permanente.” [Gr 587]

La alegría permanente es, para Leibniz, la *felicidad*, que consiste en vivir en el amor a Dios, pero cuya parte más importante estriba en la conciencia de haber realizado actos con rectitud.²⁸

²³ Cf. Salas 425.

²⁴ Cf. Gr 500.

²⁵ Cf. Salas 111.

²⁶ Cf. Salas 458.

²⁷ Cf. Salas 437/Gr 137.

²⁸ Cf. Salas 106.

VII

La conclusión fundamental es que la filosofía práctica leibniziana se orienta en un sentido *progresivo*, hacia el crecimiento racional de los espíritus. La coincidencia entre la razón y la fe, plasmada en la *religión natural*, funda la condición metafísica para un amor a Dios que suspenda las divergencias superficiales en pos del bien común, ejerciendo una *verdadera piedad*. Si Leibniz es un “defensor del orden”, lo es respecto de un orden de enriquecimiento racional expansivo. Esta orientación trasluce claramente en su *criterio teleológico* de evaluación de las *formas políticas*:

“El fin de la ciencia política, en lo que se refiere a la doctrina de las formas de las repúblicas, debe ser el hacer que florezca el imperio de la razón.”

[G III: 277]

Así, su desconfianza en la ignorancia y las pasiones de la multitud, que funda su rechazo a la *democracia*,²⁹ se conjuga con una inquebrantable confianza en la razón para consolidar la “verdadera” religión, y en el poder de esa verdad para derribar las actitudes sectarias.

Tal vez la *ingenuidad* leibniziana resida en esa confianza, que marca para su pensamiento un rumbo de *esperanza*.

Abreviaturas

Ediciones de los escritos de Leibniz

A: *Leibniz, G. W. Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. (Darmstadt, 1923 y sgts., Leipzig, 1938 y sgts., Berlin, 1950 y sgts., Münster, 1999 y sgts.)

G: *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols, Berlin, Weidman, 1875-1890; reimpresiones Hildesheim, Georg Olms, 1960-61 y Hildesheim-New York, Georg Olms, 1978.

Gr: *G. W. Leibniz. Testes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, ed. G. Grua, 2 vols., Paris, Presses Universitaires, 1948.

Ediciones en castellano de escritos de Leibniz

²⁹ Cf. A I, iii, 313/Salas 180.

de Olaso: Ezequiel de Olaso (comp.), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 1982.

Salas: Jaime de Salas Ortueta (comp.), *Gottfried Wilhem Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

Los textos de Leibniz se citarán indicando la edición y su ubicación (tomo y/o número de página). Los textos de la edición de Salas Ortueta se citarán indicando también su ubicación en la edición en idioma original de la que fueron traducidos, cuando haya sido posible cotejarlos. Donde no esté indicado, las traducciones son mías.

Bibliografía secundaria

Adams, Robert-Merrihew (1994) *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press.

----- (2005). "Moral Necessity". En Rutherford, Donald & Cover, J. A. (ed.), *Leibniz. Nature and Freedom* (181-193). New York: Oxford University Press.

Bobbio, Norberto (1985) "El modelo iusnaturalista". En *Estudios sobre historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate, pp. 73-149.

Brown, Stuart (1984) *Leibniz*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

----- (ed.) (1999) *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*. Dordercht: Kluwer Academic Publishers.

Friedmann, Georges (1946) *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard.

Grua, Gaston (1953) *Jurisprudente universelle et Theodicée selon Leibniz*. Paris: Presses Univeritaires de France.

Hostler, John (1975) *Leibniz's Moral Philosophy*. Harper & Row Publishers.

Jolley, Nicholas (ed.) (1995) *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mercer, Christia (2001) *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*. New York: Cambridge University Press.

Moll, Konrad (1999) "Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum: the conception of God in Leibniz's early philosophy". En BROWN, Stuart (ed.) *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*. Dordercht: Kluwer Academic Publishers, pp. 65-78.

Murray, Michael J. (2005). "Spontaneity and Freedom in Leibniz". En Rutherford, Donald & Cover, J. A. (eds.) *Leibniz. Nature and Freedom*. New York: Oxford University Press, pp. 194-216.

Parkinson, G. H. R. (1999). "Sufficient reason and human freedom in the *Confessio Philosophi*". en Brown, Stuart (ed.) *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 199-222.

Piro, Francesco (1999) "Leibniz and ethics: the years 1669-72". En BROWN, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*. Dordercht: Kluwer Academic Publishers, pp. 147-167.

Rensoli Laliga, Lourdes (2006) "La Europa unificada según Leibniz: irenismo y política". *Dikaiosyne* 16, pp. 55-79.

Rutherford, Donald (1995) *Leibniz and the Rational Order of Nature*. New York: Cambridge University Press.

White Beck, Lewis (1969) *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Javier Flax (UNGS):
Críticas a las críticas neoliberales al “rousseauianismo”

La obra de Juan Jacobo Rousseau tiene quizás más vigencia que en cualquier otro momento de la historia. La crítica a la cultura mercantil que realiza en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* –considerada por Claude Lévi-Strauss obra fundacional de la antropología científica- es especialmente pertinente para comprender el proceso de polarización social generado en el escenario neoliberal de los mercados autorregulados. *El contrato social* es imprescindible para reexaminar el significado de la democracia como autogobierno de la sociedad, que tiene por objeto disminuir las desigualdades que genera el la economía de mercado, irreversible a su juicio. No es casual, entonces, que la obra de Rousseau haya sido el blanco preferido de autores neoliberales. Tal es el caso del economista, premio Nobel de Economía, James Buchanan, quien pretendió realizar una crítica irrefutable de argumentos e ideas básicas de Rousseau, muy especialmente, de la idea de voluntad general como aquella voluntad que quiere el interés general. El problema que plantea Buchanan es que es imposible determinar cuál sea el interés general –desde su perspectiva individualista metodológica- porque existen tantas funciones de bienestar como individuos y –siguiendo el Teorema de la Imposibilidad de Kenneth Arrow- de esas funciones de bienestar es imposible derivar una regla general de elección social. En nuestro trabajo mostraremos los problemas que presenta la propia concepción neoliberal planteada en términos de funciones de bienestar individuales y la incompreensión que tiene de la concepción de Rousseau. En la elaboración de nuestras críticas a la crítica neoliberal recurriremos –entre otros- al pensamiento de John Rawls en tanto interlocutor válido que reivindica la perspectiva rousseauiana y reelabora el concepto de voluntad general en términos de razón pública.

1-Introducción. *Think tanks* neoliberales contra el “rousseauianismo”

A mi juicio, el pensamiento de Rousseau requiere ser considerado desde una perspectiva contemporánea, dado que sus análisis, críticas y propuestas están vigentes y son pertinentes para analizar tanto la polarización social que se vive a nivel global, como la crisis del sistema de representación. Por eso, el objetivo de nuestra exposición será discutir con concepciones neoliberales que se ocuparon de intentar destruir el enfoque rousseauiano.

El neoliberalismo se implantó y se extendió a nivel mundial no sólo por la Caída del Muro de Berlín y la crisis del Estado de Bienestar, sino por la imposición de sus políticas a través del recurso a la excepcionalidad o, como expresa Naomi Klein, a la doctrina del *shock*. Recordemos la fórmula de Milton Friedman para manipular a la población. Al respecto expresa “sólo una crisis –real o percibida– da lugar a un cambio verdadero. Cuando esa crisis tiene lugar, las acciones que se llevan a cabo dependen de las ideas que flotan en el ambiente. Creo que ésa ha de ser nuestra función básica: desarrollar alternativas a las políticas existentes, para mantenerlas vivas y activas hasta que lo políticamente imposible se vuelve políticamente inevitable”¹

Esa ideario que tenía que flotar en el ambiente fue construido por diferentes pensadores que formaban parte de los *think tanks* neoliberales. Entre esos autores, aunque menos conocido que Friedman está otro Premio Nobel de Economía proveniente de la Universidad de Chicago, James Buchanan, quien también se expresa en términos de establecer y reiterar un ideario por la “capacidad final de las ideas para modelar eventos”, en un artículo en el cual argumenta que la libertad de comercio sin restricciones debería ser una norma constitucional.²

Como expusimos en otro lugar, este autor puso como blanco de sus ataques a las concepciones de raigambre roussoniana con el objeto de imponer un paradigma alternativo de la política.³ No sólo ataca directamente a Rousseau, sino a las expresiones contemporáneas del liberalismo solidarista expresado por diferentes autores, entre los que se destaca John Rawls.

El objetivo es imponer la ideología de los mercados autorregulados y su correlativa concepción de la libertad como ausencia de interferencias. En ese sentido, pretenden descalificar cualquier concepción que suponga regulaciones por parte del Estado que tengan por objeto equilibrar las desigualdades que genera el mercado.

¹ Friedman, Milton, *Capitalismo y libertad*, Buenos Aires, Rialp, 1966. El original en inglés fue publicado por la Universidad de Chicago en 1962. En *La tiranía del statu quo*, Friedman retoma y profundiza ese tipo de perspectiva recomendando que los candidatos presidenciales con proyectos neoliberales los oculten porque de lo contrario no serían votados. Cf. Milton y Rose Friedman, *La tiranía del statu quo*, Barcelona, Ariel, 1984.

² Buchanan, James, en “El libre comercio y la política en interés de los productores” expresa que “no han tenido éxito en diseminar nuestro mensaje” y que “nuestra razón de ser como economistas en el sentido que acabamos de definir, reside en la continua necesidad de que se repita esta lógica del comercio libre, se reitere y aplique incluso hasta el cansancio. Es muy fácil perder la fe en la capacidad final de las ideas para modelar eventos, y al perderla se desecha la obligación moral de transmitir el mensaje”.

³ Flax, Javier, “Las limitaciones de la matriz hobbesiana en la actualidad política”, *Revista DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 6, n. 3 – especial, p.99-133, abril, 2009. Acá retomamos la misma argumentación.

1.1-Del interés general a las funciones de bienestar

En plena avanzada neoliberal, James Buchanan, publica un artículo en el que plantea un cambio de paradigma revolucionario en la teoría política, el cual vendría a reemplazar al paradigma rousseauiano preexistente. Este cambio de paradigma –al cual dice concebir en términos kuhnianos- surge de aplicar la teoría económica a la ciencia política, más precisamente la teoría económica de raigambre neoclásica.⁴ Para Buchanan, si este paradigma no logró imponerse como tal, fue por una suerte de obstáculo epistemológico que consistió en concebir a la política meramente como el uso de la coerción desde un horizonte normativo o moral. A su juicio, “sólo cuando el postulado del *homo economicus* se combina con el paradigma de la política como intercambio surge de la desesperanza una “teoría económica de la política”.⁵ Este paradigma –afirma Buchanan- tuvo entre sus más importantes antecedentes a Thomas Hobbes en el siglo XVII, Wilfredo Pareto en el siglo pasado y Joseph Schumpeter en el actual.

James Buchanan, junto con Gordon Tullock, en *El cálculo del consenso*, expresan que concepciones políticas como la de Rousseau o cualquiera de sus reelaboraciones contemporáneas resultan inconducentes. El problema del paradigma rousseauiano es que pretende, a su juicio, regular lo que *es* desde un *deber* abstracto que no tiene en cuenta la positividad. Este no es un problema de Rousseau –afirman- sino de la mayor parte de la filosofía política, la cual más bien constituiría una moral política antes que una teoría política. Pero una teoría política que realmente pretenda producir efectos y transformaciones debe establecerse desde la ciencia positiva. Por eso afirman que “tratamos de aprender cómo funciona el mundo para hacerlo funcionar mejor, para mejorar las cosas; esto es tan válido para la ciencia física como para la ciencia social.” No puede negarse que esta expresión puede parangonarse a la Tesis 11 sobre Feuerbach que Marx y Engels exponen en *La Ideología Alemana*, pero ésta es una tesis 11 del neoliberalismo que viene a iluminar el camino que debería seguirse en un mundo en el cual la política debe renunciar a un sustento normativo, perder su autonomía relativa y asumir

⁴ Buchanan, James “Política sin romanticismos”, en *Ciencia Política* N°7, Bogotá, 1987.

⁵Buchanan, James *Ensayos sobre economía política*, México, Alianza, 1990, p.35.

su subordinación al libre mercado. La transformación lograda por la revolución neoliberal está a la vista. Pero examinemos algunos aspectos de la teoría que la sostiene.

Para esta concepción, el concepto de “voluntad general” de Rousseau es organicista y colectivista, y los excesos cometidos en su nombre constituyen lo que la teoría política debe reemplazar si quiere ser efectiva. Para la escuela de la “elección pública”, desde su concepción metodológica individualista, las elecciones colectivas son meramente el producto de las decisiones individuales del homo economicus. En consecuencia, no hay modo de distinguir en sus fundamentos las decisiones privadas de las decisiones públicas. En ambos casos, lo que el individuo busca es maximizar los beneficios o minimizar los costes. Se trata de una modelización que concibe a los hombres como individuos abstraídos de su ámbito comunitario y, a su vez, reduce a esos individuos desarraigados a uno de sus posibles comportamientos: maximizar ganancias o minimizar costes en el mercado.⁶

La escuela del *Public Choice* considera que la decisión epistemológica por un individualismo metodológico *wertfrei* libera a la ciencia política de los componentes valorativos de la filosofía política posibilitando así construir una teoría política auténticamente eficaz. La confluencia de las decisiones individuales conducirá a una elección colectiva que culminará en un pacto unánime que fije las reglas básicas del funcionamiento social de manera tal que los individuos eviten cargar con los costes de las externalidades.⁷ Está claro que la teoría de Buchanan se inscribe en el proyecto neoliberal de instaurar al mercado como institución suprema, desresponsabilizando a la política de las externalidades: los costos sociales y ambientales del libre mercado.

Para Buchanan, esta aplicación de la teoría de los juegos al ámbito de lo político significa un avance de la teoría política frente a una búsqueda del “interés público” que consideran tan quimérica como la búsqueda del Santo Grial.⁸ En última instancia, los filósofos políticos moralistas –a su juicio– concebirían a la política como un juego de suma cero en el

⁶ Buchanan reconoce los riesgos de la modelización del comportamiento humano mediante su reducción a homo economicus: “Tullock insistía no sólo en que se redujera el análisis a las elecciones individuales, sino que se modelara siempre a los individuos como maximizadores de intereses propios, un paso que no siempre había estado dispuesto a tomar...”. *Ensayos sobre economía política*, p.90. A pesar de ello siguió adelante con un modelo construido sobre bases tan endebles.

⁷ “El individuo encontrará provechoso examinar la posibilidad de organizar una actividad colectivamente cuando se espere que puede incrementar la utilidad individual a través de la acción colectiva de dos formas distintas. En primer lugar, la acción colectiva puede eliminar algunos de los *costes externos*. En segundo lugar, la acción colectiva puede ser necesaria para asegurar algunos *beneficios externos* o adicionales que no pueden asegurarse a través del comportamiento puramente individual”. Buchanan y Tullock, *El cálculo del consenso*, p.70.

⁸Cf. Buchanan y Tullock, *El cálculo del consenso*, p.38.

cual la búsqueda individual de beneficios supone pérdidas para los demás. Concebir a la política desde la teoría ortodoxa de los mercados significa, en cambio, concebirla como un juego de suma positiva -afirman los teóricos de la elección racional- como si el mero crecimiento económico garantizara que no habrá más perdedores.⁹

Contra los sucesores de Rousseau que plantean intereses universalizables compartidos en la cultura pública, para la teoría de la elección pública sólo podría hablarse de “interés público” si se describe completamente una función de bienestar social. Pero para ello se requeriría incluir juicios de valor sobre qué sea lo “mejor” o lo relativamente “mejor”, lo cual no es posible desde su perspectiva supuestamente neutralmente valorativa. En consecuencia, puede haber tantas funciones de bienestar social como individuos haya en el grupo, con lo cual un planteo sobre el “interés público” pierde utilidad por la dispersión de intereses que pueden existir.¹⁰ Por ello sólo puede hablarse de interés público atendiendo una función de bienestar social en sentido de la mejora paretiana potencial, la cual consiste en que, si partiendo de una situación X1, se pasa a una situación X2 en la que hay por lo menos un individuo que está mejor que en la situación X1 y el resto permanecen igual, la situación X2 es de mayor bienestar que la X1.

La mejora paretiana potencial aparece como único criterio de bienestar y es suficiente -desde esta perspectiva- para justificar la racionalidad de una elección colectiva y para evaluar a una situación como mejor que otra.

En este punto hace agua conceptualmente el paradigma económico de la política. Si Buchanan y Tullock tuvieran razón, y pensamos que X1 es ya una situación desigual, el bienestar social no se vería afectado por una mayor concentración económica ni por el aumento de la desigualdad al grado de la polarización social, siempre y cuando no haya más desocupados que los que hay ni bajen los ingresos más bajos de la pirámide social, en una sociedad piramidal, lo cual resulta inaceptable. A su vez, si X1 fuera una situación de relativa equidad, como podría ser el estadio segundo que describe Rousseau en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el avance hacia una mayor

⁹ Más allá de Rousseau, si bien Buchanan toma en cuenta el recurso al velo de ignorancia rawlsiano para justificar el equilibrio fiscal y el recorte del “gasto” social, no lo tiene en cuenta a la hora de examinar la reelaboración del concepto de “voluntad general” en términos de “razón pública” por parte del mismo Rawls, quien parte de otorgar plausibilidad al concepto de *homo economicus*, para luego limitar sus apetencias mediante el método crítico de la posición original, en la cual se someten a crítica los diferentes juicios de valor que existen en la cultura pública. Al respecto nos referimos en Javier Flax, *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo*, Capítulo 8.

¹⁰Cf. Ob.cit. p.325

desigualdad parecería no tener consecuencias. Pero está claro que las tiene y por eso es que el propio Buchanan propone un pacto de índole hobbesiana, el cual viene a tener como fin implícito custodiar la propiedad en el contexto de violencia estructural, correlativo de la desigualdad.

1.2-Del liberalismo al *liberismo*. Burgueses sin ciudadanía

Este economista devenido cientista político, James Buchanan, diez años después de *El cálculo del consenso* ya se asume como todo un filósofo político. En *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviathan* intentará una justificación contractualista del poder del Estado y del derecho reivindicada como de inspiración hobbesiana.¹¹ Esta justificación presenta una cantidad de inconsistencias que por sí mismas conducirían a no tener que seguir discutiendo con el pensamiento de Buchanan, si no fuera porque forma parte de una matriz de pensamiento que sigue pretendiendo sostener su hegemonía.¹²

Lo que resulta interesante para nuestro hilo argumental es que la concepción contractualista de Buchanan reconduce a una argumentación justificatoria de un pacto del tipo del pacto vano o inválido como el *pactum subjectionis* hobbesiano. Precisamente, el pacto que Rousseau critica en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* donde queda de manifiesto que el *homo economicus* no es el hombre en un conjetural estado de naturaleza, sino que el *homo economicus* se constituye como tal en el mercado.¹³ Recordemos que allí muestra Rousseau cómo la leve desigualdad natural se transforma en enorme desigualdad social y política, a tal punto que se genera una situación de conflictividad entre desposeídos y poseedores en primer lugar, y entre los poseedores entre sí. Es entonces cuando la economía necesita de una dominación de tipo hobbesiano que monopolice la violencia y garantice el orden: un Estado mínimo pero fuerte que proteja la propiedad y garantice los contratos. Estamos nuevamente en un pacto hobbesiano fundante de un poder ilimitado que ejercerá la coerción antes que la

¹¹BUCHANAN, James *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. University of Chicago Press, 1975.

¹² Sobre este punto tuvimos en cuenta el excelente análisis que realiza Reinhart Zintl en su artículo "Contrato sin presupuestos: James Buchanan", publicado en Kern, L. Y Muller, H. P., *La justicia, ¿discurso o mercado?*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp.204 y ss.

¹³ "Rousseau, propiedad y desigualdad", en *Teorías filosóficas de la propiedad*, Margarita Costa (comp.), Oficina de Publicaciones del C.B.C.- OPFYL, 1997

negociación, lo cual no parece ajustarse al paradigma que –Buchanan *dixit*– viene a reemplazar al viejo paradigma de la política.

Para ser más claros aún, al comenzar su argumentación Buchanan expresa que la política debería concebirse en términos de “catalexis” o intercambio. A su juicio, “no hay fronteras que puedan trazarse entre la “economía” y la “política” o entre “mercados” y “gobiernos”, y tampoco entre “el sector privado” y “el sector público”.” Sin embargo, luego admite que la política en el sentido de ejercicio del poder o la dominación es irreductible al intercambio. Él mismo afirma en sus *Ensayos sobre economía política* que “la política se encargaría de todo el universo de relaciones no voluntarias entre las personas, aquellas relaciones que entrañen poder o coerción.”¹⁴ Entonces la política será intercambio y coerción, quedando afuera la moral, la cual comprende reductivamente en el sentido de valores tradicionales. La pregunta que cabe hacer entonces es, ¿cuál es el sentido de la política para Buchanan, sea como ejercicio del poder, sea como intercambio?. La respuesta explícita de Buchanan es que se requiere para garantizar un régimen de libre comercio.¹⁵ En otros términos, el modelo político ideal parece asemejarse más al *liberismo* que al liberalismo, es decir, a la libertad de mercado en un contexto de autoritarismo político.

2- Volver a Rousseau

Frente a tantas dificultades no parece tan malo volver a Rousseau o, en todo caso, a sus expresiones contemporáneas. ¿Podemos pensar con Buchanan que si el paradigma de la ciencia política que propone no se extiende como tal es porque pensadores como Rousseau y sus sucesores contemporáneos tienen dificultades para comprender una concepción que reduce la política a los juegos de mercado?. Muy por el contrario, si Rousseau tenía algo en claro, es que el ámbito de la política tiene como objeto poner límites a la desigualdad que genera la economía y para ello tiene que sostenerse la autonomía de la política frente a

¹⁴ Buchanan, James, *Ensayos sobre economía política*, p.28. Desde su punto de vista la política se basaría hasta “su descubrimiento” únicamente en la moral o en la coerción. En consecuencia, el programa sería reemplazar la coerción allí donde sea posible hacerlo. Entonces la política será intercambio y coerción, quedando afuera la moral (la cual comprende reductivamente en el sentido de valores tradicionales).

¹⁵ *Ibídem*, p.79. “De esta manera, podemos derivar el acuerdo de sostener constitucionalmente un régimen de comercio libre a partir de la aceptación del precepto rawlsiano de justicia como libertad igual y del principio económico de ganancias mutuas derivadas del intercambio”. Allí realiza una manipulación de la concepción de Rawls que pone en boca de éste lo contrario de lo que sostiene Rawls, esto es, que los principios de justicia tiene por objeto ponerle límites a los abusos y a las desigualdades que genera el comercio libre.

un mercado que pretende erigirse en institución suprema. Por ello denuncia tanto en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* como en el *Discurso sobre la economía política* al pacto hobbesiano como un pacto inválido e inicuo, que consolida las enormes desigualdades políticas, económicas, sociales y culturales.¹⁶

La concepción de Buchanan no es más que un modelo con pretensiones hegemónicas. Tal vez Buchanan debería aceptar que a la base de su teoría hay una cosmovisión y en tal sentido está lejos de ser neutralmente valorativa. Al contrario, puede pensarse que el cambio de paradigma de la ciencia política pasa en realidad por una ideología que pretende erigirse en dominante. Sin embargo, la construcción de Buchanan tiene enormes dificultades para alcanzar sus objetivos. Desde las concepciones alternativas podría decirse que Buchanan tiene una ceguera conceptual para concebir la autonomía de una política normativamente sostenida. Si tomamos la distinción entre ciudadano y burgués (cf. *Contrato Social*, Libro Primero, cap.VI), Buchanan evidentemente elimina la dimensión del ciudadano. Su positivismo dejará como único sujeto de la política a un burgués que se dedicará a negociar y evitar cargar con externalidades.

Aunque la concepción de Buchanan no pueda constituirse en un paradigma científico de la política, sin dudas es una matriz ideológica que, como tal, requiere algunas respuestas, las cuales se elaborarán desde el propio Rousseau.

En primer lugar, sabemos que la conflictividad política no aparece en el estado de naturaleza, sino que aparece en el mercado, tal cual lo describe Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* o *Segundo Discurso*, el cual sigue una rigurosa metodología que hace que Claude Lévy-Strauss considere a Rousseau el padre de la etnología.¹⁷ La virtud del *Segundo discurso* es dar por tierra con la argumentación hobbesiana y desacoplar el estado guerra -efectiva o virtual- del supuesto estado de naturaleza. El sujeto codicioso de *De cive* y el estado de guerra no corresponden al estado de naturaleza ni a la sociabilidad cooperativa de la economía de subsistencia de las primeras comunidades, sino a una economía de producción que supone un mercado donde colocar los excedentes y supone la invención del dinero que posibilitará la acumulación. En síntesis, para

¹⁶ En el *Discurso sobre la economía política* brinda una clarísima definición del pacto inicuo: "Resumamos en cuatro palabras el pacto social de los estados: Vosotros tenéis necesidad de mí, pues yo soy rico y vosotros sois pobres. Hagamos pues un pacto: yo permitiré que tengáis el honor de servirme a condición que me deis lo poco que os queda a cambio de la pena que me causará mandaros". J.J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, Madrid, Tecnos, 1985.

¹⁷ LEVY STRAUSS, C. "J.J. Rousseau, fundador de las ciencias del hombre" (en *Presencia de Rousseau*, compilación de José SAZBON, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

Rousseau la competición hobbesiana no surge por una desigualdad natural, insignificante, sino por la desigualdad artificial posibilitada por la apropiación privada.¹⁸

En segundo lugar, ¿es posible para Rousseau revertir la economía de mercado?

A pesar de las burlas de Voltaire, Rousseau no es un ingenuo que pretende que el hombre vuelva al comunismo primitivo anterior a la primera apropiación. El progreso en las artes y las ciencias, el crecimiento económico, el comercio y la consecuente desigualdad social son procesos difícilmente reversibles. Rousseau se hace cargo de que el mercado es un hecho y de que la propiedad privada no es meramente una ficción, sino una institución con orígenes diversos que no siempre tienen a la base la legitimidad que les otorga el trabajo, sino que frecuentemente es el despojo del trabajo ajeno la base de la acumulación (cf.al respecto el *Emilio* (1760), Madrid, Daniel Jorro, 1916, pp.116-117). Es por ello, precisamente, que la política debe tener por objeto equilibrar los efectos indeseables del progreso. "ningún ciudadano -dice Rousseau en *El contrato social*- debe ser lo bastante pobre como para verse obligado a venderse" (*El contrato social*, L.II, cap.XI) Como decíamos Rousseau no es un ingenuo. En todo caso podría calificarse como tales a aquellos filósofos ilustrados que creen que el progreso material será acompañado por el progreso moral o que la justicia distributiva va a salir espontáneamente del mercado. Por el contrario, debe ser el legislador y el gobierno quienes atemperen la desigualdad. Es por ello que les responde así:

Esta igualdad, dicen, es una quimera especulativa que no puede existir en la práctica. Pero si el abuso es inevitable, ¿quiere decir que no se deba reglamentarlo? Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe tender a mantenerla. (*Contrato*, L.II, cap.XI).

Será en el *Discurso sobre la economía política*, artículo anterior a *El contrato*, escrito para la Enciclopedia, donde establecerá Rousseau -siguiendo en esto nuevamente a Montesquieu-

¹⁸ En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Rousseau distingue con toda claridad entre estas dos desigualdades: Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una, que llamo natural o física, porque se halla establecida por la naturaleza, y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; otra, que se puede llamar desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención, que se halla establecida (al menos autorizada) por el consenso de los hombres. Esta consiste en los diferentes privilegios de que gozan los unos en perjuicio de los otros, como el ser más ricos, más distinguidos, más poderosos, e incluso el hacerse obedecer. (*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Aguilar, 1973, p.45, Preámbulo).

cuál es el camino para lograr que no haya ricos tan ricos, ni pobres tan pobres. La solución la hallará en la limitación del derecho de propiedad mediante lo que hoy denominamos impuestos progresivos a la renta:

En esta cruel alternativa -afirma- entre dejar que el estado perezca o tocar el sagrado derecho de propiedad consiste la dificultad de una sabia y justa economía. (*Discurso sobre la economía política*, Madrid, Tecnos, 1985, p.37)

Rousseau plantea dos soluciones alternativas frente al problema. Una alternativa de máxima consiste en aumentar al máximo el "dominio público" y al mínimo la propiedad privada. Esta primera alternativa no es meramente una expresión de deseos, sino que se funda en la experiencia de los estados antiguos. Consiste en la concentración por parte del estado de las tierras y los medios productivos, para redistribuir su producto. Esta es la línea de comunismo estatista que plantea en el *Proyecto de Constitución para Córcega*.

En sus comienzos -afirma en el *Proyecto de Constitución para Córcega*- el Estado no percibe otra renta que la proveniente del dominio público, y este dominio era considerable...Mientras la República duró, nunca el pueblo romano pagó imposición alguna, ni por cabeza ni sobre las tierras.¹⁹

Lejos de querer que el Estado sea pobre -continúa- quisiera más bien que poseyese todo, y que cada uno no obtuviera su parte del bien común sino en proporción a sus servicios...En una palabra quisiera que la propiedad estatal llegara a ser tan grande, tan fuerte, y la de los ciudadanos tan pequeña, tan débil, como ello sea posible. Este es el motivo por el que evito hacerla consistir en cosas tales como la moneda y el dinero de las que el poseedor particular es tan dueño que puede fácilmente ocultarlas a la inspección pública.²⁰

Esta última cuestión nos conduce a la segunda alternativa, la cual es probablemente la más factible en el estado de cosas existente entonces y ahora, y se vincula a la lectura propuesta al comienzo. Pero en la medida en que aparece la propiedad privada y los estados

¹⁹ Rousseau, J.J. *Proyecto de Constitución para Córcega*, Madrid, Tecnos, 1988, p.37 y 38.

²⁰ *Ibíd.* P.39.

dejan de ser poseedores de dominios públicos con los cuales sostenerse y redistribuir bienes a la población, se debe apelar al recurso de los impuestos, los cuales para Rousseau no deben ser los regresivos impuestos "por cabeza" o "capitaciones" que pagan todos por igual, sino tasas reales, es decir, impuestos progresivos sobre las propiedades y sobre la renta:

Primeramente hay que considerar la relación de cantidades por la cual, en virtud de la ley de la igualdad, quien posea diez veces más deberá pagar diez veces más. En segundo lugar, la relación de usos: la distinción entre lo necesario y lo superfluo. Quien simplemente posee lo necesario no deberá pagar nada...

Es con semejantes impuestos -que alivian la pobreza y graban la riqueza- que hay que prevenir el incremento continuo de la desigualdad de las fortunas (...)²¹

Sin embargo, Rousseau sabe que esto no es tarea fácil, y no lo es por múltiples razones. Existen razones técnicas que dificultan calcular la proporcionalidad. Esto se agrava en la medida en que los propietarios ocultan sus bienes, lo cual resulta fácil si se trata de dinero. Pero existen otras razones políticas vinculadas precisamente con la desigualdad o -como dice Rousseau- con la tiranía de los ricos sobre los pobres que afecta al autogobierno democrático. En este punto, es cuando resulta pertinente volver al *Discurso sobre el origen de la desigualdad...*:

Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diferentes evoluciones,- dice Rousseau- hallaremos que... la condición de rico o pobre fue autorizada por la primera época; la de poderoso o débil por la segunda; y por la tercera, la de señor y esclavo, que es el último grado de la desigualdad y término a que llegan los demás, hasta que nuevas revoluciones disuelvan de repente el gobierno o le aproximen a la institución legítima".²²

²¹ Rousseau, J.J. *Discurso sobre la economía política*. p.46. "Lo más necesario y quizás lo más difícil del gobierno -afirma en el *Discurso sobre la economía política*- es esa severa integridad que busca la justicia para todos y principalmente la protección del pobre contra la tiranía del rico. El mayor mal está ya hecho cuando existen pobres que defender y ricos que contener. La fuerza de las leyes se ejerce tan sólo sobre la medianía [clase media], pues son igualmente impotentes ante los tesoros del rico y ante la miseria del pobre: el primero las elude; el segundo escapa de ellas; uno rasga el velo, el otro lo atraviesa ("Op.cit."p.28)

²² Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen...* p.119.

De este modo, en el segundo *Discurso* ya deja abierto el camino para otro tipo de contrato que sirva como criterio de validez de las instituciones, tanto de las leyes como de los gobiernos.

3-El contrato normativo y el interés general. Lecturas actuales: Rawls y Sen

Finalmente, precisamente este contrato normativo es el gran aporte que Rousseau expone ya en el *Discurso sobre la economía política* (1754) y perfecciona luego en *El contrato social*. Por este contrato, el poder debe subordinarse al derecho y el gobernante a las leyes. Son las leyes las que permiten compatibilizar la libertad, la propiedad y la igualdad.²³

Ahora bien, como sabemos, el contrato social es una expresión de la voluntad general, es decir, de la voluntad que quiere el interés general. Nuevamente, ¿es posible determinar cuál sea el interés general? Si tenemos en cuenta la argumentación de Buchanan y Tullock, para determinar el interés general debería poder describirse y compatibilizar una función completa de bienestar, pero hay tantas funciones de bienestar como individuos.²⁴ Ahora bien, si lo que se representara fueran las preferencias subjetivas de cada individuo, sería imposible la representación política, porque cada individuo puede tener un orden completo de preferencias diferente a todos los demás. Por ese camino ni siquiera sería posible construir una agenda pública. Por lo cual, no resulta tan fácil eliminar la pregunta por la posibilidad de representar los intereses del conjunto de la población, los cuales no se limitan a sus intereses particulares, sino que se extienden a los intereses comunes, es decir, al piso de cooperación necesario para la convivencia política y para la existencia del propio mercado.

Sin embargo, contra las críticas al rousseauianismo, actualmente hay más de un camino para superar la mera mejorar paretiana potencial, como criterio de bienestar y los problemas que plantea el Teorema de la Imposibilidad de Arrow. En primer lugar, es

²³ Precisamente dice Rousseau en el *Discurso sobre la economía política*: “Estos prodigios son obra de la ley. Es tan sólo a la ley a quien los hombres deben la justicia y la libertad. Es ese saludable órgano de la voluntad de todos (dice en vez de “voluntad general”- usando una terminología todavía imprecisa) quien restablece, en el derecho, la igualdad natural de los hombres. Es esa voz celeste quien dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública; quien le enseña a obrar según máximas de su propio juicio y a no caer en contradicción consigo mismo...”, p.14.

²⁴ Amartya Sen señala las inconsistencias del pensamiento de Buchanan: James Buchanan, el pionero fundador de la ‘teoría de la elección pública’ (en algunos aspectos una versión rival de signo conservador de la teoría de la elección social), quien parece ser bastante escéptico sobre la reivindicación de la igualdad, incorpora el trato igual, tanto legal como político, de las personas en su visión de la buena sociedad. En cada teoría, la igualdad se busca en algún espacio, un espacio que se considera central en esa teoría”. Amartya Sen, pp.321-322

posible realizar comparaciones interpersonales en la medida en que sean incompletas, lo cual permite determinar las prioridades en términos de políticas públicas. Esto significa que si se realiza un relevamiento empírico en términos de satisfacción de necesidades básicas y de preferencias, es posible hallar una función de bienestar mínima común.²⁵ Este es el enfoque comparativo que realiza –desde la corriente de la elección racional– otro premio Nobel de Economía, Amartya Sen, para quien es posible representar los intereses *prioritarios* de una comunidad política construyendo una agenda pública, no sólo en términos de satisfacción de necesidades básicas –lo cual en algunos casos sería un logro– sino de las necesidades propias de un contexto cultural determinado.²⁶

En esa línea, podemos considerar que el planteo de Sen se asimila a la idea de consenso superpuesto inclusivo de John Rawls. Pero el consenso superpuesto en la cultura pública es el primer paso metodológico para determinar la voluntad general, considerada por Rawls en términos de razón pública.²⁷ Luego se requiere otro paso, que es el del propio contrato social en la posición original, desde la cual es posible evaluar los juicios bien ponderados de la cultura pública, concepción considerada por Sen como “institucionalismo trascendental”.

²⁵ Además, considera que estas prioridades se establecen con respecto a la conversión de la satisfacción de necesidades en capacidades en general, es decir, en términos de libertad, con lo cual se requiere que esa agenda se construya democráticamente y no de una manera meramente tecnocrática (cf. Amartya Sen, 2000, pág. 90 y ss).

²⁶ Cf. Amartya Sen, *La idea de justicia*, Buenos Aires, Taurus, 2011, p. 47 y ss.

²⁷ Sen realiza un tratamiento vacilante del pensamiento de Rawls, al que denomina “institucionalismo trascendental”. Sin embargo, reconoce Rawls también recurre a comparaciones. “Hay aquí un trascendentalismo, aun cuando Rawls hizo observaciones profundamente ilustrativas sobre cuestiones comparativas e intentó también tomar nota de los posibles desacuerdos sobre la naturaleza de una sociedad perfectamente justa.” *Ibídem*, p.444. Luego se refiere en otros términos al consenso superpuesto inclusivo rawlsiano: “Incluso cuando todas las partes involucradas tienen sus propios órdenes de justicia que no son congruentes, la ‘intersección’ entre los órdenes, es decir, las creencias compartidas de las distintas partes, producirán una jerarquía parcial, con diferentes grados de articulación (según la similitud entre las categorías). La aceptabilidad de las evaluaciones incompletas es ciertamente un tema central en la teoría de la elección social en general, y es relevante también para las teorías de la justicia, aunque la ‘justicia como equidad’ de Rawls y otras teorías afirman con firmeza (y es una afirmación más que algo establecido por argumentos presentados) que un acuerdo completo surgirá en definitiva de la ‘posición original’ y de otros formatos”. *Ibídem*, pp.134-135. Es interesante ver que el argumento que plantea contra Buchanan es aplicable a su propia teoría de las comparaciones incompletas. Considera que el teorema de la imposibilidad de Arrow conduce a que sean “igualmente admisibles cualquier conjunto de preferencias individuales. Si resulta, por ejemplo, que para salvaguardar las libertades de todos debemos cultivar la tolerancia de cada uno en nuestros respectivos valores, entonces ésa es una justificación de razón pública para cultivar la tolerancia”. *Ibídem*, pp.140-141.

En esa línea, pasemos a revisar el juicio de Buchanan, según el cual la voluntad general es una suerte de imposición totalitaria, colectivista u organicista.²⁸ Creemos que considerar organicista o colectivista a Rousseau surge de una lectura incompleta de Rousseau, quien vería a la voluntad general como voluntad homogénea en términos sustantivos.

Rousseau expresa con claridad que la voluntad general es la que quiere el interés general. Este planteo es en principio solamente intencional y abstracto. El punto es cómo se determina el contenido sustantivo de las normas, pero no de cualquier norma, sino de las normas fundamentales que están en la base de la organización política.

Para Rousseau este contenido es determinado por la votación, pero no por una simple regla de la mayoría. En la votación no se pregunta al votante si esa ley le conviene o no, lo cual sería apelar a su interés particular, sino que se le pregunta si esa ley es acorde con el interés general.²⁹ La voluntad que *quiere* el interés general es expresada por cada ciudadano en la medida en que procura el interés general en detrimento de intereses particulares. Rousseau introduce la diferencia motivacional que se tiene cuando se actúa como ciudadano de la que se tiene cuando se actúa como burgués. Para asumir la perspectiva del ciudadano, propone un método sobre el cual se inspiró sin duda "la posición original", mediante la cual John Rawls pretende evaluar los juicios de la cultura pública para construir los principios de justicia.³⁰ En el caso de Rousseau, el procedimiento imparcial es el siguiente:

Si, cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, no tuvieran los ciudadanos ninguna comunicación entre ellos, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. (*Contrato L.II, cap.III*).

Sin embargo, Rousseau es consciente de los problemas que genera el cambio de escala de una comunidad política y el aumento de la complejidad en una república. Al respecto expresa,

²⁸ Cf. BUCHANAN, J. "Notas marginales sobre la lectura de filosofía política", en Buchanan y TULLOCK, G. *Los límites del consenso*, Barcelona, Planeta, 1993, p.360.

²⁹ ROUSSEAU, Jean Jaques *Contrato social*, Libro IV, cap.2, párrafo 8. Precisamente, el que menciona Rawls.

³⁰ La influencia del pensamiento de Rousseau en la obra de Rawls es expresada en obras fundamentales como *Una teoría de la justicia*, *Justicia como equidad* y *Liberalismo político*. Señala que la idea de razón pública no hace otra cosa que retomar la concepción rousseauiana de voluntad general.

Pero cuando se forman facciones, asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada una de esas asociaciones resulta general en relación a sus miembros, y particular en relación al Estado. (*Contrato*, L.II cap. III).

Por supuesto, uno puede preguntarse si las facciones en la asamblea surgen exclusivamente por la defensa de intereses sectoriales, o si las diferencias no pueden aparecer también por discrepancias en la comprensión de cuál sea la voluntad general, que al fin y al cabo es formal e intencional. Diferentes respuestas pueden existir al respecto.³¹ Hay que reconocer que Rousseau posibilita una lectura autoritaria, cuando se lo lee de manera incompleta. Veamos la siguiente cita:

Para tener el verdadero enunciado de la voluntad general, importa que no haya sociedad particular dentro del Estado, y que cada ciudadano opine por sí mismo. Tal fue la única y sublime institución del gran Licurgo. [Pero] Si hay tales asociaciones particulares, es preciso multiplicar su número y evitar su desigualdad, como hicieron Solón, Numa y Servio. (*Contrato*, L.II, cap. III).

Como vemos, en un mismo párrafo de *El contrato*, Rousseau plantea una comunidad homogénea y luego deja abierta la puerta a la teoría política de pluralismo democrático, para la cual la conflictividad política no es un sinónimo de la destrucción de la República, sino la realidad del equilibrio inestable de las democracias a gran escala.

Como expresa Rawls en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, “la voluntad general es una forma de razón deliberativa compartida y ejercida por cada ciudadano” como miembro del cuerpo político, el cual “no es un mero agregado de personas”. En tanto razón pública se debe aplicar a la estructura básica de la organización política. Por ello expresa Rawls que para Rousseau, “cuando ejercemos nuestra voluntad general en una votación sobre las leyes

³¹ Carl Schmitt, en su *Teoría de la Constitución*, interpreta a la voluntad general como voluntad homogénea. En ese caso no hay lugar para los partidos ni para el disenso dentro de la república, sino que necesariamente se sostiene una dictadura de la mayoría, la cual usando términos rousseauianos, "obligará a ser libres" no sólo a los delincuentes que transgreden la ley, a los sediciosos que rompan el contrato, sino que considerará subversivos y enemigos a todos aquellos que buscando el interés general piensen de otra manera. La pretensión de homogeneidad se convierte en la eliminación de la política como competencia. SCHMITT, Carl *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982, p.226

fundamentales de la sociedad, tenemos que considerar las instituciones sociales y políticas básicas.”³² La sociedad del pacto social posibilita la libertad civil y la libertad moral.

Una vez establecido el pacto “los ciudadanos son libres de mirar por sus objetivos, dentro de los límites impuestos por la voluntad general”.³³

En otras palabras, sin el suelo cooperativo de las instituciones y principios básicos de la sociedad fundados en la voluntad general, es imposible pensar en la realización en términos de diferentes funciones de bienestar individuales.

Para concluir, diremos que la distinción motivacional para procurar el interés general, a diferencia del interés particular, es incomprensible o inaceptable para la perspectiva de Buchanan y Tullock, quienes no pueden distinguir cuando una persona se comporta como ciudadano o se comporta como burgués. Desde este tipo de concepciones, es imposible una república fundada en instituciones que tengan por objeto el equilibrio entre principios fundamentales como la libertad y la igualdad, dado que como el propio Buchanan expresa, su objetivo es de poder fundar constitucionalmente un régimen de libre comercio, es decir, la libertad de los mercados autorregulados que no hacen otra cosa que aumentar la desigualdad.

³² Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 291

³³ *Ibíd.*, p. 295.

Andrés García Salciarini (UBA):

¿Arte sublime? Ideas estéticas en la “poética” kantiana de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*.

“Escribía silencios,
noches, anotaba lo inexpresable. Fijaba vértigos”
Rimbaud, Arthur.¹

Kant afirma taxativamente que “es propiamente en la poesía en donde se puede mostrar en toda su medida la facultad de las ideas estéticas” (*KU* § 49)². En primer lugar, pues, nuestra argumentación se ocupará de ofrecer herramientas conceptuales que legitimarían que, dado que la poesía es la portadora de tales ideas por excelencia, su elucidación cabal requeriría el recurso al tratamiento llevado a cabo en la “Analítica de lo sublime”. Por lo que luego de presentar, a manera de sobrevuelo, el concepto kantiano de “obra de arte bello”, dirigiremos nuestra atención a la vinculación entre ideas estéticas e ideas de razón, puesto que lo sublime kantiano comporta la participación preponderante de la razón. En este punto deberemos, quizás, enfrenar a Kant contra sí mismo. Nos referimos específicamente a que, si nos aferramos a un pasaje aislado (*KU* § 26), la “Analítica de lo sublime” parece eximir al arte de la posibilidad de un enjuiciamiento estético que haga lícito predicar de él sublimidad³. Motivo por el cual, la idea de que lo sublime no tiene lugar en la filosofía del arte kantiano, tiene cierta base textual. No obstante, veremos que tal tesis es, por lo demás, lo suficientemente endeble para descartarla.

El arte bello en referencia al gusto –lo que atañe estrictamente a lo que de belleza hay en aquél– es sólo un modo de presentación que se adecua a las condiciones de enjuiciamiento estético que se engloban en el llamado *sensus communis*⁴. Una obra bella constituye, en este sentido, un modo de vehiculización caracterizado por “la forma de exposición de un concepto mediante la cual éste es universalmente comunicado” (*KU* § 48)⁵. La forma placentera, en cuanto un cierto concepto estaría a su base en las intenciones del artista, no podría ser enjuiciada sino a partir de lo que Kant llama la “perfección” objetiva de la obra de arte⁶. La exposición formal atañe especialmente al aspecto

¹ Rimbaud, A., *Una temporada en el infierno*, trad. G. Celaya, Continente, 2012, p. 70.

² Kant, I., *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 2007, § 49, p. 258. En el caso en que indiquemos en el cuerpo del texto el párrafo al que se alude, en la referencia bibliográfica sólo indicaremos la(s) página(s) de la edición en español citada.

³ “Hay que mostrar lo sublime, no en los productos del arte (verbigracia, edificios, columnas, etc.), donde un fin humano determina, tanto la forma como la magnitud, ni en las cosas naturales cuyo concepto lleve ya consigo un determinado fin (...), sino en la naturaleza bruta”. *Ibidem*, p. 186.

⁴ En esta afirmación pecamos de cierto dogmatismo, pero excede completamente nuestros límites una elucidación cabal de lo que consideramos uno de los momentos fundamentales del tratamiento kantiano general de, al menos, la primera parte de la *KU*. En todo caso, los párrafos donde la idea un sentido común estético se condensa son, por un lado, en el “cuarto momento” de la “Analítica de lo bello”, especialmente §§ 20-22. Por otro lado, en la “Deducción de los juicios de gusto”, especialmente §§ 39-40. Cfr., *ibidem*, pp. 168-171 y pp. 231-237 respectivamente.

⁵ *Ibidem*, p. 256.

⁶ Cfr., *Ibidem*, p. 255.

indispensablemente mecánico del arte⁷. Por lo cual no resulta demasiado complejo pensar que éste, que podríamos considerarlo condición necesaria de la belleza artística, es pasible de enjuiciarse en términos de la “belleza adherente” que es analizada en § 16⁸. El modo de vehiculización, sin embargo, no define al arte específicamente⁹. La mera conformidad al gusto no ofrece un discernimiento cabal entre un buen servicio de mesa y un poema de Rimbaud. Cuán correctamente se ha adecuado a las reglas que pudieron producirlos es todo lo que a tal enjuiciamiento del objeto le es lícito responder. La belleza adherente, como esperamos mostrar, debe ser, en el caso de las obras poéticas significativas, el vehículo de la universal comunicabilidad de lo sublime. Lo que debe vehiculizar es aquello que Kant denomina “ideas estéticas”. Esto constituye la segunda condición necesaria que, junto a la anterior, adquirirían el rasgo de suficiencia, y que las obras artísticas del “poeta kantiano” satisfacen en el despliegue pleno de su genialidad.

El concepto de idea estética no es fácil de desentrañar. En principio, respecto a sus fuentes cognoscitivas y al modo en que cooperan las facultades intervinientes, no existe una argumentación sistemática en la *KU*. A su vez, suscita cierta perplejidad el hecho de que Kant atribuya a tres facultades diferentes ser la fuente donde las ideas estéticas emanan propiamente y que, además, lo haga en términos que se asemejan estrechamente. En los primeros párrafos de § 49, el “espíritu” aparece como “la facultad de la exposición de *ideas estéticas*”¹⁰. Sin embargo, no demasiadas líneas más adelante se lee que “la facultad de las ideas estéticas (...) considerada por sí sola, no es propiamente más que un talento (de la imaginación)”¹¹. El genio, por otro lado, muestra su talento, particularmente, en la capacidad de darle expresión a ideas estéticas¹².

Si bien no es este el lugar para elucidar los fundamentos cognoscitivos de las ideas estéticas, las relaciones que ellas implican –entre imaginación, espíritu, genio y gusto– pueden ser aclaradas llamativamente por el capítulo “Observaciones antropológicas sobre el gusto” de la *Antropología en sentido pragmático*. El espíritu es definido allí como la “facultad productiva de la razón, de suministrarle *a priori* a la imaginación un *modelo* para aquella forma [i.e. las formas del múltiple enlazado por la imaginación que el gusto enjuicia]”¹³. Esta definición según creemos es una clave en extremo relevante para arrojar luz sobre esta alambicada cuestión. Al genio, pues, podemos limitarlo en este contexto al acontecimiento inexplicado, aún por el sujeto empírico dotado de tal capacidad, del funcionamiento armónico del conjunto de las facultades intervinientes en la creación artística de obras ejemplares. Sin embargo, al parecer, es el “espíritu” al que debiéramos atribuir propiamente ser la fuente cognoscitiva a la que se subordina el resto de las

⁷ “Pero dar forma al producto del arte bello exige sólo gusto; a éste (...) refiere el artista su obra (...); de aquí que ésta no sea cosa de la inspiración o de un esfuerzo libre de las facultades del espíritu, sino un *retoque lento y minucioso para hacerla adecuada* al pensamiento”, *Ibíd.*, § 48, p. 256, la cursiva es nuestra.

⁸ “La segunda [la belleza adherente] presupone un concepto y la perfección del objeto según éste”, *Ibíd.*, p. 158.

⁹ “De ciertos productos de los cuales se espera que deban, *en parte al menos*, mostrarse como arte bello, dicese que no tienen espíritu *aunque en ellos, en lo que al gusto se refiere, no haya nada que vituperar*”, *Ibíd.*, § 49, p. 257, la cursiva es nuestra.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 257.

¹¹ *Ibíd.*, p. 258.

¹² *Ibíd.*, p. 262.

¹³ Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, trad. M. Caimi, Losada, Buenos Aires, 2009, pp. 212-213.

potencias subjetivas en juego¹⁴. De tal modo parece atenuarse, efectivamente, la perplejidad en que nos veíamos sumidos.

La idea estética consiste, dicho esto sumariamente, en una representación de la imaginación productiva que excede todo concepto del entendimiento. Sabemos, a su vez, que es la razón operando estéticamente *qua* espíritu la que ofrece el modelo a la imaginación productiva en su uso libre. Para la comunicación de la *Stimmung* subjetiva del genio –aquello que se vehiculiza universalmente en sus obras– y el juego de su imaginación librada de las asociaciones empíricas –i.e. la “materia” de una idea estética– “se requiere una facultad de aprehender el juego (...) y reunirlo en un concepto”¹⁵. De otro modo, “lo inefable” que Kant mienta permanecería inenarrable y no hallaríamos obra artística alguna. Recapitulemos que necesariamente cualquier concepto del entendimiento que pudo haber existido en la intención creadora es desbordado por su emparejamiento a una idea estética del espíritu. En el juego libre de imaginación y entendimiento propio de lo “bello natural”, en contraposición, si bien no se verifica un esquematismo objetivo, el segundo no halla conflicto alguno con la forma aprehendida por la imaginación en su uso libre. La *conformidad a leyes* –aunque no sean determinadas– es un elemento que no debe obviarse en el enjuiciamiento reflexionante de gusto¹⁶.

Sin embargo, en el enjuiciamiento de una obra de arte es *imposible* la conformidad a leyes, puesto que la idea estética es inaprehensible, de derecho, por el entendimiento. ¿Qué otra facultad sino la razón puede ser aquella facultad de aprehender lo “inefable”? Al parecer, si asumimos cabalmente la definición de “espíritu” que nos provee la *Antropología...* –no sabríamos por qué no hacerlo– podríamos afirmar que la razón es la que opera secretamente en la genialidad inexplicada de toda obra ejemplar. Por lo que no debe extrañarnos que la razón se vea movilizada en el enjuiciamiento de ideas estéticas. Kant es consciente de la indeterminabilidad de la *Stimmung* estética que antecede a la obra en el impulso creador del genio. Pero tal *Stimmung* estética no atañe sólo al nivel de la creación artística, sino también al nivel de experimentación de una obra de arte. Si ella satisface las dos condiciones de la “poética kantiana”, su enjuiciamiento será también la experiencia de *recrear* esta indeterminación. Si se nos permite decirlo así, la obra de arte es una ocasión donde la inasibilidad de sus ideas estéticas por parte del entendimiento, acicatea a la razón a utilizar el juego estético de tal “indeterminable” como sensibilización de sus propias ideas. En efecto, “la imaginación, en esto, es creadora y pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales”¹⁷.

Es en este punto que poseemos las herramientas textuales mínimas para mentar el enjuiciamiento estético de lo sublime en la poesía. De todos modos, nos limitaremos, por el momento, a vincularlos sin precisar distinciones entre lo “sublime matemático” y lo “sublime dinámico”. Será suficiente, para nosotros, reparar en el rasgo general de tal enjuiciamiento, a saber, aquel en el que la imaginación “según principios de esquematismo

¹⁴ “El genio consiste propiamente en la proporción feliz, que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender, para encontrar ideas a un concepto dado, y dar, por otra parte, con la *expresión* mediante la cual la disposición subjetiva del espíritu producida pueda ser comunicada a otros como acompañamiento de un concepto. *Este último talento es propiamente el llamado espíritu*”, Kant, I., *Crítica del Juicio*, op. cit., p. 262. La cursiva es nuestra.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 262.

¹⁶ “Un estado de assemblaje de lo diverso, como lo habría constituido la imaginación, en concordancia con la general conformidad del entendimiento con leyes. Pero que la *imaginación* sea *libre* y sin embargo (...) lleve consigo una autonomía, es una contradicción. Sólo el entendimiento da la ley”, *Ibíd.*, p. 172.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 258.

del Juicio (consiguientemente, en cuanto sometido a la libertad), es instrumento de la razón y de sus ideas” –“sin determinar cuáles”¹⁸.

El esfuerzo ingente de la imaginación en lo sublime es el de utilizar a la naturaleza como esquema de lo suprasensible¹⁹. La conmoción sublime, a diferencia del ludismo cognoscitivo de lo bello, comporta solemnidad y una “ocupación seria de la imaginación”²⁰. Kant remarca en múltiples ocasiones, a su vez, la impropiedad de suponer sublimidad en la naturaleza como tal, puesto que, en verdad, no es sino la autopercatación de nuestra libertad y nuestra independencia respecto a la naturaleza²¹. La cita que sigue impide, por lo tanto, responder negativamente si preguntamos por qué la experiencia estética de la poética kantiana constituiría una expresión manifiesta de sublimidad, si ella:

Fortalece el espíritu, haciéndole sentir su facultad libre, espontánea, independiente de la determinación de la naturaleza, de considerar la naturaleza y juzgarla como fenómeno según aspectos que ella no ofrece por sí misma ni para el sentido ni para en el entendimiento en la experiencia, y de usarla así para el fin y, por decirlo así, como esquema de lo suprasensible (*KU* § 53)²².

Las ideas estéticas de la imaginación poética no pueden ser enjuiciadas, por consiguiente, a partir del gusto sin más. En la creación artística, como defendimos, el espíritu es la facultad jerarquizada, el cual es, como vimos, la razón aplicada estéticamente. Si ella ofrece el modelo *a priori* a la imaginación productiva con la que el genio dota de contenido al vehículo formal del arte bello y éste último atañe únicamente al aspecto mecánico del arte, podría ser la razón la que conduce la génesis artística de un poema que “esquematiza” lo suprasensible. Se comprende así perfectamente que Kant exima al arte de sublimidad, cuando tiene en mente “edificios y columnas”²³. Verificamos, empero, en la *Stimmung* poética, el juego de lo sublime entre imaginación e ideas racionales. Pero en poemas, no en columnas.

Sin embargo, el placer en lo sublime es negativo y no es éste el caso en la experiencia de la belleza artística. ¿Si la forma placentera –lo bello que estrictamente es adherente- es una condición necesaria del arte kantiano, es posible enjuiciar su presunta sublimidad? Nuevamente la *Antropología*... nos dispensa de elaborar una respuesta más allá de Kant. El filósofo alemán, vale advertir, asume en § 67, sin aclaraciones previas, la posibilidad de una expresión artística de lo sublime²⁴. Pero más desconcertante puede resultar que, según § 68, la sublimidad así expresada “puede y debe ser siempre bella”²⁵. Sin embargo, un arte bello y sublime no debería extrañarnos. El placer negativo de lo sublime natural se debe que la imaginación se sacrifica y percata de la imposibilidad de utilizar la desmesura natural como esquema de lo incondicionado de la razón. El descubrimiento estético de su independencia de la sensibilidad, pese al sufrimiento de la

¹⁸ *Ibíd.*, “Nota general a...”, pp. 205-206 y § 26, p. 189, respectivamente.

¹⁹ *Cfr.*, *Ibíd.*, § 29, p. 200.

²⁰ *Ibíd.*, § 23, p. 176.

²¹ *Cfr.*, *Ibíd.*, *inter alia*, § 28, p. 199.

²² *Ibíd.*, p. 273.

²³ Véase, nota 2 del presente trabajo.

²⁴ *Cfr.*, Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, op. cit., p. 205.

²⁵ *Ibíd.*, p. 208.

imaginación en cuanto referida –usualmente– a un uso empírico, constituye, empero, un placer *inmediato*²⁶.

En conclusión, si lo sublime artístico *debe* ser bello, es porque el modo de presentación adecuado al gusto, evade el rechazo inmediato que, según Kant, tornaría *intimidación* lo que debería suscitar nuestro *asombro*²⁷. El placer positivo de la poesía no requiere la mediación de cierta insatisfacción sensible para mentar simbólicamente lo incondicionado. Que aquél deba “gustar”, permitiría pensar un “sublime positivo”. La distinción entre positividad y negatividad es, con todo, innecesaria. Tanto la ilimitación natural ante la que el sujeto se encuentra, cuanto la belleza adherente del arte, son la *ocasión* para que la razón encuentre en la imaginación la “materia” para hacer la experiencia simbólica de la libertad y *sentir* la determinación que se expresa en ideas que demandan lo incondicionado.

Bibliografía

- Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, trad. M. Caimi, Losada, Buenos Aires, 2009.
Kant, I., *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 2007.
Rimbaud, A., *Una temporada en el infierno*, trad. G. Celaya, Continente, 2012.

²⁶“*Sublime* es lo que place inmediatamente por su resistencia contra el interés de los sentidos”, Kant, I., *Crítica del Juicio*, op. cit., “Nota general a...”, p. 203

²⁷ Cfr., Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, op. cit., p. 208.

Mariano Gaudio(UBA):
La superstición dogmática: Fichte en la disputa del ateísmo

I

En 1798 Fichte es un reconocido profesor de la Universidad de Jena que codirige con F. Niethammer la publicación *Philosophisches Journal*, y recibe de F. Forberg un artículo con el título “Desarrollo del concepto de religión”,¹ en el cual no sólo reduce la religión a moralidad, sino que además lanza una serie de sugerencias provocativas, por ejemplo: que un ateo bien puede ser un hombre religioso. Fichte advierte el tono polémico y le propone a Forberg incorporar notas aclaratorias; sin embargo, éste no acepta y le contrapropone que elabore su propio artículo. Entonces Fichte escribe “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”,² publicado en el mismo volumen y precediendo al artículo de Forberg, donde coincide en caracterizar a Dios como orden moral del mundo, pero se diferencia en que ofrece una fundamentación filosófica y neutraliza las posibilidades de una eventual acusación de ateísmo.

Igualmente la acusación se produjo unos meses después, y Fichte se encuentra envuelto en una polémica que lo obliga a definir sus posiciones sobre la religión. La disputa del ateísmo le cuesta no sólo la censura, la confiscación de la revista, el procedimiento judicial y su puesto de profesor en Jena, sino también el aislamiento y el ostracismo de aquellos que parecían formar parte de sus amistades. Pero a su vez genera una

¹ En J. Rivera de Rosales y O. Cubo (editores), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, se encuentran, además de “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo” de Fichte (pp. 137-147) y “Desarrollo del concepto de religión” de Forberg (pp. 149-163; ambos traducidos por J. Rivera de Rosales), el resto de los artículos de Fichte en torno de la disputa del ateísmo: *Apelación al público* (pp. 165-193; trad. M. Jiménez Redondo), *Escritos de justificación jurídica* (pp. 195-247; trad. F. Oncina Coves), *Advertencias, respuestas, cuestiones* (pp. 249-274; trad. S. Turró), y “De un escrito privado” (pp. 275-287; trad. O. Cubo). Este volumen cuenta con un importante estudio introductorio y un considerable número de artículos de especialistas sobre el tema. Citaremos las obras de Fichte según la edición de su hijo: *J. G. Fichtes sämtliche Werke*, Berlín, W. de Gruyter, 1971, con la sigla “FSW”, tomo, página. Indicaremos luego la traducción separándola con una barra.

² Fichte, “Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung”, en *Philosophisches Journal* VIII, pp. 1-20, FSW V 177-189 / trad. Rivera de Rosales pp. 137-147. F. Oncina Coves reconstruye el origen de “Sobre el fundamento” de Fichte en su traducción del *Escrito de justificación jurídica*, p. 199 nota 12. Para una mirada de conjunto de la polémica del ateísmo: M. J. Almeida Carvalho, “Introducción histórica” a J. Rivera de Rosales y O. Cubo (editores), *La polémica sobre el ateísmo, Op. Cit.*, pp. 13-134, en especial 102 y ss.; La Vopa, A., *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge University Press, 2001, cap. 12 y 13; Y. Estes - C. Bowman, *J. G. Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)*, London, Ashgate, 2010.

serie de escritos sumamente prolíficos y que ofician una suerte de bisagra entre su primera etapa en Jena y su segunda etapa en Berlín.

En el presente trabajo nos centraremos primero en “Sobre el fundamento”, donde Fichte caracteriza a Dios como orden moral del mundo partiendo de la distinción entre el punto de vista dogmático y el trascendental, para luego analizar en *Apelación al público* (1799) el estrecho vínculo entre religión y moral que excluye las componendas de la superstición.

II

Con mirada de editor, Fichte repara en que el artículo de Forberg podría generar revuelo,³ y ante la negativa de éste de incorporar notas aclaratorias, elabora un esbozo (*Grundriss*) de sus ideas sobre religión que vuelca en “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo” (1798). Desde el inicio Fichte se desmarca de Forberg al explicitar que, pese a estar de acuerdo en muchos puntos, no alcanza a exponer *todas* sus convicciones.⁴ Pero la diferencia de fondo reside en que, aun compartiendo la caracterización de Dios como orden moral, le infunde a la consideración un posicionamiento filosófico, el de la división entre dos puntos de vista contrapuestos: el común y dogmático, y el trascendental.

³ Observemos algunas de las afirmaciones provocativas de Forberg: “La religión puede coexistir igual de bien con el politeísmo o con el monoteísmo, con el antropomorfismo o con el espiritualismo. Si la moralidad se mantiene como regla del gobierno del mundo, entonces es igualmente válido todo lo demás”. Forberg, “Entwicklung des Begriffs der Religion”, en *Philosophisches Journal*, VIII, p. 22 (trad. Rivera de Rosales, p. 150). “[N]o es un deber el creer que existe un gobierno moral del mundo o que existe un Dios como gobernante del mundo, sino que es sólo y únicamente un deber el actuar como si se creyera”, 38/159. Tras afirmar que la existencia de Dios es insegura y que no se debe presuponer la fe en los hombres, Forberg se pregunta: “¿Puede un ateo tener religión? Respuesta: totalmente. (De un ateo virtuoso se puede decir que en su corazón conoce el mismo Dios que niega con la boca [...])”, 43/162. “¿Es la religión adoración a la divinidad? Respuesta: de ninguna manera. (Frente a un ser cuya existencia es demostrablemente incierta y que tiene que permanecer incierta en la eternidad, no hay nada que hacer. Quien quiera hacer lo mínimo sólo y únicamente para Dios, es un supersticioso [...])”, 45/162-163. Forberg concluye su artículo dudando de que en algún momento futuro llegue a realizarse en la tierra ese gobierno divino del mundo, que resulta tan improbable como el reino de Satanás (45/162). De este modo, la moralidad se sustenta en una interminable lucha entre el bien y el mal, lucha en la cual ninguno prevalece definitivamente.

⁴ En carta a Reinhold es mucho menos diplomático y sostiene que “en el artículo de Forberg se trasluce el verdadero y escéptico ateísmo kantiano” (22.04.1799); “Sobre el fundamento”, p. 138, nota 8 del traductor (Rivera de Rosales). En el estudio señalado, Almeida Carvalho (pp. 102-106) enfatiza las tensiones y diferencias entre Fichte y Forberg.

El punto de vista de la conciencia común parte de considerar al mundo como un ser absoluto, autofundado y completo, “un todo organizado y organizador”.⁵ Se trata del mismo punto de vista del dogmatismo, o de la ciencia natural, que suponen la existencia de las cosas –o de una última cosa en sí– de manera independiente al sujeto que da cuenta de ellas. En este caso la remisión a una inteligencia originaria, autora y creadora del mundo sensible, no sólo no ayuda a la comprensión, sino que agrega el problema de la materia, ya sea porque apela a la creación de la nada, ya sea porque apela a una relación con una materia preexistente y eterna.⁶ Así no se explica cómo de meros conceptos surge lo contrario, lo sensible.

En cambio, el punto de vista trascendental considera al mundo sensible como “reflejo de nuestra propia actividad interna”.⁷ Las cosas y el mundo entero no existen independientemente de nosotros, sino en la medida en que podamos conocerlas, situarlas espacio-temporalmente y conceptualizarlas. Las cosas no son más que la materialización de lo inteligible, no al revés. Sólo de este modo se garantiza un terreno propicio para la libertad, porque dejarse llevar por la influencia de las cosas, o liberarse de esta relación, o disponerse a transformarlas según determinados fines, constituyen distintas expresiones de la libertad. Desde el punto de vista trascendental, la libertad (el Yo) ocupa la cima,⁸ se sobrepone a las cosas, se legitima por sí misma y no bajo la órbita de un ser supremo y creador. En vez de responder a una providencia o plan divino, aquí el Yo tiene que tomar las riendas de su libertad, tiene que enlazar su *destino* a su propia *determinación*, porque en esta perspectiva sólo cuenta con su voluntad. Pero también necesita *crear*, creer en la posibilidad de cumplir con aquello que se propone, la realización de lo inteligible. Por ende, la fe emerge como un complemento necesario a partir de la convicción en la

⁵ Fichte, “Über den Grund”, FSW V 179-180/139. Esta división y contraposición excluyente entre dos puntos de vista, el trascendental y el dogmático, se encuentra en las distintas obras de Fichte en estos años; por ejemplo, en *Doctrina de la Ciencia nova methodo, Primera introducción y Segunda introducción en la Doctrina de la Ciencia, Ética o el sistema de las costumbres*, etc. En los textos de la polémica del ateísmo: *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (Advertencias, respuestas, cuestiones, 1799)*, §§ 5-8, 20, FSW V 339-344, 351-352/251-254, 260-261.

⁶ Fichte, “Über den Grund”, FSW V 180/139. Al igual que el traductor, Rivera de Rosales (p. 139, nota 14) R. Coletas Caubet vincula la segunda opción con el mito platónico del Demiurgo: “Comentario del texto *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*”, p. 396. La misma división entre la *creatio ex nihilo* y materia preexistente en: *Appellation an das Publicum*, FSW V 214-215/178.

⁷ Fichte, “Über den Grund”, FSW V 180/140. Véase también FSW V 184-185/143-144.

⁸ “Me encuentro libre de toda influencia del mundo sensible, absolutamente activo en mí mismo y por mí mismo; por tanto, como un poder elevado por sobre todo lo sensible. Pero esta libertad no es indeterminada, ella tiene su fin: sólo que no lo recibe de afuera de sí misma, sino que esta libertad se lo pone por sí misma”. Fichte, “Über den Grund”, FSW V 181/141.

existencia de un destino moral –no prefijado, sino pergeñado–, y en que el cumplimiento de ese destino está en nuestro poder.⁹ No se trata de una mera declaración de deseos, o de una esperanza reposada, sino de una exhortación a hacer lo que se debe, un *decidirse* a actuar según lo indica el deber en cada situación concreta.¹⁰

Por lo tanto, concluye Fichte contra Forberg, no hay que poner en duda la fe en Dios, y coincide con él en que esa fe debe orientarse y circunscribirse al orden moral del mundo. La fe “total y completa” muestra que: “Ese orden moral vivo y efectivo es Dios mismo; no necesitamos ningún otro Dios, y no podemos captar ningún otro. No hay ningún fundamento en la razón para salir de ese orden moral del mundo”.¹¹ Las restantes consideraciones exceden el concepto de Dios.

Si se observa la estrategia en su conjunto, queda claro que el rechazo de la caracterización de un Dios trascendente se articula directamente con la legitimación de la libertad. La argumentación está centrada en asegurar que la libertad humana no se opaca con un ser superior, ni se ancla y hunde en el mundo sensible, ni se convierte en pasiva espera de un ideal inalcanzable.

III

En *Apelación al público* (1799) Fichte profundiza el estrecho vínculo entre moral y religión, del que se desprende implícitamente que cualquier representación sensible de

⁹ “La convicción de nuestro destino (*Bestimmung*) moral proviene, por tanto, de nuestro mismo ánimo (*Stimmung*) moral, y es *la fe*”, y continúa más abajo: “Al asumir aquel fin puesto por mi propio ser...” –esto significa: asumir mi propia libertad, y no delegarla o enajenarla en un ser superior– “...y convertirlo en el fin de mi actuar real, pongo a la vez como posible el cumplimiento (*Ausführung*) del mismo mediante un actuar real”. Fichte, “Über den Grund”, FSW V 182-183/143.

¹⁰ “No se dice: debo porque puedo; sino: puedo porque debo. [...] Tengo que proponerme absolutamente el fin de la moralidad, su cumplimiento es posible, y es posible por mí, significan, por mero análisis, que cada una de las acciones que debo realizar (*vollbringen*), y mis estados que condicionan aquellas acciones, se comportan como medios para el fin que me he propuesto [...]. Que el fin de la razón llegue a ser real (*wirklich*), sólo se puede alcanzar mediante el obrar (*Wirkung*) del ser libre”. Más abajo: “Ésta es la verdadera fe, este orden moral del mundo es *lo divino* que nosotros adoptamos. Esta fe se construye mediante el recto obrar. Ésta es la única profesión de fe posible: realizar alegres y con naturalidad lo que el deber ordena en cada momento”. Fichte, “Über den Grund”, FSW V 183-185/143-144.

¹¹ Fichte, “Über den Grund”, FSW V 186/145. Más abajo el contrapunto con Forberg: “Por eso, es un malentendido decir: resulta dudoso si Dios existe o no. No hay nada dudoso en eso, sino lo más cierto que hay; existe un orden moral del mundo, incluso el fundamento de todas las otras certezas, lo único objetivo y absolutamente válido”. FSW V 187-188/146. Que no queden dudas: Dios no es más que ese orden; por eso en *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, § 29 (FSW V 361/267) Fichte aclara que “orden” no implica un ser anterior al cual se le añade como cualidad la organización. Lo mismo en § 34, FSW V 366/269-270.

Dios, junto con las prácticas de adoración y culto, o bien se subsumen a la dominante impronta moral, o bien generan una superstición peligrosa.

Lo esencial de la religión reside en la creencia en un orden moral, inteligible, invariable, infinito, al que quizás se lo llame “Dios”, pero del cual no tenemos –dice Fichte– un concepto, sino un sentimiento inmediato y originario, y sólo a partir de este sentimiento se puede desprender, mediatamente, un concepto.¹² Por lo tanto, trazar un concepto sobre el ser de Dios para luego deducir un determinado sentimiento que debería corresponderle, significa invertir la relación; más aún, adjudicarle propiedades a ese ser con independencia de la naturaleza moral del hombre, equivale a inventar un Dios extraño y desconectado de la vida. Si se postula un orden divino y trascendente, independiente del hombre y que determine los acontecimientos del mundo sensible, entonces la libertad, la dignidad, la responsabilidad, etc., del actuar humano se convierten en piezas que responden a un engranaje superior.¹³

En este sentido, religión y moralidad convergen en que se ocupan de lo suprasensible, pero desde dos lugares diferentes: la fe y la acción, respectivamente. El orden soberano es el mismo: la moral no se subordina a un Dios establecido por la religión, sino que lo problematiza de otra manera. Ambas se complementan a tal punto que se necesitan mutuamente: la religión sin moralidad desemboca en superstición (*Aberglaube*), una falsa esperanza que oprime, que vuelve al hombre un desgraciado, un ser incapaz de mejorar; mientras que la moralidad sin religión constituye una apariencia de bondad, un mostrarse bueno por conveniencia o por miedo a las consecuencias, pero sin querer el bien por sí mismo.¹⁴

Que la religión tenga que complementarse con la moral no resulta extraño, pero la inversa sí: ¿por qué la moral tiene que complementarse con la religión? Esta cuestión implica varios rodeos. Según Fichte, el mandato del deber requiere de una gradación, un

¹² En *Aphorismen über Religion und Deismus* (*Aforismos sobre religión y deísmo*, 1790), Fichte distingue entre la religión del razonamiento filosófico (§ 2, FSW V 3) y la religión que parte de una necesidad del corazón (§ 5). Sobre esta separación en relación con el pensar y el sentir: P. Lohmann, *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Ámsterdam-Nueva York, Rodopi, 2004, pp. 30 ss. Según Almeida Carvalho (estudio citado, pp. 83-85) las dos vertientes se excluyen mutuamente. Por otra parte, J. M. Artola (“Religión y teología en el origen del pensamiento filosófico de Fichte”, en Market-Rivera de Rosales –coordinadores–, *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, Complutense-UNED, 1996) coloca en sintonía la dualidad de los aforismos con la *Religionslehre* de 1806, en especial pp. 187 ss. Lo mismo en *Racionalidad e idealidad*, Salamanca, San Esteban, 1998, pp. 161 ss.

¹³ Fichte, *Appellation an das Publicum*, FSW V 208-209/174. Según los *Aphorismen*, el deísmo –o la visión racionalista de Dios– desemboca en el determinismo: § 15, FSW V 6.

¹⁴ Fichte, *Appellation*, FSW V 209/174-175.

escalonamiento a través del concepto de fin; de lo contrario, el mandato se encierra en la formalidad vacía. Las acciones del ser humano están articuladas de acuerdo con un concepto de fin, presupuesto como aquello que en un futuro se sigue de la acción. No se trata de una meta inalcanzable, sino de una tarea cumplible y establecida en concordancia con el deber. Ahora bien, si el deber ordena por sí mismo, ¿para qué se necesita a Dios? ¿Se podría obedecer la ley moral prescindiendo de Dios, tal como señala Forberg? Siempre debemos cumplir el deber, incluso cuando dudamos de Dios; ciertamente, el mandato del deber no se funda en la fe en Dios, sino al revés. Sin embargo, en la instancia donde se conjuga el deber con la voluntad, dice Fichte, allí encontraremos a Dios,¹⁵ concebido exclusivamente como orden inteligible del mundo.

Para el idealismo la experiencia se explica a partir de la representación; esto significa, como sostuvo en “Sobre el fundamento”, que el mundo sensible es un reflejo (*Wiederschein*) del inteligible, lo auténticamente “en-sí” que hace de lo otro, lo meramente fenoménico, algo *para sí*.¹⁶ Hacia lo inteligible se orienta la fe, la creencia racional en un destino (*Bestimmung*) ético, en una trabazón que trasciende al ser finito. Pero este orden inteligible no puede fundarse en aquello que funda (el mundo fenoménico), tampoco en un ser (llamado “cosa”, “sustancia”, o “Dios”) totalmente desgarrado del mundo. El idealismo se instala en una compleja posición que, en aras de la defensa de la libertad y contra cualquier signo de heteronomía, descarta tanto el realismo de lo particular como el de lo universal. Por consiguiente, ese orden inteligible, aunque trascienda al ser finito, no se sitúa como una entidad separada, sino que se circunscribe al ámbito de la racionalidad; es decir, constituye el núcleo básico de la auto-afirmación y desarrollo del ser libre y racional. En la medida en que el despliegue de la razón se realiza libremente y no según leyes mecánicas, lo no-realizado se convierte en un complemento necesario del actuar. Al proponerse un concepto de fin, el hombre se traza un destino y actúa en consecuencia, presuponiendo una *creencia* en el cumplimiento de esa determinación. Así ejecuta la libertad en primera persona y con la fe en que sus acciones concretas se hallan en armonía

¹⁵ Fichte, *Appellation*, FSW V 209-210/175.

¹⁶ Por eso en *Erste Einleitung* Fichte, tras contraponer idealismo y dogmatismo (el primero parte de la inteligencia, el segundo de la cosa), afirma: “La inteligencia, como tal, *se ve a sí misma*; y a este verse a sí misma inmediatamente va lo que ella es, y en esta reunión *inmediata* del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que es en ella, y lo que ella en general es, lo es *para sí misma*”. FSW I 435. En *Zweite Einleitung*: FSW I 457-461. En *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, edición bilingüe de F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002, pp. 44-45.

con el deber. Esta creencia en un orden inteligible que da sentido y relevancia a cada acción particular se homologa a la fe en Dios.¹⁷

Por el contrario, la superstición procede entronizando un aspecto del mundo sensible, de modo que la racionalidad del ser humano se torna subsidiaria de las cosas,¹⁸ o de una cosa única y trascendente. En este punto, cabe distinguir entre las almas sencillas y piadosas que incurrir en superstición cuando se valen de un objeto para representar a Dios, y que mantienen su condición moral y la creencia honesta, de aquellos que se valen de la representación sensible de Dios para legitimar un estado de cosas. Los últimos son los que lo acusaron de ateo.¹⁹ En efecto, según Fichte éstos inventan un ser divino existente en y por sí, de cuya caracterización deducen la relación con nosotros, los humanos. En el plano fenoménico esta postulación equivale a sostener que, por ejemplo, la presencia de calor o de frío depende de una cosa-en-sí; en última instancia, los oponentes

¹⁷ Fichte, *Appellation*, FSW V 210-211/175-176. Tal como señala explícitamente Fichte (SW V 213/177), esta exposición se condice con *Das System der Sittenlehre (Ética o el sistema de las costumbres*, trad. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005). Allí, cuando Fichte deduce el imperativo categórico, celebra la eliminación de las fantasías (*Schwärmereien*) que llevarían a creer en una divinidad como sostén de la ley moral. Porque el imperativo categórico se deduce de la autodeterminación (a pensar o actuar, da lo mismo) absolutamente libre del ser racional, según la “actividad espontánea absoluta” (*absoluten Selbstthätigkeit*; FSW IV 49/111), de modo que el ser se deduce del deber-ser o devenir: “El ser racional, *considerado en cuanto tal*, es absoluto, autónomo, totalmente el fundamento de sí mismo. Originariamente, es decir, sin su intervención, no *es* absolutamente nada: lo que debe *llegar a ser* lo tiene que hacer él mismo mediante su propio hacer” (FSW IV 50/112). En autodefinirse y autodeterminarse como ser libre –en esa simple decisión por la cual se abre lo inteligible sobre lo sensible, la libertad sobre la necesidad, el deber sobre el ser–, consiste precisamente el imperativo categórico; esto significa, en la realización esforzada de la autonomía, concebida como reflexión sobre sí, como autolegislación y como independencia respecto de las cosas externas (FSW IV 54-56/115-117). Por ende, la ley no proviene de un ser superior, ni de las cosas, sino del ejercicio de su autonomía, *del libre poner su ser según el deber* (FSW IV 59-60/121). En efecto, la ley moral señala, desde un punto de vista formal, “actúa absolutamente conforme a tu convicción de tu deber” (FSW IV 163/210) y la fe se relaciona con la expectativa de cumplir con el mandato del deber: “yo *quiero* ser autónomo, y por eso me tengo por tal. Pero un asentimiento de esta índole es una *fe*. Por tanto, nuestra filosofía parte de una fe, y lo sabe” (FSW V 26/91). El dogmático, en cambio, deposita su fe en la cosa, sin reparar en que esa creencia presupone, aunque negada, el asentimiento idealista de querer ser autónomo. Finalmente, la fe en Dios como orden inteligible se produce en el contexto de dos deberes en conflicto, dos deberes igualmente válidos que se anulan uno al otro; por consiguiente: “esa decisión hay que dejársela a la razón que gobierna el mundo (*Weltregierung durch die Vernunft*), en la cual, desde este punto de vista, tenemos fe” (FSW IV 303/317).

¹⁸ De ahí que el idealismo se posicione en las antípodas del dogmatismo: “Nuestro mundo es el material sensibilizado de nuestro deber; éste es lo auténticamente real en las cosas, la verdadera materia fundamental de todo fenómeno”, y prosigue más abajo: “muy lejos de que la certeza de lo suprasensible deba seguirse de lo sensible, más bien se sigue al revés [...]. El mundo suprasensible es nuestro lugar de nacimiento, y nuestro único punto de vista firme; el sensible es sólo el reflejo del primero. Tú no crees en Dios porque crees en el mundo, sino más bien miras un mundo únicamente porque estás determinado a creer en Dios”, Fichte, *Appellation*, FSW V 211-212/176. En *Verantwortungsschriften (Escritos de justificación*, 1799) resulta taxativo: en tanto pensar puro, no se puede representar sensiblemente a Dios; del mismo modo, nadie representaría la virtud con una bola o pirámide. Dios no es más que un “orden de acontecimientos”, un “puro actuar (vida y principio de un orden suprasensible del mundo”, al igual que la inteligencia finita, un “miembro” de ese orden. FSW V 261/211.

¹⁹ Fichte, *Appellation*, FSW V 217/180.

incurren en dogmatismo. Lo que en el idealismo se presenta como certeza inmediata, la articulación del orden inteligible con la libertad de los seres racionales, en el dogmatismo se deduce de la esencia de Dios, una entidad independiente del hombre y de sus relaciones.²⁰ Por ende, concluye Fichte: “mi ateísmo consiste únicamente en que gustosamente preferiría conservar mi entendimiento”.²¹

Al presentar un Dios sustancial, los dogmáticos no sólo cosifican lo incosificable – es decir, corporizan y legitiman una existencia espacio-temporal para aquello que es puro espíritu–, sino que además defienden en el plano de la práctica el mero goce sensible,²² con lo cual se descubre la intención implícita, la de mantener un orden basado en la adoración y el sometimiento. Porque: “Un Dios (*Gott*) que debe servir al deseo es un ser despreciable”²³, un ídolo (*Götze*) fabricado por los dogmáticos, y así se lo caracterice como

²⁰ “Según mis adversarios, aquellas relaciones de la divinidad con nosotros deben primero ser obtenidas y deducidas del conocimiento de la esencia de Dios en y por sí, independientemente de esas relaciones; y, por otra parte, en este conocimiento debe estar, según algunos más y según otros menos, lo que no tiene absolutamente ninguna relación con nosotros. Yo reconozco que llego a saber del calor o del frío porque efectivamente me acaloré o enfrié; ellos, aun sin haber tenido en sus vidas una sensación de este tipo, conocen el calor y el frío como cosas en sí [...]. Para este conocimiento de la esencia divina [...], tienen que tener necesariamente una fuente de conocimiento que para mí está cerrada. Así es: de la existencia y naturaleza (*Existenz und Beschaffenheit*) de un mundo sensible infieren la existencia (*Daseyn*) y las propiedades de Dios [...]. Ellos, o bien hacen surgir de la nada no sólo algo o mucho, sino todo; o bien, mediante meros conceptos de una inteligencia pura, hacen que se forme una materia existente en sí independientemente de esos conceptos; engarzan lo infinito a un concepto finito; y admiran la sabiduría de Dios, que ha establecido todo justamente así como también ellos mismos lo habrían hecho”. Fichte, *Appellation*, FSW V 214-215/178.

²¹ Fichte, *Appellation*, FSW V 215/179. El activismo de Fichte permite matizar el concepto de ateísmo: el verdadero ateo, no-creyente o sin-Dios, será aquel que utiliza las dudas sobre el orden moral del mundo para su conveniencia, que somete el mandato del deber a su propio cálculo egoísta, y que así se pone por encima de Dios, o justifica el mal como medio para una llegada ulterior del bien. “El verdadero ateísmo, la auténtica incredulidad y negación de Dios (*Unglaube und Gottlosigkeit*) consiste en que se cavila sobre las consecuencias de las propias acciones, en que no se quiere obedecer la voz de la conciencia hasta que no se cree prever el buen resultado, elevando así el propio consejo por sobre el consejo de Dios y haciéndose a sí mismo Dios. Quien quiere hacer el mal, para que con ello salga el bien, es un ateo (*Gottloser*)”. Fichte, “Über den Grund”, FSW V 185/144. Por otro camino, el dogmático desemboca en el mismo resultado: presentando a Dios como ser trascendente y creador, no obstante le atribuye rasgos antropomórficos (conceptos, personalidad, conciencia); convierte a lo infinito en algo finito, un sujeto con propiedades, y transfiere a este ser los rasgos de su misma subjetividad. Fichte, “Über den Grund”, FSW V 187/145-146. No sólo transpone en Dios lo que sólo encuentra en sí, sino que además lo hace anulando su libertad, es decir, quitándose de encima la responsabilidad de su destino moral. El ateo y el dogmático caen en un excentricismo conveniente, conservador, y que sirve de pretexto de las acciones o inacciones.

²² “Por tanto, niego indudablemente un Dios *sustancial deducido del mundo sensible*. Ahora bien, por esto que niego, me convierto en negador de Dios en general, a pesar de todo lo otro que afirmo sobre el Dios suprasensible y sobre los fundamentos morales de nuestra fe. Pues lo que afirmo para ellos es nada [...]. Ellos permanecen con su entendimiento en el ser sensible, porque mediante el ser sensible se satisface su corazón [...]. Son eudemonistas en la doctrina ética; por tanto, tienen que ser bien dogmáticos en la especulación”, Fichte, *Appellation*, FSW V 216-217/179-180. Y prosigue más abajo: “El fin último de ellos es siempre el goce [...]. Personifican ese destino, y *eso es su Dios*. Su Dios es el dador de todo goce, el repartidor de felicidad...”, 218/180.

²³ Fichte, *Appellation*, FSW V 219/181. El juego de palabras entre “Dios” e “ídolo” proviene de la polémica de Lessing con el pastor protestante y ortodoxo J. M. Goeze, contra el cual publica *Anti-Goeze* (1778). Fichte se

hueso, pluma, anciano u hombre joven con una paloma, o un ser todopoderoso, omnipresente y creador del cielo y la tierra, siempre será un fetiche. “Lo que ellos llaman Dios, para mí es un ídolo. Para mí Dios es un ser completamente libre de toda sensibilidad y de todo agregado empírico”.²⁴

Ahora bien, no se trata solamente de un concepto generado para la autosatisfacción en el goce mundano, sino también de un sutil mecanismo de dominación: “Cuanto más incomprensible sea esta voluntad, tanto más creíble será que sea su voluntad...” –y la pregunta será: ¿quién define cuál es *su* voluntad?– “...porque por esto tanto más se convierte en un Dios inescrutable, es decir, caprichoso, cuyo poder supremo vale más que todo derecho. El cumplimiento de ciertas ceremonias, el recitado de ciertas fórmulas, la creencia en proposiciones incomprensibles, se convierten en medios para ganarse el favor de él”.²⁵ En otras palabras, este tipo de Dios fomenta la idolatría, la alabanza y la adulación sin pausa, aunque los cultores no crean en absoluto lo que dicen; fomenta un seguimiento ciego y mecánico, un agradecimiento insólito (por ejemplo, a raíz del sabor de una fruta), y en última instancia, la justificación de lo existente. Todo lo que ocurre se define a partir de ese Dios inaccesible al cual, no obstante, hay que congraciarse. En vez de tomar la libertad en primera persona, el creyente se torna pasivo, se domestica ante la trascendencia que precisamente conviene para legitimar la sumisión. En tal caso, ya no importa si la fe se desenvuelve auténticamente o no, porque sólo importa la cáscara, la obediencia a lo establecido.

En consecuencia, frente al dogmatismo que escinde a Dios de los seres humanos, o que se desliza hacia la adoración materialista de las cosas, el idealismo propone una fe moral hacia la inmanencia de lo inteligible, que no merma en su condición de trascendente respecto del ser finito (el individuo), sino que lo comprende vitalmente, lo cual modifica de manera radical la concepción de Dios, del hombre, del nosotros entrelazado en la vida, y la relación de lo finito con lo infinito. Este ámbito inteligible e inmanente configura una suerte de panteísmo espiritual afín al romanticismo: “Nuestra filosofía niega la existencia de un Dios sensible [...]; pero para ella el Dios suprasensible es todo en todo (*Alles in Allem*), es aquel que únicamente *es*, y todos los demás espíritus racionales vivimos y

vale del caso como ejemplo de tolerancia, pues según él el mismo pastor estaba de acuerdo en dar a conocer al público las críticas a la religión, lo cual serviría para mantener a las mentes despiertas. Fichte, *Verantwortungsschriften*, FSW V 246-247/201-202. También en *Rückerinnerungen*, FSW V 372/273-274.

²⁴ Fichte, *Appellation*, FSW V 220/181.

²⁵ Fichte, *Appellation*, FSW V 220-221/182.

tejemos en él”.²⁶ Dios es vida, vida que brota y se da, y de la cual somos una expresión, la vida que nos enlaza e interrelaciona, que nos cautiva a querer y pensar, que no nos hace esclavos de un orden establecido, sino libres y dignos conciudadanos.²⁷

IV

En conclusión, en “Sobre el fundamento” Fichte acentúa, contra Forberg, la fe en el destino moral, un destino que no se halla prefijado de antemano sino sujeto a la actividad misma. Este horizonte complementa cada acción y orienta el hacer concreto, la realización de la libertad en cada caso. Coherentemente, un orden inteligible articulado según el deber y la actividad libre no se corresponde en absoluto con un Dios trascendente, creador, etc., que eclipsa y subsume la libertad a un orden mecánico preestablecido. En este caso, el Yo no se pone ni se realiza transformando lo dado, sino que pasa a depender de las cosas y, en última instancia, de la cosa-en-sí que todo lo rige.

En la *Apelación*, Fichte subraya la unidad entre moral y religión como dos aspectos que colaboran en la legitimación de la libertad, en el poder-hacer (y no en la represión e inhibición de la actividad), ofreciendo como contrapunto la superstición dogmática, la adoración materialista intencionalmente pergeñada para la dominación. Salvo las almas piadosas que necesitan lo sensible para relacionarse con Dios, y que no obstante mantienen su condición moral y se determinan según el deber; salvo estas almas sencillas,

²⁶ Fichte, *Appellation*, FSW V 223-224/184. En relación con el vitalismo, Fichte afirma: “[los dogmáticos] dejan completamente a la vista su radical ceguera sobre las cosas espirituales, su total extrañamiento respecto de la vida que proviene de Dios”, 219/181. Y más abajo invoca a Jacobi sintetizando su postura en la siguiente alusión: “*mediante una vida divina se llega internamente a ser Dios*”, 232/189. En *Verantwortungsschriften*, FSW V 269/217, Fichte pide que se lo llame “acosmista”, pero no ateo, y en nota (p. 217, n. 52), Oncina alcaza que en la *Enciclopedia* Hegel utiliza el término en referencia a Spinoza, presuntamente tomándolo de Maimon, para el cual Spinoza no niega a Dios sino al mundo. En otro texto, cargado de ironía y ambigüedad, Fichte afirma lo siguiente: “Mi doctrina era (...) al menos *panteísta*. Para mí *Dios mismo era el orden moral del mundo, y no necesitamos ningún otro Dios*. Ahora bien, *Dios, yo y todos nosotros*, éramos los miembros que construyen este orden moral, y *nuestra relación de unos con otros* (...) era el orden de este mundo. Por consiguiente, o nosotros mismos, o lo que nosotros mismos hacemos todo el día, era Dios; y no hay nada por encima de nosotros mismos que se parezca a un Dios”. *Aus einem Privatschreiben* (*De un escrito privado*, 1800), FSW V 380-381/277. La ambigüedad proviene de que Fichte dice a continuación que, de haber descrito así su posición, comprendería los malentendidos que ha suscitado. Lo cual no significa que lo citado no dé en el centro de su propuesta, sino que ataca directamente la trascendencia. En efecto, poco más abajo insiste con la crítica a la cosificación de Dios y aclara que por “orden” entiende un “orden activo (*ordo ordinans*)” (382/278).

²⁷ Fichte, *Appellation*, FSW V 238-239/193.

la superstición en general se erige como estrategia de unos pocos para justificar un orden de sumisión y obediencia. El dogmatismo sintetiza la posición filosófica de una religión sin moralidad, que se degenera en un culto supersticioso y dominador, mientras que el idealismo articula la fe en Dios, la creencia en un orden inteligible, con el mandato del deber y con la realización de la voluntad en el mundo sensible, en la medida en que la libertad necesita de una certeza, de una confianza o convicción en que aquello que se propone resulta realizable, en que puede cumplir con los fines que se desprenden del mandato del deber.

Por último, la disputa del ateísmo constituye una bisagra no sólo en el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia y en la vida personal de Fichte, sino también en la elucidación de los temas propios de la religión y la fe. Por una parte, se acelera la confrontación con la ortodoxia teísta, que desde el punto de vista filosófico-crítico se excede en la afirmación de la trascendencia y, por ende, incurre en dogmatismo; y, por otra parte, Fichte se encuentra en la necesidad de explicitar su concepción filosófica sobre la religión, y de establecer en su justa medida la delimitación entre lo inmanente y lo trascendente. El orden inteligible no implica un más allá separado, sino que resulta inherente y espiritualmente intrínseco a la acción humana colectiva; a su vez, dada la finitud del ser humano, la individualidad en la que se encarna y concretiza la libertad, ese orden lo trasciende en cuanto que forma parte de él, y no se agota y consume solamente con él. La vida misma trasciende la finitud, pero sin que por ello se escinda en una totalidad independiente. La vida la recibimos, la encontramos, la hacemos, la damos, y finalmente la perdemos, pero nunca solos, ni solamente para cada uno, ni únicamente termina en uno.

Martín Pedro González (FFyL, UBA):

Viajes utópicos y radicalismo reformista. James Burgh y la *construcción* de la mejor forma de gobierno

I. Introducción

Pocas palabras o conceptos han tenido un destino tan variable y polisémico como *utopía*. Surgido como un neologismo lexicológico –es decir, como una nueva palabra creada a partir de una necesidad de denominar algo nuevo– en 1516 por la pluma de Tomás Moro, en su acepción original hacía referencia tanto al título de un libro –*De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*– como a una comunidad ideal que habita en una isla imaginaria y desconocida, supuestamente descubierta por el marinero portugués Rafael Hitlodeo en el libro homónimo. Sin embargo, su significado ha variado sensiblemente a lo largo del tiempo, en función de los intereses de otros autores –que retomaron, de diferentes maneras, algunos de los planteos y ejes argumentales del libro de Moro–, y también de numerosos investigadores de los más diversos campos de estudio.

En la actualidad, el estudio de la utopía se estructura en tres abordajes diferenciados¹. El primero se centra en el estudio del *pensamiento utópico*, denominado también *utopismo*, y entiende a la utopía como una forma de pensamiento que existiría potencial y transhistóricamente en toda la humanidad, una perenne voluntad de soñar con un mundo mejor que, a pesar de que recién adquiere una denominación específica en la obra de Tomás Moro, tomó forma en los primeros pensamientos y escritos del género humano y aún hoy seguiría perdurando. Así, bajo el amplio paradigma del *pensamiento utópico* tendríamos un corpus laxo y disímil, que va desde los mitos de la Edad de Oro, Arcadia, la Atlántida o el Edén, hasta las últimas producciones cinematográficas de ciencia ficción. La segunda perspectiva se centra en el estudio de los *intentos prácticos de fundar comunidades mejoradas*, particularmente sobre el comunitarismo moderno que empieza a desarrollarse con fuerza desde fines del siglo XVIII, de la mano de sectas protestantes como los *shakers* (emigrados británicos que fundaron una veintena de comunidades en los Estados Unidos desde la década de 1770) o los *amish*, los experimentos comunitarios del socialismo utópico inglés y francés (de la mano de Robert Owen y Charles Fourier respectivamente), hasta el hippismo de mediados del siglo XX. La tercera perspectiva,

¹ Para un desarrollo historiográfico y crítico de estas tres perspectivas, recomendamos: Reis, José. “El género de la utopía y el modo del utopismo”, en Avilés, R (ed). *Anatomía de la utopía*. Madrid, Dykinson, 2008; Claeys, Gregory. *Utopía. Historia de una idea*. Madrid, Siruela, 2011; Claeys, Gregory (ed). *The Cambridge Companion to utopian literature*. Cambridge, CUP, 2011

quizá la más fructífera e interesante, estudia las utopías en el marco del desarrollo de un *género literario* específico. Quienes adoptan este enfoque, suponen un punto de partida: la publicación en 1516 de *Utopía* por Tomás Moro, y, a partir de esa obra fundante, caracterizan a los textos utópicos en función de su pertenencia a una tradición narrativa común. Así, estos análisis buscan caracterizar el desarrollo del *género literario utópico*, delimitando su objetivo temático, su estructura formal y su genealogía, así como sus temas, motivos, estructuras figurativas y tópicos más recurrentes.

Si bien nuestra intención no es realizar una crítica historiográfica, lo cierto es que, en términos generales, todos estos enfoques adolecen de una falta de preocupación por la dimensión histórica de las utopías que analizan. En este sentido, consideramos que un análisis centrado en la historización y contextualización de las utopías literarias a partir de recuperar su dimensión pragmático-política puede servir para dar cuenta de dimensiones poco exploradas por los enfoques historiográficos más difundidos.

Es desde esta perspectiva, entonces, que buscamos indagar en una utopía literaria específica, *An account of the Cessares*², publicada en 1764 por James Burgh. Partiendo de situar *An account...* en el marco general de la obra del autor, en este trabajo buscamos indagar en los lenguajes políticos empleados por el autor desde una doble perspectiva. En principio, analizando la dimensión pragmática del texto, a partir de su valoración crítica de la empresa colonial española, así como de las fallidas expectativas que se generaron en Burgh ante la coronación de George III como rey de Gran Bretaña e Irlanda. En segundo lugar, entendiendo esta utopía literaria como un intento de demostrar cuál es la mejor forma de gobierno posible, y cuáles son los fundamentos morales, filosóficos y políticos que hacen posible la existencia de dicho gobierno. De esta manera, buscaremos entender la formulación utópica de un gobierno óptimo realizada por el autor en el marco general de los problemas políticos e ideológicos de la monarquía hannoveriana.

II. James Burgh. De intelectual ilustrado a reformista radical.

Antes de comenzar con el análisis de *An account of the Cessares*, es conveniente señalar algunas cuestiones sobre el carácter de su autor, James Burgh (1714-1775). Nacido en el seno de una extensa familia –tenía diez hermanos– de la comunidad rural escocesa de Madderty, Perthshire, desde muy joven estuvo fuertemente influenciado por su padre, ministro presbiteriano de la parroquia local, e incluso llegó a iniciarse en los estudios

² El nombre completo de la obra es *An Account of the First Settlement, Laws, Form of Government, and Police, of the Cessares, a People in South America: In Nine Letters, From Mr. Vander Neck, one of the Senators of that Nation, to his Friend in Holland. With Notes by the Editor.*

ministeriales en la Saint Andrews University, hasta que su endeble estado de salud lo obligó a abandonar su carrera. Sin embargo, su corta estadía universitaria le permitió entrar en contacto con el fermento intelectual de la Ilustración Escocesa, prosiguiendo sus estudios –particularmente en áreas como economía y educación- de forma individual. A principios de la década de 1740 se trasladó a Londres, donde fundó la Stoke Newington Academy y comenzó a trabajar como maestro en dicha escuela.

Ya establecido en la capital inglesa, comenzó a interesarse cada vez más por la reflexión político-filosófica. Si bien su pensamiento fue modificándose con el tiempo, hay dos elementos constantes en sus consideraciones: la crítica a la corrupción de la nación inglesa –corrupción que generalmente definirá en términos cuasi-republicanos como el producto de la persecución del interés individual y no del bien común- , y la necesidad de una regeneración, *en principio*, moral –aunque, como veremos, *también* política- para superar esa lamentable situación. Su primer escrito, *Britain's Remembrancer: or, The Danger not over* (enero de 1746) –una interpretación de las consecuencias de la rebelión Jacobita del año anterior- alcanzó una popularidad inusitada³, y marcó el inicio de una auspiciosa carrera literaria.

Según Carla Hay⁴, podemos dividir las producciones de James Burgh en dos momentos definidos cronológicamente. El primero comprende a sus primeros escritos (fundamentalmente, *The Dignity of Human Nature* de 1754, *The Art of Speaking* de 1761, y sus artículos publicados en el *General Evening Post*), los cuales planteaban la necesidad de una “regeneración nacional” fundamentada en la defensa de la religión revelada, la educación y el libre comercio, así como una defensa de un gobierno “patriarcalista” en términos de la muy difundida e influyente concepción del vizconde de Bolingbroke. El segundo momento se inicia entre fines de la década de 1750 y principios de 1760, y se caracteriza por una progresiva radicalización de la pluma de Burgh, que se convertirá en uno de los más virulentos exponentes del radicalismo reformista inglés que sentará las bases teórico-ideológicas de la Revolución Norteamericana. Si bien tanto el ensayo *Crito* (1666) como la veintena de cartas publicadas bajo el pseudónimo “Constitutionalist” en el *Gazetteer and New Daily Advertiser* entre julio de 1760 y mayo del siguiente año fueron muy populares, su obra cúlmine *Political Disquisitions* (3 volúmenes publicados entre 1771

³ Las ventas del breve ensayo de Burgh, de menos de cincuenta páginas, se estiman en los 10.000 ejemplares (en un mercado editorial en el que la venta de la mitad de esos ejemplares era considerado un verdadero suceso), con un importante número de reediciones (ocho en Inglaterra y cuatro en América). [Hay, C. H. (1979b). ‘The Making of a Radical: The Case of James Burgh’, *JBS*, 18:90–117, p.93.] Para la tercera edición inglesa, de 1747, el editor advertía que “la gran demanda de más impresiones de este panfleto dan cuenta suficiente de cuán aceptable es para el público” (Burgh, James. *Britain's Remembrancer: or, The Danger not over*. Londres, G. Freer, 1747 (1746)].

⁴ Hay, op. cit.

y 1774) se convirtió en uno de los libros más citados y leídos por los revolucionarios independentistas, “uno de los libros de texto políticos más populares de su era”⁵.

III. Entre la crítica imperial y la búsqueda del gobierno óptimo.

En 1764, Burgh publica su primera –y única- utopía literaria, *An account of the Cessares*. Si bien fue absolutamente ignorada por el público y la crítica en general, esta publicación constituye un punto de inflexión fundamental en la perspectiva crítico-política del autor.

Este quiebre hay que situarlo en el marco de las expectativas que la llegada de George III al trono generaron en Burgh (y en varios escritores del período). Primer monarca de la dinastía Hanover nacido y criado en Inglaterra, la coronación del joven rey parecía auspiciar un período de grandeza inigualable en la historia británica. La prédica bolingbrookeana de la necesidad de un “rey patriota” que pueda situarse por sobre las disputas facciosas fue retomada por Burgh en un manuscrito inédito, *Remarks Historical and Political*. Este texto es el primero centrado específicamente en una temática política, y fue enviado en secreto al rey en agosto de 1762⁶. Si bien en el mismo retoma algunos tópicos que desarrolló anteriormente en sus obras, particularmente en torno a su concepción moral del rey como un *pater familias*, pero aconsejándole que siga un camino virtuoso, “que pueda ver con sus *proprios ojos*, en lugar que con los de *otros*, sosteniendo el gobierno en sus *proprias* manos (...) y que se ponga a la cabeza de su *pueblo* para manejarlo, y suprima los *partidos*”⁷. En este texto, Burgh considera que el monarca debe tener un lugar central en la política, ya que es el único capaz de situarse por sobre las políticas facciosas propuestas por los partidos.

Tan sólo dos años después, cuando publique *An account of the Cessares*, los planteos de Burgh serán radicalmente distintos. Varias circunstancias nos permiten entender este viraje. En principio, lejos de situarse por sobre la política facciosa, George III se sumergió en el juego político británico. Además, y contrariamente a la tradición de los monarcas hanoverianos, que reservaban los cargos más importantes para el sector Whigh, George III se vinculó rápidamente con los sectores Tories, “rompiendo con las convenciones de 46 años de supremacía Hanover”⁸. Por otro lado, durante estos años Burgh pasa a formar

⁵ Goldie, Mark. “The English system of liberty”, en Goldie, Mark y Wolker, Robert. *The Cambridge History of 18th Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, página 49

⁶ Según Carla Hay (*op. cit.* página 101), no consta en los registros históricos que George III haya leído el texto de Burke.

⁷ *Idem*, página 100 (el resaltado es del autor, la traducción es nuestra).

⁸ Colley, Linda. *Britons. Forging the Nation 1707-1837*. London, Yale University Press, 1992, pág.110

parte de del club de los “Honest Whigs”, junto con otros miembros como Richard Price, Benjamin Franklin, Joseph Priestley y William Rose, entre otros. Caracterizado por un compromiso con la ciencia y los principios republicanos, este grupo constituía un ámbito de sociabilidad política fundamental.

Pero, sin lugar a dudas, una de las cuestiones más importantes que tenemos que tener en cuenta para entender la nueva postura de Burgh son las consecuencias que la Guerra de los Siete Años (1755-1763) trajo para la política británica. La aplastante victoria sobre España y Francia trajo numerosos cambios, que afectaron no sólo a la estructura territorial y burocrática del Imperio Británico⁹, sino que plantearon un profundo cuestionamiento moral y político sobre el futuro del imperio. Así, se abrió un horizonte de incertidumbre con respecto a la percepción clásica del imperio inglés, caracterizado y percibido como un imperio comercial¹⁰, frente a la posible amenaza de degenerar en un imperio fundado en la violencia y la fuerza, como el imperio romano o el español. De hecho, en el Prefacio de *An Account*, el autor plantea que “esta publicación no será poco razonable, en un tiempo en el que quizá exista la ocasión de fundar colonias en los extensos territorios, que la Divinidad ha bendecido nuestros esfuerzos en la última y gloriosa guerra, han sido agregados al Imperio Británico”¹¹. Así, Burgh vincula su utopía con los debates en torno a cómo atenuar los posibles cambios que podrían generarse en el sistema de gobierno inglés a partir de la inclusión de los nuevos territorios y poblaciones¹².

*An Account of The Cesares*¹³ está compuesta por nueve cartas – y un Prefacio del supuesto editor- que le escribe un personaje ficticio, Mr. Vander Neck¹⁴ (holandés, senador

⁹ Es interesante recordar que el Imperio Británico previo a la guerra se basaba fundamentalmente en las 13 colonias americana, por lo que existía cierta homogeneidad cultural, religiosa e idiomática. El Imperio posterior a la guerra había sumado más de setenta mil franceses católicos, así como gran parte de las posesiones asiáticas francesas, Quebec, Manila y la Havana.

¹⁰ Colley, *op. cit.*, pág.102; Hay, *op. cit.* pág.94.

¹¹ Burgh, James. “An Account of the First Settlement, Laws, Form of Government, and Police, of the Cessares, a People in South America: In Nine Letters, From Mr. Vander Neck, one of the Senators of that Nation, to his Friend in Holland. With Notes by the Editor”, reeditado en Claeys, Gregory (comp). *Utopias of the British Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (1764), pág.74

¹² Por cuestiones de espacio no podemos desarrollar más esta problemática, pero es interesante resaltar que el temor a los posibles cambios en el sistema político inglés constituyó uno de los tópicos de debate político más importante previos a la revolución americana. Edmund Burke realizó numerosos discursos en torno a estos problemas. Sin ir más lejos, en un periódico de 1770, el editor advertía: “Las riquezas de Asia han sido derramadas sobre nosotros, y trajeron consigo no sólo lujos asiáticos, me temo que también principios de gobiernos de Asia” (citado en Colley, L. *op. cit.* pág.102/3).

¹³ Vale la pena aclarar que “la ciudad de las Césares”, supuestamente habitada por españoles y perdida entre la Patagonia argentina y los Andes chilenos, constituye uno de los más interesantes mitos de la conquista americana. Por obvias cuestiones de espacio dejaremos esta cuestión de lado, pero en otro trabajo nos propondremos retomar el planteo específico de Burgh en relación a otras características y búsquedas (tanto literarias como reales) de esta esquivada ciudad.

¹⁴ Es interesante resaltar el impresionante aparato erudito del autor, apelando a numerosas fuentes documentales durante todo el texto. De hecho, el personaje principal de esta utopía, Mr. Vander Neck, está

de los Césares) a su amigo Mr. Vander Zee (su amigo en Amsterdam). Las mismas fueron enviadas –supuestamente– entre septiembre de 1618 y junio de 1620, en el marco de la Guerra de los Ochenta Años (1567-1659), librada por los rebeldes holandeses contra el dominio español. A lo largo de las cartas el gobernante de los Césares va exponiendo de forma detallada la totalidad de las características de la empresa colonizadora, desde los motivos para viajar y fundar ese nuevo asentamiento, la forma de gobierno que adoptarán, así como también una descripción del país, las leyes, las costumbres, los trabajos, y las formas de vida en los Césares. En el marco de esta descripción, sin embargo, hay dos elementos fundamentales, que hablan claramente del carácter esencialmente político que Burgh pretende darle a esta utopía literaria.

La primera cuestión sobre la que queremos detenernos se vincula con la constante crítica hacia la conquista española. En varias oportunidades retoma a Las Casas, criticando el trato que los españoles tuvieron con las poblaciones indígenas. Además, el motivo original del viaje era escapar de una posible agresión española en Holanda (situación factible en el marco temporal en que se sitúa *An Account*). Sin embargo, es interesante detenernos en el principal mal que Burgh señala en los españoles: su constante agresión a las libertades. De hecho, los habitantes de la ciudad de los Césares tienen prohibido tener intercambios con los españoles, debido a su ambición, avaricia y fanatismo. Si los conquistados españoles supiesen de su existencia los invadirían, “subvirtiéndola nuestra feliz constitución, libertad e independencia, y establecerían la religión Papista con todas sus crueldades entre nosotros”¹⁵. Así, la figura de los españoles adopta un doble carácter: como conquistados enemigos de la libertad y defensores de una religión absolutista y decadente, por un lado, pero también como espejo invertido, ejemplo de un Imperio decadente fundamentado en la violencia en el que el renovado Imperio Británico debe mirarse para no seguir su camino erróneo.

Pero hay una segunda cuestión que consideramos fundamental para entender el carácter pragmático y político de esta utopía literaria. En su primera carta, Vander Neck establece que el objetivo de su viaje será establecer

“una forma de Gobierno, que traiga las más benéficas y saludables consecuencias para todos los individuos (...) que con la ayuda de Dios sea segura de todos los males al otorgarle a ellos la posesión completa de todas las cosas necesarias para la vida, asegurándoles el delicioso disfrute de sus

claramente inspirado en Jacob van Neck (1564-1638), un explorador holandés que viajó a las Indias Orientales (su diario se tradujo al inglés en 1601).

¹⁵ Burgh, James. *Op. cit.* pág.76 (la traducción es nuestra)

libertades civiles y religiosas, bajo el gobierno de leyes fundadas en la justicia, bondad, sabiduría y equidad, y transmitiendo todas estas invalorable bendiciones a la posteridad”¹⁶.

Así, el objetivo fundamental de esta empresa colonizadora no es otro que construir la mejor forma de gobierno. Si bien gran parte de los elementos de su argumentación ya están presentes en la tradición utópica¹⁷, existe en *An Account* un elemento singular, que lo diferencia en gran parte del resto de las utopías del período. Y es que, si bien la búsqueda de construir un ordenamiento social sin conflictos es un elemento presente en muchas utopías literarias¹⁸, en la utopía de James Burgh esta exploración adquiere un carácter esencialmente político. Si bien existe una clara preocupación por generar una distribución igualitaria de la propiedad, para así crear una sociedad en la que no existan diferencias entre ricos y pobres, la clave para alcanzar la felicidad en la sociedad de los Césares residirá en que su forma de gobierno, leyes e instituciones están fundadas en la sabiduría y la justicia.

¿Y cuál será la mejor forma de gobierno para Mr. Vander Neck? Las cartas tercera y cuarta dan cuenta de esta cuestión a partir de dos argumentos. En primer lugar, y retomando el clásico tópico de “la teoría de las formas de gobierno”, el autor plantea a partir de numerosos ejemplos históricos que todos los gobiernos (democracia, aristocracia y monarquía) son corruptibles debido a las ansias de poder de los gobernantes. Sin embargo, considera que la monarquía sería la mejor forma de gobierno, “si los reyes poseyeran siempre las dos habilidades propias de su rango, la benevolencia de su corazón, y hacer de la búsqueda del bien de sus súbditos la única y última misión de su administración”¹⁹. El principal problema de la monarquía es que todos los ejemplos históricos demuestran que en última instancia los monarcas fundamentan su poder en una decisión arbitraria.

En segundo lugar, el éxito de la forma de gobierno establecida en los Césares se debe a que es una forma mixta: combina la promoción del bien común con fuertes limitaciones a la posibilidad de disenso, y además tiene una estructura institucional equilibrada. Para Vander Neck,

¹⁶ Idem, pág.77

¹⁷ Por ejemplo, uno de los tópicos clásicos de Utopía (1516) de Tomás Moro es la distribución de la riqueza como fuente de diferenciación social, retomada por Burgh al plantear que “nadie podrá poseer más tierra que la necesaria para atender todos los propósitos útiles, y reservar el resto a sus descendientes” (Idem, pág.80).

¹⁸ De hecho, algunos autores consideran que las utopías no son más que meros proyectos de control social absoluto (Reis, *op. Cit.*, pág. 51). Es nuestra intención oponernos a esta caracterización simplista.

¹⁹ Burgh, *op. Cit.* Pág.88

“mediante la forma mixta que hemos establecido, nos hemos cerciorado de asegurar nuestros derechos y libertades, para preservar el debido balance, y mantener un medio feliz entre la tiranía de los monarcas arbitrarios, las facciones de la aristocracia, y la anarquía, licenciosidad y salvajes tumultos de una democracia”²⁰.

Este gobierno mixto estará centrado en la elección de los ciudadanos de senadores quienes, en conjunto con un gobernador, tendrán el poder legislativo. El gobernador, además, ostentará la prerrogativa del poder ejecutivo. Si bien para la clásica formulación polibiana de las formas de gobierno falta un cargo que refleje al poder democrático, para Burgh las limitaciones a los cargos elegidos estarán dadas por las numerosas leyes de los Césares. De hecho, la descripción de este corpus legislativo ocupará gran parte del texto, reservando solamente las últimas cartas para describir a la sociedad y a los habitantes de la ciudad.

En definitiva, para Vander Neck la singularidad de la colonia de los Césares reside precisamente en que su forma de gobierno promueve el bien común y la libertad, “los mejores principios”²¹ que previenen la opresión, la disidencia y la anarquía. En el marco de los debates posteriores a la guerra de los siete años, plantear que una colonia deba fundarse en un gobierno equilibrado y que promueva el bien común constituía, sin lugar a dudas, una toma de posición política sobre el destino del renovado Imperio Británico.

IV. Conclusión

En este trabajo nos propusimos indagar cómo las utopías literarias, lejos de ser meros relatos fantásticos sobre tierras imaginadas, pueden servir para criticar el orden social y político vigente. Creemos que, en el caso particular de *An Account of the Cessares*, esta potencialidad crítico-política de la literatura utópica le permite a James Burgh abordar, caracterizar y posicionarse frente a los problemas más acuciantes del momento.

Si bien la búsqueda y definición del gobierno óptimo constituye un tópico clásico en la historia de las ideas políticas, creemos que el particular contexto político e ideológico en el que escribe Burgh, su búsqueda de un gobierno óptimo va mucho más allá de un mero interés teórico. Así, tanto la crítica de Burgh a las monarquías por su carácter arbitrario,

²⁰ Idem, pág.88

²¹ Idem, pág.96

como su ácida descripción del dominio colonial español, están pensados para advertirle tanto al nuevo monarca Hannover como a la opinión pública inglesa de los males que parecen avecinarse sobre el orden político inglés.

Bibliografía

- Baylin, Bernard. *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*. Buenos Aires, Paidós, 1972 (1967)
- Burgh, James. “An Account of the First Settlement, Laws, Form of Government, and Police, of the Cessares, a People in South America: In Nine Letters, From Mr. Vander Neck, one of the Senators of that Nation, to his Friend in *Holland*. With Notes by the Editor”, reeditado en Claeyes, Gregory (comp). *Utopias of the British Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (1764), pp. 72 a 136
- Burgh, James. *Britain’s Remembrancer: or, The Danger not over*. Londres, G. Freer, 1747 (1746)
- Claeys, Gregory (ed). *The Cambridge Companion to utopian literature*. Cambridge, CUP, 2011
- Claeys, Gregory. *Utopia. Historia de una idea*. Madrid, Siruela, 2011.
- Colley, Linda. *Britons. Forging the Nation 1707-1837*. Londo, Yale University Press, 1992
- Goldie, Mark y Wolker, Robert. *The Cambridge History of 18th Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge, Cambridge University Press, 2008
- Hay, C. H. (1979b). ‘The Making of a Radical: The Case of James Burgh’, *JBS*, 18:90–117.
- Hay, Carla. *James Burgh, Spokesman for Reform in Hanoverian England*. Washington, University Press of América, 1979.
- Reis, José. “El género de la utopía y el modo del utopismo”, en Avilés, R (ed). *Anatomía de la utopía*. Madrid, Dykinson, 2008

Patricio González Sidders (UBA-CONICET):

¿Enfermos o impostores? Dos formas de entender la superstición en la obra de John Trenchard

La necesidad de explicar el surgimiento de la superstición o, en general, de la falsa religión, es una de las características centrales del pensamiento deísta inglés de principios del siglo XVIII. Esta explicación, en la mayoría de los casos, tomaba la forma de una historia. Es así que en esta época se publica una gran cantidad de historias de la religión o textos que analizaban la génesis histórica de ciertos dogmas religiosos. Ejemplos de esta literatura son las *Letters to Serena* de John Toland, la *History of religion written by a person of quality* de Sir Robert Howard y la *Natural history of superstition*, de John Trenchard. Algunas décadas más tarde, ya apaciguada en gran parte la disputa acerca del deísmo, David Hume escribirá su *Natural history of religion*.

El objetivo de este trabajo es exponer la tensión que se da entre dos explicaciones acerca del origen de la superstición, una de tipo naturalista y otra que podríamos llamar “conspirativa”. La obra de John Trenchard es interesante en este sentido ya que, al mismo tiempo en que, en *The natural history of superstition*¹, explica el origen de la superstición utilizando conceptos provenientes de la medicina y física de su tiempo, en otros de sus escritos, a saber aquellos publicados en *The Independent Whig*, la explicación es distinta: la superstición es el producto de la *Priestcraft*, la astucia o arte clerical. Entendida de este modo, deja de ser un producto, por así decirlo, natural (en el sentido en que surge necesariamente de nuestra naturaleza física o mental) y pasa a ser un dispositivo político creado intencionalmente por los sacerdotes con el fin de obtener riquezas y poder.

Mi objetivo es mostrar que la explicación naturalista no se ajusta al modelo de crítica al clero que deístas radicales como Trenchard utilizaban. La interpretación naturalista lleva, en último término, a quitar la responsabilidad al clero por las corrupciones de la religión y la retrotrae a la naturaleza humana. A su vez, si la superstición se considera algo propio del humano, su remoción se torna imposible. La explicación conspirativa posibilitaba esto último, en tanto la desarticulación del clero como organización política llevaría a la desaparición de la falsa religión.

¹ Trenchard, J., “The Natural History of Superstition”, incluido en Trenchard, J., y Gordon, T., *A collection of tracts*, Londres, 1751, pp.378-403. Citado en adelante como “HNS”.

El objetivo de esta sección es analizar dos textos de Trenchard: el primero, *The natural history of superstition*, publicado en 1709 como un tratado independiente y el segundo “*Priestly Empire founded on the Weaknesses of Human Nature*”², publicado en 1721 en el periódico *The Independent Whig*.

La HNS comienza con un tópico conocido del deísmo: la imagen del universo ordenado newtoniano, una “máquina vasta” que actúa conforme a las leyes de la Providencia divina. Como un componente de este universo, el hombre está sujeto necesariamente a sus leyes. El funcionamiento de su cuerpo sigue las leyes de la física y, en este sentido, es idéntico al del animal. Pero los hombres, están “diseñados para usos más nobles” que los animales pues,

“evidentemente tienen concepciones más amplias y extensas, no sólo del sistema del universo regular y ordinario, que los llevan a su gran creador, sino que también de ellas infieren el deber y la obediencia que le corresponde a Aquel, y la justicia, compasión, amor y asistencia que se deben unos a otros” (HNS,p380)

Los hombres, por medio de sus facultades naturales, pueden acceder a un conocimiento metafísico, la existencia de Dios como creador del mundo; a un conocimiento religioso, el de los deberes que Dios les exige y, en último lugar, a un conocimiento de tipo moral, el de los deberes para con sus semejantes. Esto constituye la totalidad de la religión natural³. El acceso a ésta implica la perfección de las “facultades superiores” del hombre lo que, para Trenchard, es la razón. El verdadero conocimiento del orden del mundo (que incluye los tres aspectos antes mencionados), entonces, es la religión natural⁴.

Ahora bien, si el hombre tuviera efectivamente este conocimiento perfecto y, por lo tanto, practicara la religión natural, Trenchard nunca hubiera escrito una palabra de este texto. Es por esta razón que la HNS prosigue con otro lugar común de la literatura deísta: la religión natural se corrompió por alguna razón y el presente está plagado de tinieblas, la

² Publicado el 11 de Enero de 1721 en *The Independent Whig*.

³ Esta concepción acerca de la religión natural es sostenida por gran parte del deísmo ingles. Quizás su expresión más acabada se encuentre en *Christianity as old as the creation* de Matthew Tindal publicado en 1730. Ver Spurr,J., “Rational religion in restoration England”, *Journal of the history of ideas*, Vol.49, n°4, Oct-Dic.1988, pp.563-585 y Stromberg,R., *Religious liberalism in eighteenth century Britain*, Oxford university press, Londres, 1954, especialmente pp.52-87.

⁴ “...nunca seríamos capaces de obtener conocimiento verdadero, y mucho menos religión verdadera, que es la perfección del primero.” HNS,p.380.

religión devino superstición y ya no es conocimiento sino ignorancia. Es en este punto donde comienza la búsqueda de causas históricas para esta corrupción y se abren las dos posibilidades que antes mencioné. Es claro el camino que toma Trenchard en HNS:

“las fábulas de los paganos, el Corán de Mahoma, las burdas e impías falsificaciones de los papistas y los fraudes y locuras de algunos que se hacen llamar protestantes, han prevalecido sobre el cristianismo genuino [...], lo que no pudo haber pasado en todas las épocas **a menos que algo innato en nuestra constitución** nos haga fácilmente susceptibles a impresiones erróneas, al pánico y propensos a la superstición y el error”
(HNS,p.380, el resaltado es propio).

Los principios de la superstición, entonces, no están en una cierta organización política, sino en los hombres mismos⁵. La explicación del surgimiento de la superstición ocupa casi todo el cuerpo de la HNS. El primer componente de esta explicación es la “ignorancia de causas”, que se presenta como un estado sino imposible, al menos muy incomodo de mantener para los hombres. Estos tienen una propensión a buscar su propia felicidad y, por lo tanto, a evitar aquello que les cause algún daño. Esto los lleva a buscar las causas de aquello que genera tanto placer como dolor. Pero aquí se presenta un problema, ya que las facultades naturales del hombre no le permiten tener un conocimiento adecuado de las causas de todas las cosas que lo afectan. No sólo sus sentidos son falibles y está sujeto a pasiones que dificultan la búsqueda racional de causas, sino que el hombre se ve afectado por los “efluvios y las partículas diminutas” de una infinidad de cuerpos, lo que torna casi imposible la identificación de una causa particular para un fenómeno determinado. Como resultado de todo esto el hombre se encuentra en una posición equívoca:

“debemos abandonar por completo la investigación [acerca de las causas], o sustituímos éstas por algo que nos sugieren nuestra imaginación o prejuicios, o tomamos la palabra de otros, a los que consideramos más sabios que nosotros y que no creemos que tienen la intención de engañarnos” (HNS.p.381)

⁵ A pesar de que Trenchard señala poco después que las causas que busca son corporales, el conjunto de factores que terminan generando la superstición no son únicamente de este tipo.

Como vimos anteriormente, la primera opción debe ser desechada ya que el hombre no puede dejar de lado la investigación de las causas. Las dos restantes van a ser centrales en el desarrollo del texto: la primera corresponde al **origen** de la superstición, el reemplazo de las causas reales por prejuicios o creaciones propias de nuestra imaginación; la segunda, habilita un tipo de **propagación** de la superstición.

Ahora bien ¿cuáles son esos productos de la imaginación con los que se reemplaza la investigación de la causa real? Trenchard nota otra propensión en la naturaleza humana, ahora en referencia a la asignación de causas:

“la humanidad en su ignorancia de causas, ha estado siempre propensa a creer que hay una preferencia especial de Dios o un poder sobrenatural en todo lo que es inusualmente grande o vehemente.” (HNS p.400)

Teniendo esto en cuenta, podemos ver que los hombres tienen una tendencia a asignar causas sobrenaturales, pero no a todos los fenómenos, sino sólo a aquellos que los impresionan especialmente. Esto no se limita a los fenómenos naturales sino que también se aplica a los heroes, grandes legisladores (en tanto sus virtudes no pueden ser explicadas de otra manera) y, en especial, a las propias pasiones cuando éstas surgen con una gran vehemencia y sin una causa aparente.

Con el fin de demostrar que todas las pasiones se derivan necesariamente de la constitución y dinámica de nuestro cuerpo (y no por una acción particular de la divinidad), Trenchard da un largo *excursus* acerca de la teoría de los cuatro humores y cómo sus diversas combinaciones generan diversos caracteres. No voy a profundizar en esto, pero es necesario tener en cuenta las conclusiones a las que arriba. Todas las pasiones y arrebatos que podemos experimentar son producto de la interacción entre nuestra propia complejión (colérica, flemática, sanguínea o melancólica) y la infinita variedad de efluvios generados por los cuerpos externos. De este modo, aunque no se pueda explicar exhaustivamente el surgimiento de cada pasión, Trenchard está seguro de que toda la variedad de la emotividad humana puede ser explicada en términos físicos⁶, es decir, sin necesidad de la intervención extraordinaria de causas sobrenaturales. De esta forma se

⁶ “...our Passions are the mechanical and necessary Effects of the Complexion, Constitution, and Distempers of our Bodies, which take their Rise and receive constant Alteration from the Accidents of Diet, Climate, Air, Education, Physic, Exercise, and the perpetual Actions of external Objects encompassing us on every side.” (HNS, p.394)

explica la “inspiración” de los entusiastas⁷: una abundancia de humor melancólico lleva a “un tipo de ebriedad natural” (HNS,p.401) que, a su vez, lleva a confundir las ocurrencias de la propia mente por una inspiración divina. Así, en su locura, el melancólico se considera un profeta, un individuo que posee un contacto directo con la divinidad, cuando, en realidad, solamente es un hombre enfermo y su enfermedad lo lleva a una exacerbación de la propensión de considerar como sobrenatural todo lo que lo sorprende o parece extraordinario.

Pero si el entusiasta, el inspirado, es un enfermo ¿cómo se propagan con tanto éxito sus doctrinas en la sociedad? La respuesta, nuevamente, es física/fisiológica: hay una transmisión mecánica de las pasiones del entusiasta junto con sus doctrinas. En primer lugar, se da una intoxicación en el cerebro del entusiasta, lo que lo lleva, como vimos, a la generación de una doctrina fantástica; en segundo lugar, se transmiten esas pasiones y doctrinas como lo hace una enfermedad. Trenchard lo compara con la mordida de un perro rabioso: cada uno de los que escuchan o están cerca de él, si tienen una cierta afinidad de tipo corporal, se convierten en focos de transmisión de esa enfermedad. El creador de la superstición se engaña a sí mismo y luego engaña a otros que, a su vez, siguen propagando inconscientemente el engaño.

Esta dinámica de la transmisión, como en el caso de la enfermedad, deja afuera a ciertos individuos “inmunizados” contra ella:

“algunos hombres de buen sentido no dejan de considerar que están ante un truco y que hay una confederación de bribones (confederate knavery) con un fin peligroso, cuando [en verdad] son tan naturales como los arrebatos, las apoplejías, los [ataques] de epilepsia o la histeria (fits of the Mother)”

(HNS,p.390)

Este pasaje es central para nuestro trabajo: los hombres “de buen sentido” no están sujetos al influjo del entusiasta, pero eso no implica que comprendan correctamente las causas del fenómeno. La interpretación inmediata que hacen de él es la de una conspiración: el entusiasta es un impostor, sus doctrinas son una farsa con una finalidad política; sus seguidores cercanos son co-conspiradores y los que creen en ellos son inocentes engañados de una u otra forma. Así, estos “hombres de buen sentido” postulan

⁷ El entusiasmo religioso no parece diferenciarse demasiado de la superstición en el caso de Trenchard; es más, esta última parece ser una denominación general que abarca todo lo que se aleja de la religión verdadera y racional.

una agencia política consciente donde no la hay, una conspiración donde sólo hay locura colectiva.

Esto no quiere decir que en la HNS se elimine por completo la figura del sacerdote impostor, conspirador y versado en las artes del fraude clerical, sino que ésta queda opacada por la del supersticioso carismático que cree fervientemente en lo que pregona. Si queda algún lugar para el conspirador (fuera de la confusión del hombre racional) es junto al entusiasta: en la multitud de los que creen él simula hacerlo con la intención de obtener algún tipo de ganancia. A su vez, éstos clérigos serán los que perpetuen las doctrinas fantásticas de los entusiastas en el tiempo, luego de que el fervor inicial se apague. Pero en este texto juegan un papel secundario, dependiente siempre de aquel que cree sinceramente las fantasías supersticiosas.

Pasemos ahora a analizar brevemente el segundo de los textos que antes nombré: “Priestly Empire founded on the Weaknesses of Human Nature”⁸. Este texto aparece publicado en 1721 en el periódico *The independent Whig*, fundado por Trenchard y Gordon en 1720. Este diario tenía como objetivo manifiesto criticar la “Priestcraft”, las estrategias utilizadas a través de la historia por los sacerdotes para obtener poder por medio de la religión. Los representantes por antonomasia de ésta eran los sacerdotes católicos, ocupados en propagar la superstición y los misterios para volverse indispensables como intermediarios entre los creyentes y Dios. Pero, habiendo pasado más de 30 años de la revolución gloriosa y considerando el descrédito en el que se veían sumidos los católicos ingleses en ese momento, es evidente que ellos no eran el blanco real de la crítica, sino la rama más ritualista y conservadora del anglicanismo, el “high-church party”, relacionado políticamente con el partido Tory⁹. Por esto, la constante crítica a la *priestcraft* de los católicos es realmente una crítica a la rama más ortodoxa e intolerante del anglicanismo inglés. El artículo “Design of this paper” que abre el primer número del periódico muestra con claridad lo anterior:

“mostraré en el transcurso de estos artículos los infinitos males traídos a la humanidad, en todas las épocas, por el orgullo y la impostura de los sacerdotes corruptos. Mostraré qué Babel construyeron sobre el fundamento de Cristo y sus Apóstoles, a los que se les hizo adoptar doctrinas que nunca enseñaron y aceptar un poder al que siempre se

⁸ Citado como “*Priestly*” en adelante.

⁹ Ver Goldie, M., “Priestcraft and the birth of Whiggism” en Phillipson, N y Skinner, Q. (eds) *Political discourse in early modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 209-231.

negaron. Mostraré a través de qué técnicas e intrigas pasaron de vivir de la caridad del pueblo a ser los jefes de la humanidad, y cómo, al pretender administrar el *otro mundo*, realmente usurparon y gobernaron *este*.”¹⁰

En principio podemos ver una gran diferencia con la HNS: el énfasis no está puesto en la debilidad propia de la naturaleza humana sino en la voluntad de un conjunto de hombres que, por diversos medios, transformaron la religión en superstición para satisfacer sus propios fines. Podríamos decir que ahora estamos en un terreno más conocido para el deísmo inglés: la consideración de los sacerdotes como una clase aparte de hombres, presentes en todas las religiones de la historia desde el antiguo Egipto hasta la Inglaterra del siglo XVIII.

Si en HNS vimos que los sacerdotes conspiradores quedaban en un segundo plano, en *Priestly* son los protagonistas. El texto comienza mostrando cómo todos los animales poseen una cierta “debilidad innata o imbecilidad originaria”, que los hace presa fácil de otros animales. Al aplicar este principio a los humanos, Trenchard dice que su debilidad es la superstición, “un miedo intrínseco a seres invisibles y desconocidos” (*Priestly*, p.210). Como vimos anteriormente, en HNS se desarrolla ampliamente esta debilidad intrínseca y ese análisis no implica necesariamente la postulación de una conspiración sacerdotal que sostenga esa falsa religión, pues la transmisión de ésta puede ser exclusivamente física. Pero en este escrito hay un pasaje inmediato de la debilidad de la naturaleza humana a la astucia de los sacerdotes:

“Quien pueda encontrar el secreto de acceder a esta debilidad e imbecilidad nativa de la humanidad, puede gobernarlos y dirigirlos como guste. Y en esto ha consistido la gran habilidad y éxito de los astutos (crafty) sacerdotes en todas las épocas” (*Priestly*, p.214)

Es claro un cambio de énfasis en relación con HNS: aquellos que crean la superstición no son hombres confundidos por algún tipo de “ebriedad natural” o enfermedad, hombres que, a su vez, creen fervientemente en lo que predicán, sino los sacerdotes que poseen un conocimiento acerca de la debilidad humana y la explotan para sus propios fines.

¹⁰ Gordon, T y Trenchard, J., “Design of this paper”, en *The Independent Whig*, Londres, 27 de Enero de 1720.

Luego de haber expuesto brevemente las dos explicaciones que da Trenchard al fenómeno de la superstición, resta analizar las tensiones que tienen entre sí.

Si la explicación dada al fenómeno de la superstición consiste en mostrarla como un fenómeno natural que resulta de la peculiar constitución de, por un lado, los que la crean y por otro, los que creen en ella, entonces se debilita, en cierto sentido, el anticlericalismo de la crítica. Es verdad que la interpretación naturalista sigue mostrando a los sacerdotes o, en un sentido más amplio, a los religiosos como los únicos responsables de la superstición pero, a su vez, muestra que éstos no son moralmente malos, dedicados únicamente a obtener ganancias por medio de la impostura y el fraude sino que, sencillamente, son enfermos. Sus pasiones no les permiten hacer otra cosa: en ellos la propensión natural del hombre a creer que hay algo sobrenatural en lo inexplicable se activa con una frecuencia inusitada por la peculiar vehemencia de sus pasiones. Este es el caso de los que crean aquello que debe ser creído por los otros (ya sea una profecía, un ritual, un código moral o una norma de cualquier otro tipo)¹¹. Pero también ocurre lo mismo con aquellos que siguen los dictados de estos “entusiastas”: la propensión a la credulidad sumada al miedo genera una obediencia y una creencia implícita en todo lo que se les presenta como “divino” por parte de los supuestos “inspirados” que, como vimos, sólo son “exaltados”. Una consecuencia clara de este acercamiento, no muy deseada por los deístas de principios del XVIII, es que, en cierto sentido, se diluía la acusación de ambiciosos o conspiradores a los sacerdotes: si actuaban así por principios naturales, entonces, no podían dejar de hacerlo de esa manera, esto es, no hay en los sacerdotes una intención consciente de conspirar contra los creyentes generando creencias falsas para beneficio propio, sino que ellos mismos creen en lo que propagan. Así, la crítica se aleja del plano moral y, en cierto sentido, se acerca al natural: la causa de la superstición, al ser un desarreglo pasional (corporal), requeriría una solución del mismo tipo. Esto es, la superstición es una enfermedad que sólo podría ser extirpada por medios medicinales: un cambio de dieta, de costumbres, de clima, etc.

En mi opinión lo que gana la interpretación conspirativa sobre la otra, a saber, ser un instrumento de crítica política, lo pierde por su implausibilidad. Aceptar esta interpretación implica postular la existencia de una conspiración de la que son miembros todos los sacerdotes de la iglesia. Cada párroco es un impostor, no hay genuinos

¹¹ Hay que resaltar que es una creación que, para ser efectiva, debe borrar el acto de creación: el entusiasta no se reconoce a sí mismo como un creador, sino como un profeta, un instrumento de la voluntad divina.

sacerdotes sino que son oportunistas que, por medio de ciertas técnicas, implantan y sostienen creencias falsas en el pueblo para sostener su poder y obtener ganancias. A su vez implica que todas las doctrinas, rituales y prácticas que estén por fuera de los artículos fundamentales que cada deísta considera necesarios, fueron ideadas por los sacerdotes como instrumentos de dominación del pueblo, un pueblo que, a su vez, es absolutamente ingenuo y nunca puede descubrir el engaño. Berkeley, en el quinto diálogo del *Alciphron*, se burla de este tipo de reconstrucciones históricas: “¿Es imposible que un hombre sea un cristiano sin ser un esclavo, o que alguien sea un clérigo sin tener los principios de un inquisidor?”¹² y unas páginas más adelante:

“Reconozco que los hombres dedicados a la divinidad [...] quedan perplejos en disputas inútiles y parece que van a seguir en ese estado mientras dure el mundo, pero ¿por qué todas las debilidades del hombre y los errores de los clérigos deben ser atribuidos a un propósito malvado?” (*Alciphron*, p.214)

Considero que Trenchard reconocía claramente la debilidad de esta interpretación, es más, como vimos, en HNS la describe como la reacción de un hombre “de buen sentido” ante el espectáculo del fanatismo religioso. Pero en mi opinión, al mismo tiempo en que reconoce su falsedad, no puede dejar de reconocer la influencia que tiene la crítica anticlericalista en estos hombres de buen sentido. Así, en la arena política, el mismo Trenchard termina utilizando la estrategia que deplora en los clérigos conspiradores: propagar una doctrina que se sabe falsa pero influyente con el fin de obtener un beneficio.

¹² Berkeley, G., *Alciphron*, Londres, Thomas Nelson & Sons, 1964, p.209. El *Alciphron* de Berkeley tiene como una de sus motivaciones responder a los artículos publicados por Trenchard y Gordon en *The independent Whig*. Unas líneas después del pasaje citado Berkeley dice: “But, having laid the fury and folly of the ambitious prelate, is it not time to look about and spy whether, on the other hand, some evil may not possibly accrue to the State from the overflowing zeal of an Independent Whig?” (p.209-210).

Introducción

La Modernidad filosófica, cuya paternidad se atribuye habitualmente a Descartes, tiene asimismo la obra de Kant como punto de inflexión, no sólo de esa época quizá, sino de la totalidad de la Historia de la Filosofía. La presentación intuitiva que hace Descartes de ésta mediante el *cogito* y luego, el desarrollo conceptual kantiano de la *apercepción*, suponen su irrupción en la filosofía, que Kant mismo denominó *revolución copernicana*, en tanto conllevaba cambiar el eje de análisis filosófico, desplazándolo desde lo objetivo hacia el sujeto mismo, que emergía como una categoría heterogénea. El sujeto autoconsciente se revela como la condición epistémica transcendental en franca contraposición con la concepción teísta, en la que existencia y conocimiento dependen en última instancia de la asistencia divina. Sin embargo, es esa misma heterogeneidad entre lo subjetivo y lo objetivo aquello que inviabiliza el proyecto cartesiano de secularización de la filosofía, o al menos, de sus partes fundamentales. En efecto, Descartes no logra superar el abismo generado por la emergencia de la autoconciencia en su faceta ideal, contrapuesta con la realidad –cuestionable o no- de lo objetivo. Por tanto, sólo luego de apuntar la finitud pensante en la infinitud –al ser humano en Dios-, será posible sellar el abismo entre lo ideal-pensante y lo real-material gracias a una suerte de *Deus ex Machina* epistémico por el cual la funcionalidad del conocimiento humano se asienta en la *garantía epistémica* ejercida por Dios.

De este modo el cartesianismo se revela incapaz para transformar la matriz metafilosófica imperante –de carácter teocéntrica- al carecer de la fineza conceptual necesaria para diseñar una nueva matriz consistentemente antropocéntrica. Sin embargo, los rasgos de inmediatez del *cogito*, su vivencia por así decirlo, sirven como el basamento para presentar la emergencia de la autoconciencia. La finalidad de este trabajo es poner de manifiesto dos líneas metafilosóficas contrapuestas en la obra cartesiana, para poner sobre el tapete el giro revolucionario presente en la obra cartesiana, así también como sus limitaciones fácticas e históricas.

Descartes, el *cogito* como emergencia de la subjetividad autoconsciente

La historia de la filosofía, en tanto narración, supone algunos puntos que como axiomas sirven para brindarle cierta inteligibilidad. Así, el relato escolar-académico posiciona a Descartes como Padre de la Modernidad filosófica, punto que no se pretende discutir en el presente trabajo, sino que por el contrario, se explicitará el sentido de esta afirmación. El advenimiento de la modernidad se comprende históricamente como punto de quiebre del período anterior, el de la Edad Media, el cual más allá de sus diferentes matices está dominada por una concepción teocéntrica, en el que Dios como *ens perfectissimum* y por tanto *realissimum*, se configura como simultáneamente como punto de partida y de llegada del ser y el conocer, como el alfa y el omega de la reflexión humana. Por el contrario, la edad moderna vendrá a presentar a Dios no ya como absoluto ubicuo, ya que el advenimiento de la subjetividad autoconsciente y autofundante vendrá a desplazar a Dios del lugar central en la filosofía, situándolo empero como un *horizonte* de verdad y de existencia. El racionalismo cartesiano reemplaza la revelación divina como punto de partida en el orden del conocimiento, asegurando la autonomía de la razón humana al posicionar entonces el ser humano mismo en esa centralidad en la que se encontraba el ente supremo. En la obra cartesiana *Discurso del método*, eminentemente autobiográfica, encontramos la preocupación cartesiana no tanto por los “libros antiguos” (sean divinos o seculares) sino por el desarrollo de la “razón natural”. La fe y la autoridad ceden en este contexto, a la duda en la que se encuentra sumergido el sujeto y del mismo modo, a sus facultades de conocimiento.

La *duda metódica* cartesiana -de carácter *hiperbólico*- se dirige al conocimiento heredado, a la tradición, buscando por el contrario establecer conocimiento desde el sujeto mismo, concebido no ya como mero receptor de conocimiento sino como productor de éste, en función de sus facultades inherentes; en breve, se busca reemplazar *dogma* por *facta*, lo dado por lo hecho, por lo producido por la “luz natural” de la razón, aquella facultad repartida por igual entre los seres humanos que posibilita juzgar y discernir lo verdadero de lo falso. En la odisea escéptica que Descartes emprende, suspende el juicio de toda proposición que no pueda establecer como verdadera más allá de toda duda. No es necesario en el presente trabajo recordar el tránsito *in crescendo* del momento escéptico, sino que preferimos centrarnos -por cuestiones de interés y extensión- directamente en dos puntos, a saber, el *móvil escéptico* y su *cenit*. En relación al primero cabe decir que Descartes postula la problemática existencia de un *genio maligno* que cuyos esfuerzos se orientan a conducir al sujeto reflexionante hacia el error, al punto que le hace figurar la existencia de un mundo y en éste, de un cuerpo, que él mismo posee. Mediante este artilugio se pone la materialidad del mundo externo entre paréntesis -por su posible

inexistencia- así también como la propia existencia como cuerpo físico, biológico, como cotidianamente nos representamos, por pertenecer a ese mismo mundo externo y material. Así llega la duda escéptica a su momento culmine, su *cenit*, en el que Descartes llega a preguntarse si su propia existencia será también producto de este genio maligno que se empeña en confundirlo. Será allí que adviene su “primera verdad” el punto arquimídeo que le permitirá fundar su pensamiento:

Hay cierto impostor muy poderoso y astuto que utiliza su industria en engañarme; luego si me engaña no hay duda de que existo: engáñeme cuanto quiera, que nunca ha de lograr que yo no sea nada, mientras yo piense que soy algo. De manera que después de haberlo pensado bien y de haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que acabar declarando que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo.¹

El propio error supone un acto de conocimiento -si bien fallido- y por tanto, la dirección de la atención sobre este punto permite intuir la propia existencia. Dicho de otro modo, al poner su propia existencia en duda, no hace más que asegurarla, en tanto realizar la acción de duda, o de modo más general de *pensar* (en el sentido de poseer una representación de cualquier tipo). Es por esto que el *dictum* “cogito ergo sum” no debe comprenderse literalmente, como una deducción de *sum* a partir de *cogito*, sino más bien como el mismo Descartes señala -así también como lo hacen Kant o Hintikka- como expresión de una *performance* por la cual el sujeto se revela a sí mismo como *cogito*, como pensamiento, es decir, cabría reemplazarla por la fórmula “cogitans sum”, *existo pensando*². Dejemos de lado, nuevamente por cuestiones metodológicas, el problema de la reificación del sujeto o del pensamiento; analicemos el *cogito* solamente en su momento fundacional, como emergencia de la subjetividad autoconsciente, como el momento en el que el sujeto toma conciencia de sí mismo, en su rol de pensante y por tanto, de existencia previa frente a los objetos representados.

¹ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Segunda Meditación, pág. 20.

² En efecto, la desafortunada expresión deductiva que utiliza a menudo Descartes para el *cogito* ha sido fuente de críticas, entre la que se encuentra la de Immanuel Kant, que sugiere el mentado “cogitans sum” para reemplazar al *dictum* “cogito, ergo sum”. Sin embargo, Descartes mismo se encarga de aclarar esta cuestión, haciendo hincapié en que el *cogito* no se trata de una deducción o inferencia alguna. De hecho, él mismo utiliza en un pasaje una expresión similar a la reformulación kantiana, “ego cogitans existo”. Cfr. Hintikka (1962), pág 5.

En ese momento la propia existencia del sujeto es definida como “algo que piensa”, permaneciendo ese “algo” como una incógnita a despejar. En las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes evita precipitarse acerca de esta cuestión, dejando irresuelta la pregunta acerca de si uno mismo, como sujeto pensante, existe como una substancia realmente distinta de la *res extensa* o materia, o si por el contrario, se trata de una distinción ideal, es decir, propia de la representación que el ser pensante hace de sí mismo.

Es sabido que la respuesta final que brindará Descartes está a tono con el primer término de esta disyuntiva, relegando la existencia del sujeto pensante a una categoría ontológica de un género diverso al de la materia, a saber, la *res cogitans* o “cosa que piensa”, concepción que hoy día penetra a nuestro sentido común cuando nos representamos a la “mente” como algo distinto *toto genere* de la materia. A partir del mismo advenimiento de la subjetividad autoconciente, la filosofía cartesiana delinea un dualismo creciente entre ésta y la objetividad, conformándose dos polos mutuamente excluyentes: la subjetividad pensante y la objetividad extensa. Esta distinción, como adelantábamos, es trazada en un inicio en el plano ideal, en tanto surge de la asimetría de carácter epistemológico existente entre el sujeto pensante y sus representaciones, de carácter dubitable. ¿Cómo se da el pasaje entonces, de una distinción de carácter ideal, dependiente de la representación subjetiva, a una distinción real, es decir, que trasciende a la representación del sujeto? La respuesta a esta pregunta nos llevará cuesta atrás en el proceso iniciado por Descartes, de instaurar al ser humano como centro de la actividad filosófico-reflexionante.

***Deus ex machina* y la regresión hacia una concepción teocéntrica**

Anteriormente se afirmó que a Descartes se le atribuía la paternidad de la Edad Moderna en la filosofía, en tanto se apartaba del teocentrismo previo que hacía de Dios el punto de partida de toda reflexión, reemplazándolo por el contrario, por el sujeto mismo en tanto la tradición –sea de origen teológico o escolástico– era reemplazada por la experiencia directa del ser humano. Este giro antropocéntrico tiene su punto clave en el *cogito*, momento en el que el sujeto concibe el carácter transcendental de su existencia como pensante frente a los objetos que aparecen en su representación. La emergencia de la subjetividad autoconciente significa así mismo la clara consciencia de su radical heterogeneidad frente a los objetos representados. Descartes al afirmar su propia existencia la distingue, como hemos dicho, de la del cuerpo y la materialidad extensa en general:

Yo soy, yo existo: esto es cierto; ¿pero por cuánto tiempo?
Por todo el tiempo que mi pensar dura; pues quizá si dejara de pensar plenamente, dejaría de existir a la vez. Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero: no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un intelecto o una razón [...] No soy esta reunión de miembros que se llama cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante repartido por todos estos miembros, no soy un viento, un soplo, un vapor, nada de cuanto puedo fingir e imaginarme, porque he supuesto que todo eso no era nada, y sin necesidad de alterar esta suposición no dejo de estar cierto de que soy algo.³

No obstante, Descartes –como adelantamos– se previene de afirmar tajantemente dicha heterogeneidad en sus *Meditaciones Metafísicas*, generándose así una tensión entre lo pensante y lo extenso, material, que no se resolverá sino recién en la última de las *Meditaciones*. Por el contrario, frente a la consciencia de nosotros mismos como seres pensantes, los objetos se nos presentan como dubitables. Entre ellos se encuentra uno muy especial, nuestro cuerpo, que nos es dado mediante la imaginación, la cual es definida por Descartes como el acto “observar la figura o imagen de una cosa corpórea”, es decir, de una *res extensa*⁴. De este modo, el *cogito* traza una distinción entre el pensamiento por un lado y la materialidad por el otro; del lado del pensamiento queda posicionado nuestro *yo*, nuestra subjetividad, mientras que la imaginación nos presenta un alteridad, dubitable, entre la que se encuentra el propio cuerpo. La contraposición del *cogito* como pensamiento por un lado y por el otro, la corporalidad, responde a la distinción de base entre el conocimiento inteligible y el conocimiento sensible respectivamente, sobre el cual afirma que “nada de lo que puedo entender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que de mí tengo”, ya que la imaginación se presenta como una facultad falible y por lo tanto, el método cartesiano exige suspender el juicio sobre los objetos que ella nos presenta.⁵ El rechazo que hace aquí Descartes de la corporalidad responde en consecuencia, a una cuestión gnoseológica y metodológica; aquello que la imaginación ofrece no es seguro, por lo que debe ser rechazado. El dualismo cartesiano, hasta este punto, se perfila como un dualismo metodológico o incluso plenamente gnoseológico, en tanto que pensamiento y corporalidad representan dos modos cognitivos diferentes.

³ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Segunda Meditación, pág. 21

⁴ *Ibidem*, pág. 22.

⁵ *Ibidem*.

De hecho en la cuarta meditación, la reflexión vuelve nuevamente sobre la distinción entre la corporalidad y el pensamiento, pero esta vez Descartes hace hincapié sobre la imposibilidad de hacer valer una distinción de carácter ideal-metodológico, por una distinción real, de carácter ontológico. Allí afirma:

[...] se ofrece a mi espíritu cierta idea de la naturaleza corpórea, dudo por esto, si la naturaleza pensante que en mí se da –o mejor, que soy yo mismo– es distinta de esta naturaleza corpórea, o si las dos son una misma cosa, y supongo aquí que todavía no encuentro razón alguna para convencerme de lo uno o de lo otro.⁶

Este dualismo provisorio no distingue dos modos de ser sino que por el contrario, la realidad de la *res extensa* permanece dudosa y como tal, no puede equipararse a la de la *res cogitans*. Aún así, se trata de un dualismo real y substancial *in nuce*, que solamente precisa de la luz y de la gracia divina para dar sus frutos. Hasta este momento sólo la *res cogitans* con la que el sujeto mismo se identifica ha sido probada como real, mientras que la realidad de la *res extensa* podría ser derivada de ella, es decir, en tanto que algunas de sus cualidades son matemáticas y por tanto derivadas del pensamiento, mientras que el resto son oscuras y confusas al punto de confundirse con el no ser. De todos modos, la *res extensa* será salvada por la existencia de la *res cogitans infinita*, cuya realidad adviene tal al ser mentada por la idea de Dios que como sujetos poseemos, trascendente a nuestro ser *res cogitans finita* y por tanto, muestra la necesidad del *Ens realissimum* como causa última de una idea cuya perfección supera todo otro ser. Según la concepción cartesiana de Dios, su infinitud no se concibe –como lingüísticamente se sugiere– como negación de la finitud que le es propia al hombre; por el contrario, es la finitud humana se deriva de la infinitud divina: la certeza de la existencia de Dios es anterior y fundamento de la certeza de mi propia existencia.

Es aquí que la certeza de la existencia de Dios violenta la concepción del *cogito* como primer conocimiento. El *cogito* se había constituido como el primer conocimiento en tanto que no depende de ningún otro conocimiento, mientras que ahora Descartes afirma la primacía de Dios frente al *cogito*, no como una razón del conocer sino como una razón del ser: yo sé que dudo y que soy finito en contraste con la idea de un ser perfecto gracias al cual tomo consciencia de mis defectos, de mi imperfección, de mi carencia.

⁶ *Ibidem*, Cuarta Meditación, pág. 45.

El *cogito* por el contrario, no me ofrecía la determinación material de mi ser, sólo la determinación formal como pensante; mientras que el *cogito* establece la condición de posibilidad del conocimiento, Dios se posiciona como el Ser gracias al cual todos los entes en particulares son, es decir, como la instancia ontológica primordial. Descartes descrea incluso de la posibilidad de existencia del *cogito*, de una *res cogitans finita*, sin la existencia de Dios. Mi pensamiento y mi ser perduran por cada uno de los infinitos momentos del tiempo, momentos independientes, ya que Dios es no sólo el creador del hombre, sino que además conserva las substancias, produciéndolas de nuevo momento a momento. La idea de Dios es la marca del artista en su obra, aunque en realidad, la idea de Dios no se diferencia de su obra, ya que estamos hechos a semejanza de Dios mismo. Dios mismo es el origen y fuente de todas las perfecciones, perfecciones que el me ha dado al crearme a su imagen, a la que tiendo y aspiro. La idea de Dios es incluso aquella de cuyo conocimiento depende todo otro conocimiento, puesto su existencia garantiza el conocimiento claro y distinto, de modo que lo que se percibe es semejante a la percepción. Sin embargo, si Dios no existiera para garantizar el conocimiento claro y distinto, de la percepción clara y distinta sólo se poseería un recuerdo y dado que el hombre es finito, defectuoso y proclive al error, no habría certeza alguna. Pero la existencia de Dios, de la cual el hombre se informa mediante la idea más clara y distinta de todas las que posee, la misma idea de Dios, es a su vez la fuente inmutable del conocimiento claro y distinto, como tal, sólo necesito recordar su identidad para comprobar la identidad del conocimiento. Así, Dios garantiza que las percepciones claras y distintas se refieran a objetos reales y sean verdaderas y por tanto, el dualismo entre las *res cogitans* y *extensa* se torna indefectiblemente real:

[...] basta que me sea posible concebir clara y distintamente una cosa separada de otra, para estar cierto que la una es distinta o diferente de la otra [...] es evidente que yo, o mejor mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, sin el cual puede ser o existir.⁷

El *cogito* nos revelaba en un primer momento como la percepción cierta de uno mismo, frente a la dudosa realidad de la materia de la percepción. Con la garantía epistémica que brinda la asistencia divina, el *cogito* finalmente asienta su existencia en una substancia, apartada del mundo exterior, extenso, material. Si bien el *cogito* inicialmente es

⁷ *Ibidem*, Sexta Meditación, pág. 59.

suficiente para fundarse por sí mismo sin necesidad del supuesto de la existencia de Dios, la problematicidad de su existencia frente a la radical heterogeneidad de la materia nos lleva cuesta atrás en el giro antropocéntrico, al punto que Descartes alega:

[...] no debe, en verdad, parecer extraño que Dios al crearme haya puesto en mí esta idea para que sea como la marca del obrero impresa en la obra, ni es tampoco necesario que esa marca sea diferente de la obra misma, pues si Dios me ha creado, es creíble que me ha hecho en cierto modo a su imagen y semejanza y que concibo esta semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, por la misma facultad con que a mí mismo me concibo; o, lo que es igual, cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta, que depende de otro, y que tiende y aspira incesantemente a algo mejor y más grande que yo sino que también conozco que aquel de quien dependo posee todas esas grandes cosas a que aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí y las posee, no indefinidamente y sólo en potencia, sino efectiva, actual e infinitamente, y por esto es Dios.⁸

Concibiendo de este modo la naturaleza, existencia y el conocimiento tanto de uno mismo en el *cogito* como de Dios, es posible superar tanto el problema del círculo cartesiano como interpretar en qué sentido es el *cogito* una verdad secundaria tras la demostración de la existencia de Dios. En relación al *cogito*, éste es la primera verdad a la que accede el sujeto: significa su existencia como pensamiento y el conocimiento de esta verdad mediante el pensamiento mismo, es decir, la *res cogitans* se conoce a ella misma por su mismo acto de pensar. Sin embargo, junto con el *cogito* se revela la problemática y dubitable existencia de una alteridad, la *res extensa*, que demuestra patentemente la limitación del conocimiento humano. Solamente gracias a la garantía epistémica divina es posible salir de este *impasse* en el que el sujeto permanece encerrado en sí mismo y el mundo se le opone como una posible ilusión. La idea de Dios es un patrimonio innato del hombre, de origen divino, y que no se distingue de su propio ser; pareciera que la idea de Dios es la contrapartida del *cogito*, donde éste representa la finitud efectiva y aquella la infinitud potencial como una realidad eminente, cuya realidad no puede ser dudada de acuerdo al principio de causalidad. Ambas representan dos caras de una misma moneda, la

⁸ *Ibidem*, Tercera Meditación, pág. 39.

divisa de pensamiento, en la que la inmediatez de nuestra finitud anuncia una infinitud – Dios- que nos resulta previa y necesaria.

Al descubrir el hombre su finitud y la necesidad de la asistencia divina para persistir y conocer, la verdad del *cogito*, la de la propia existencia, se torna secundaria en relación a la existencia de Dios, pues él existe necesariamente mientras que la realidad del hombre es derivada de *ens perfectissimum*, el cual existe por necesidad. De modo similar, el círculo cartesiano se rompe al reconocer que la existencia de Dios no requiere de nada, no tiene supuestos, sino que solamente podemos decir que es verdadera para nosotros, criaturas finitas y defectuosas, porque Dios mismo nos la ha revelado implantando en nosotros una idea que, no sólo nos señala la necesidad de su existir, sino que además nos brinda el modo para descubrir nuestra propia existencia.

La existencia de Dios supone a su vez una suerte de giro en la filosofía cartesiana, la cual inicialmente comenzaba como una reflexión del sujeto en la que el ámbito de objetividad quedaba suspendido. El *cogito* revelaba la existencia del mismo sujeto y de sus ideas, en tanto que eran percibidas inmediatamente, pero dejaba en suspenso la existencia de los objetos exteriores a las que ella se referían. La garantía epistémica divina hace del ámbito objetivo una realidad trascendente al conocimiento del individuo; los objetos ya no son tomados como meras ideas del sujeto sino que subsisten por sí mismos sino que su subsistencia es garantizada por la consciencia divina.

Así, el conocimiento de Dios mediante el examen de la idea de Dios existente en el hombre mismo, se vuelve a la vez la fuente y la garantía del conocimiento del mundo. Descartes había afirmado que los modos matemáticos de la *res extensa* eran conocidos mediante ideas innatas, por lo que no había nada claro y distinto en su percepción que no fuera producido por la mente misma. Sin embargo, el hombre es imagen de Dios y su existencia y subsistencia dependen en última instancia de él mismo, ya sea en su ser o en su volverse consciente de su ser pensante: a la verdad del *cogito* le antecede la verdad de la existencia de Dios, de la cual el *cogito* es una imagen finita.

Conclusión

La historia no es un camino recto, es sinuoso, con marchas y contramarchas; la historia de la filosofía no es ajena a ésta dinámica pendular. Frente al momento originario del cartesianismo, que lo hace acreedor de la paternidad de la modernidad o –mejor aún– del antropocentrismo filosófico, existe asimismo un momento de signo contrario, teocéntrico y por tanto reaccionario, ya que va en contra de la autonomía que el ser

humano conquista por su propia obra reflexiva. Para Allison, dos modelos metafilosóficos se contraponen en tensión histórica: por un lado el teocentrismo que postula una realidad absoluta, presente en el intelecto divino, y por el otro, el antropocentrismo por el cual el ser humano cobra consciencia de sí, es decir autoconciencia, situándose como condición de posibilidad de todo acto genérico de conocimiento. En el análisis de Allison, Descartes aparece encuadrado dentro de la visión teocéntrica, en tanto Dios aparece como el garante epistémico de la distinción real entre dos géneros ontológicos, el pensamiento y la corporalidad. Esto sólo es posible en tanto ambos géneros son considerados como realidades absolutas, cosas en sí, que son captadas por el intelecto divino y que por obra de la asistencia divina, el hombre puede intuir cada una en su modo de ser en sí.

La filosofía cartesiana no puede ni debe ser considerada tan unilateralmente, ya que como se ha argumentado en el presente trabajo, ella misma tiene sus marchas y contramarchas. Descartes emprende ese sinuoso camino desde Dios al Ser Humano y en algún momento pierde el rumbo y retorna al punto de partida sí, pero sólo tras haber despertado la chispa que caracterizará a la modernidad, el humanismo, y que encontrará su eco en la filosofía de Kant, donde Dios desaparece de la esfera teórica. La asistencia divina en el acto del conocimiento se trastoca en la acción originaria transcendental de la apercepción, propiedad esencial del ser humano. Lo que no quita por el contrario, que se pueda seguir profundizando el cambio de modelo, y que no haya resabios de teocentrismo atrincherados en la obra y el pensar kantiano, como los hay en el cartesianismo. Este trabajo habrá cumplido su cometido si sirviera para plantar la semilla del antropocentrismo, no ya como doctrina, sino como debate en torno al sentido histórico de la filosofía.

BIBLIOGRAFIA

- ALLISON, HENRY (1992) *El idealismo transcendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Barcelona, Anthropos.
- DESCARTES, RENÉ (1983) *Discurso del método*. Buenos Aires, Hyspamerica.
- DESCARTES, RENÉ (2004) *Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires, Libertador.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007
- HINTIKKA, JAAKO (1962). "Cogito ergo sum: inference or performance?" en *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1 (Jan., 1962), págs. 3-32. Duke University Press.

Juan R. Grandinetti (UBA):

¿Un poder sin límites? La pregunta por la legitimidad en tres concepciones del poder público “absoluto”: Hobbes, Spinoza y Rousseau

Introducción

A pesar de haber sostenido, cada uno a su modo, nociones de un poder público “absoluto”, Hobbes, Spinoza y Rousseau pueden ser leídos a partir de una pregunta que recorre la filosofía política moderna: la pregunta por los límites que le son dados al poder soberano, que no es otra cosa que la pregunta por la legitimidad del ejercicio del poder público.

La respuesta a este interrogante sólo podrá ser entendida como una solución, siempre precaria, a la tensión entre soberanía y libertad. Así, tanto el punto de partida -su particular definición del estado de naturaleza, del derecho natural o de la naturaleza del hombre- como el destino de los argumentos de nuestros autores -cuáles son los fines del poder público, qué bienes deben ser preservados, y en consecuencia, qué tipo de Estado debe fundarse- nos llevarán a distintas “soluciones” atravesadas por esta tensión. Buscaremos, en este trabajo, interpretar estos tres recorridos posibles.

I.

La pregunta por la legitimidad del orden político implica, en parte, plantearse la cuestión acerca de los límites del poder público. En el pensamiento de Thomas Hobbes, el poder soberano es presentado como absoluto e ilimitado. Sin embargo, y en tanto no es un poder arbitrario, sino producto de un pacto voluntario asentado sobre la ley natural, vale preguntarse por sus límites, esto es por aquello que le es dado hacer -legítimamente- en virtud de aquel poder. Esta pregunta nos remitirá al asunto de cómo y por qué recibe su poder el soberano.

Hobbes nos presenta a un hombre en estado de naturaleza movido por dos grandes pasiones contradictorias: por un lado “un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”, y por otro, “el deseo de tranquilidad y de deleite sensual”¹ que conlleva un miedo hacia la muerte violenta. De la primera pasión se deriva un estado de guerra, en el que los hombres, en tanto iguales por naturaleza, se disputan los mismos

¹ Hobbes (2007:9)

objetos de deseo. Al no existir un poder común entre ellos no hay más propiedad que lo que cada hombre pueda tomar y conservar, ni más derecho que el de “usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida”².

Si los hombres deciden pactar, lo harán movidos por una pasión -el miedo a la muerte- pero con asiento en la razón, esto es en la ley natural que manda a los hombres a preservar su vida, esforzarse por la paz y estar dispuestos a renunciar a su derecho a todo, en tanto los demás estén dispuestos a lo mismo. Sin embargo, aún siendo una ley natural renunciar al derecho a todo y cumplir con el pacto, aún siendo racional la búsqueda de la paz, el pacto entre hombres iguales será sumamente frágil, puesto que “las leyes de la naturaleza obligan *in foro interno*”³, es decir sólo en la conciencia y ante Dios.

Si no existe un poder coercitivo que obligue a todos los hombres por igual a cumplir con el pacto, si no existe un poder que delimite el dominio de la propiedad, de lo justo y de lo injusto, difícilmente pueda salirse del estado de naturaleza para constituirse una sociedad. “Sin la espada los pactos no son sino palabras y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre”⁴, en tanto las leyes de la naturaleza en las que reposan son, al mismo tiempo, contrarias a nuestras pasiones naturales.

De modo que los hombres deberán conferir todo su poder y fuerza a un poder que se constituirá en soberano, sometiendo la pluralidad de voluntades a una única voluntad, con el fin de preservar la paz y la defensa común. Esta transferencia implicará una autorización de todas las acciones del soberano, las que serán tomadas por los pactantes como suyas propias. Ahora bien, “quien es hecho soberano no suscribe ningún pacto”⁵, esto es, su poder no es condicional, no está sujeto al cumplimiento de pacto alguno. El pacto es entre los hombres en tanto iguales. El soberano es la condición misma de posibilidad para que el pacto pueda mantenerse y tenga la fuerza necesaria para obligar. Es en este sentido que el poder soberano es absoluto: no es relativo al cumplimiento de un pacto y por lo tanto no puede alegarse nunca que éste haya violado lo que jamás suscribió.

Siendo así, el soberano no se somete a las leyes civiles, puesto que no puede someterse a las leyes que él mismo hace, o en tal caso, ese sometimiento no sería más que un sometimiento a sí mismo, que no es otra cosa que libertad -autodeterminación- respecto a las leyes. Sólo está sometido a las leyes de la naturaleza, porque son leyes divinas e inderogables. Pero, como ya hemos visto, estas leyes no obligan en este mundo más que en la conciencia y ante Dios. En palabras de Bobbio,

² Hobbes (2007:132)

³ Hobbes (2007:153)

⁴ Hobbes (2007:163)

⁵ Hobbes (2007:169)

“el vínculo que une a los súbditos con las leyes positivas, o sea, con las leyes promulgadas por el soberano, no tiene la misma naturaleza que el lazo que relaciona al soberano con las leyes naturales. [...] Mientras el juez de la conducta es el soberano, de la conducta del soberano el único juez es él mismo”.⁶

Ahora bien, si los hombres han transferido todos sus derechos al soberano y si éste no está sujeto a ningún pacto, ni ley civil y sólo debe rendirle cuentas a Dios, ¿puede hablarse de algún límite al poder soberano? Sin duda, no puede hablarse de límites al poder tal cual los entendieron los republicanos (desde Maquiavelo a Montesquieu). Hobbes hace explícita su oposición a cualquier forma de gobierno que implique la división del poder soberano, ya sea ésta una división de funciones o un gobierno mixto. La noción misma de soberanía implica, para Hobbes, la idea de unidad. Fraccionar el poder soberano en varios poderes es igual a disolver la república en facciones. “Si efectivamente el poder soberano está dividido, ya no es soberano, si continúa siendo soberano quiere decir que no está dividido.”⁷

¿Dónde buscar, entonces, los límites al poder? Creo que en los mismos fines del pacto por el cual los hombres renuncian a sus derechos naturales y los ceden a la autoridad pública. Cuando Hobbes se pregunta acerca de cuáles cosas ordenadas por el soberano puede negarse a hacer un súbdito sin injusticia, responde que “es manifiesto que todo súbdito tiene libertad en aquellas cosas cuyo derecho no puede transferirse por pacto”⁸, esto es el derecho a preservar su vida y su cuerpo. El súbdito tiene el derecho de negarse a obedecer todo aquello que no frustra el fin para el cual fue ordenada la soberanía. Tiene también, libertad de hacer aquello sobre lo cual la ley no se expide.

“La obligación de los súbditos para con el soberano se sobreentiende que dura tanto como el poder mediante el cual éste es capaz de protegerlos.”⁹. La concepción hobbesiana del poder soberano oscila en una difícil tensión entre un poder absoluto y una obediencia condicionada. El soberano tiene la obligación de proteger a sus súbditos y estos tienen derecho a protegerse a sí mismos cuando ningún otro puede hacerlo. Los límites del poder soberano son los de su disolución misma. Desde el momento en el que aquel poder no es tal, los hombres dejan de ser sus súbditos. Los límites del poder son entonces, para

⁶ Bobbio (1987:96)

⁷ Bobbio (1987:102)

⁸ Hobbes (2007:199)

⁹ Hobbes (2007:202)

Hobbes, los de su propia capacidad para mantenerse como poder público en tanto pueda preservar la seguridad del pueblo¹⁰.

II.

Para responder a algunos de estos interrogantes en el pensamiento de Baruch de Spinoza, debemos remitirnos primero a los supuestos fundamentales de su ontología. En primer lugar, se postula la existencia de una sustancia que es causa de sí misma y causa de la existencia y la esencia de todos los seres. Esta sustancia infinita y absoluta existe por sí misma y es la potencia absoluta de la producción de todas las cosas. Esta única sustancia eterna e infinita que constituye el mundo entero es Dios. Todos los seres particulares existentes son “modos” de esta sustancia, en tanto causados inmanentemente por ella. Todas las potencias singulares, por lo tanto, son potencias parciales, que participan de la potencia absoluta de la Naturaleza o Dios.

Todo particular existente tendrá, entonces, una potencia finita de actuar y estará signado por un permanente esfuerzo por conservarse a sí mismo. Este esfuerzo, conocido como *conatus*, pondrá a las potencias particulares en contradicción con otras. El conflicto adquiere así, para Spinoza, un status ontológico, en tanto es efecto de la naturaleza misma de lo existente: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida”¹¹.

El hombre, al igual que todos los seres de la naturaleza, tiene una potencia que es “una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia de Dios o la Naturaleza”. Esto hace que colisione con otras potencias singulares y sea afectado por ellas. “De aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a pasiones”¹², que lo afectaran externamente. Lejos de ser absolutamente racional, el hombre está a merced de pasiones y en la medida en que los hombres son afectados por pasiones distintas, pueden ser contrarios entre sí.

“No está en el poder de cada hombre usar siempre la razón y mantenerse en la cumbre de la libertad humana: y sin embargo, cada uno se esfuerza siempre por conservar su ser mientras está en él”¹³, esto es: el derecho de naturaleza -a conservar su ser- en el que vive el hombre en tanto ser singular, no depende exclusivamente de la razón y no es, por

¹⁰ Seguridad que no sólo implica la conservación de la vida, sino también de la propiedad, y una administración igualitaria de la justicia, entre otras cosas.

¹¹ Spinoza (1980:189)

¹² Spinoza (1980:191)

¹³ Spinoza (2005:42)

tanto, contrario a las luchas. El estado de naturaleza, tal cual lo piensa Spinoza, es un estado signado por la colisión de potencias que intentan perseverar en su ser y protegerse de la opresión. No hay en este estado, como para Hobbes, nada que sea bueno o malo, justo o injusto, propio o ajeno. Cada uno es juez de sí mismo y tiene tanto derecho como su propia potencia.

En un estado de guerra tal, el derecho de naturaleza -a conservarse a sí mismo- tendrá una existencia puramente teórica, puesto que no se dispone de ningún medio para asegurarlo. Es justamente este estado el que lleva a los hombres a unirse y conformar un poder público que, instaurando un derecho civil, reasegure el derecho natural. El poder civil no vendrá a clausurar al derecho de naturaleza, sino justamente a darle una existencia segura. Tal como apunta Chaui, “Spinoza declara distinguirse de Hobbes porque al contrario de éste conserva el derecho natural al interior del derecho civil, lo que significa tanto que el derecho civil prolonga el derecho natural, como que la vida política es la vida natural en otra dimensión”¹⁴.

Es así como se arriba a la siguiente conclusión: “el derecho de naturaleza en lo que respecta concretamente al género humano, puede difícilmente ser concebido sin haber entre los hombres derechos comunes”¹⁵. Si los hombres se unen, unen sus potencias singulares y conforman una *multitud*, tanto más potente cuantos más se unan a ella, y cuyo derecho se verá multiplicado en consonancia con su potencia. Si bien la razón manda a los hombres a unirse y vivir en paz, no es tanto por ella como llegan a la formación de la multitud, sino por su carácter de existentes sometidos al orden de la naturaleza y por lo tanto al esfuerzo por conservarse. Guiados por el *conatus*, los hombres se unen cuando descubren la utilidad de adoptar una ley positiva común. No aparece así la idea de un pacto o contrato sino la de un cuerpo político cuyo derecho está dado por la unión de potencias, en tanto esta es útil para la conservación y la seguridad de los hombres.

Nos dirá Spinoza que “el derecho del soberano, cuyo único limite es el de su potencia, consiste principalmente en el hecho de que existe un pensamiento -que podría llamarse el poder público- por el que todos deben regirse, y que es el único que determina lo que es bueno, malo, justo o injusto”. Corresponde al poder soberano fijar las leyes civiles y juzgar los actos de cada cual. Sin embargo, no se somete a las leyes civiles puesto que él mismo tiene derecho a formularlas o abolirlas sin depender de nadie más.

Con todos estos elementos podemos intentar dar respuesta a la pregunta por los límites al poder soberano según Spinoza. Hemos dicho que el poder soberano no tiene más

¹⁴ Chaui (2000 :127)

¹⁵ Spinoza (2005:44)

límites que los de su potencia y que no necesariamente debe someterse a la ley que él mismo promulga. Entonces bien, en tanto los límites al poder soberano sólo pueden buscarse en su potencia, éste sólo se haya sometido al derecho natural, es decir, a la conservación de sí. Si debe cumplir con la ley civil sólo es en cuanto la violación de esas leyes puede despertar la indignación y destruir la unidad del cuerpo político.

Como señala Chauvi, lo que escapa al poder de la ciudad, su límite, es “todo aquello a lo que la naturaleza humana le tiene horror y que, si le fuera impuesto desencadenaría la furia y la indignación popular”¹⁶

Si el límite de todo poder soberano está en su potencia y su potencia está dada por la unión de las potencias singulares en una multitud, el soberano deberá preservar la unión del cuerpo social si desea conservar aquella potencia y, por lo tanto, su derecho a ser soberano. En conclusión y tal como argumenta Spinoza, “si en la práctica el poder no es absoluto, es porque la multitud sigue siendo temible para los poseedores del poder”¹⁷.

III.

El punto de partida de la teoría de Jean-Jacques Rousseau será, como para nuestros otros autores, el estado de naturaleza. Sin embargo, Rousseau nos dirá que aquellos filósofos que, como Hobbes, creyeron hablar del hombre en estado de naturaleza, no hicieron más que dar cuenta del hombre civil. El hombre salvaje lleva una vida simple, solitaria, sus pasiones son calmas y el vicio le es algo desconocido. El estado de naturaleza es un estado de igualdad, en el que el hombre es plenamente libre en tanto “no quiere más de lo que puede y hace lo que le place”¹⁸, sus deseos son los necesarios para su conservación y sus facultades son las suficientes para satisfacerlos. Se trata de un hombre autónomo, que no ha trabado lazos de dependencia con ningún otro hombre y cuyas necesidades no han sido alteradas por la imaginación más allá de sus fuerzas.

Rousseau opera una suerte de inversión de los presupuestos hobbesianos.

“Al razonar sobre los principios que establece, este autor debió decir que el estado de naturaleza siendo aquel en el que el cuidado de nuestra conservación es menos perjudicial a la de otro, ese estado era, en consecuencia, el más adecuado para la paz y el más conveniente para el género humano”¹⁹.

¹⁶ Chauvi (2000:136)

¹⁷ Spinoza (2005:93)

¹⁸ Rousseau (1973:100)

¹⁹ Rousseau (2005:107)

Y esto no es advertido por Hobbes porque atribuye al hombre natural pasiones que son obra de la sociedad.

Ahora bien, ¿cómo se produce esta “caída” del estado de naturaleza a la sociedad civil? Según señala Rousseau en su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, el origen de toda sociedad civil y, por lo tanto, de la desigualdad que ésta trae aparejada, debe ser buscado en la aparición de la idea de la propiedad. “Desde el momento en el que un hombre necesitó la ayuda de otro; desde que comprendió que a uno solo le resultaba útil tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad se introdujo, el trabajo se volvió necesario”²⁰, nos relata Rousseau en tono desolador. La ley natural se quiebra y de este modo aparecen la desigualdad y la heteronomía, el hombre se vuelve esclavo aún siendo señor. El estado de guerra se constituye al mismo tiempo que la sociedad.

El pacto que da origen al cuerpo político no es más que el resultado de las “razones engañosas” esgrimidas por los hombres ricos al ver vulneradas no solo sus vidas sino sus bienes. Presentando sus intereses como el bien común, constituyeron las leyes “que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad [e] hicieron de una diestra usurpación un derecho irrevocable”²¹.

En *El contrato social*, la pregunta de Rousseau será por aquel orden civil que pueda restituir la libertad y la igualdad perdidas, ya no para volver al estado de naturaleza sino para constituir un orden legítimo. Se trata de encontrar aquella asociación que al mismo tiempo que utiliza la fuerza común para proteger a cada uno, no implique para los miembros una pérdida de su libertad. Ese será el problema que el contrato social deberá resolver.

El pacto social así entendido implicará la enajenación total de cada asociado de todos sus derechos a la comunidad. “Al entregarse cada uno a todos, no se entrega a nadie; y como no hay asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se

²⁰ Rousseau (2005:133)

²¹ Rousseau (2005:142)

Hay una serie de incompatibilidades entre los argumentos presentados por Rousseau en el *Discurso* y aquellos de *El contrato social*. Mientras en los primeros la sociedad se constituye progresivamente junto con la sociabilidad del hombre -familia, comercio, vecindario- hasta consolidarse a partir de la propiedad, y el pacto no es más que la constitución de un cuerpo político orientado a preservar la desigualdad y el dominio de los ricos -propios de la sociedad y no del estado de naturaleza-, en *El contrato social*, la salida del estado de naturaleza se da en el momento mismo del pacto, al cual no parece preceder un estado de desigualdad ni de guerra, sino de dificultad para la conservación de sí. Puede entenderse esta discordancia si se advierte que los objetivos de los argumentos no son los mismos. En un caso se trata de ver cómo se cayó en un estado de desigualdad y pérdida de la libertad, en el otro se trata de evaluar cómo es posible un orden tal que recupere la igualdad y la libertad perdida, al mismo tiempo que supere las dificultades del estado de naturaleza.

tiene”²², dirá Rousseau. Mediante este contrato, el hombre pierde su libertad natural y su derecho ilimitado a todo lo que desea y puede alcanzar, pero gana una libertad civil y un derecho efectivo sobre todo lo que posee.

Se conforma, de este modo, una voluntad general que no será una sumatoria de intereses particulares -no será una mera *voluntad de todos*-, sino aquello que hay de común entre todos los intereses diferentes, esto es el bien común del cuerpo social. Esta voluntad general ejercerá la soberanía y al ser necesariamente colectiva, no podrá ser enajenada. De este modo, Rousseau clausura el problema de la representación, puesto que la voluntad general no puede ser transferida y sólo puede ser representada por la sociedad en su conjunto. Al mismo tiempo, en tanto es general es indivisible, lo que obtura a su vez la cuestión de la división de poderes, al ser el poder soberano siempre una voluntad general suprema que por definición no puede ser dividida.

El poder soberano de la voluntad general es un poder absoluto. Los hombres enajenan la totalidad de sus derechos y se someten a la voluntad general, expresada por el voto mayoritario. Ahora bien, ¿tiene o necesita límites este poder? Siendo que la voluntad general siempre expresa el bien común, y “al no estar formado [el soberano] sino por los particulares que lo componen, no puede ni puede tener interés alguno contrario al de ellos; por consecuencia, el poder soberano no tiene necesidad de ofrecer garantías a los súbditos”²³. Cualquier límite externo a la voluntad general, cualquier otro poder que se le oponga, disolvería su carácter mismo de voluntad general. No sólo no parecen ser necesarios para Rousseau, estos límites al poder soberano, sino que cualquier límite atentaría contra la soberanía misma. La plena identificación del soberano con el bien común, identificación incluida dentro del concepto mismo de voluntad general, hace que cualquier límite externo -aún imposible teóricamente- sea también indeseable, en tanto se constituiría en un límite al bien común.

El único requisito que deberá cumplir el poder soberano es el de respetar el contrato originario, esto es, el de preservar aquello que hace posible la voluntad general. Esto implica que el soberano no podrá pesar sobre un súbdito más que sobre otro y deberá obligar o favorecer a todos ellos por igual, para preservar la libertad y la igualdad civil constitutiva del contrato.

Más allá de este límite que no es tal -en tanto es constitutivo del poder de la voluntad general misma-, la voluntad general parecería no tener un afuera. Las tensiones y las distancias advertidas -con distintos matices- en los autores anteriores entre poder

²² Rousseau (2003:47)

²³ Rousseau (2003:50)

soberano y pueblo, entre soberanía y libertad, parecen disolverse con Rousseau en una absoluta amalgama de intereses entre la sociedad y el Estado.

Así, si en Hobbes lo absoluto del poder soberano se encontraba en su absoluta exterioridad e incondicionalidad respecto a los súbditos, para Rousseau tanto como para -a su modo- Spinoza, el poder es absoluto en tanto absolutamente inmanente y autopoiético. Aún así, para los tres, el poder soberano encuentra sus límites en su disolución como tal.

Bibliografía

- Bobbio, N. (1987): *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, Buenos Aires.
- Chauí, M. (2000): "Spinoza: poder y libertad" en A. Boron (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Buenos Aires.
- Hobbes, T. (2007): *Leviatán*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Rousseau, J. (1973): *Emilio o de la Educación*, Península, Barcelona.
- Rousseau, J. (2003): *El contrato social*, Ed. Losada-La Página, Buenos Aires.
- Rousseau, J. (2005): *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Spinoza, B [Espinoza, B.] (1980): *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ed. Orbis, Madrid.
- Spinoza, B. (2005): *Tratado político*, Quadrata, Buenos Aires.

Leandro Guerrero(UBA):

Individuo, sociedad y progreso: las reflexiones de David Hume y Jean-Jacques Rousseau sobre el desarrollo de las artes y las ciencias

I. Introducción

El avance de las ciencias y el concomitante progreso de las civilizaciones letradas occidentales adquirieron cierta notoriedad como objetos de reflexión y estudio entre los ilustrados europeos del siglo XVIII. Quizás un reflejo conspicuo del optimismo ilustrado sea el discurso preliminar que Jean Le Rond D'Alembert (1717-1783) redactó como prólogo introductorio a la enorme empresa editorial que él mismo encaró junto a Denis Diderot (1713-1784) y que fuera publicado en 1750. Allí, junto con una sistematización de los desarrollos científicos frutos de la libertad, la razón y el fin de la superstición, D'Alembert inserta por intervalos, sutiles panegíricos que alaban el progreso y exploran los augurios positivos que depara el camino de la ilustración¹.

Sin embargo, las reflexiones y respuestas que emergieron frente al problema del progreso no fueron nunca unánimes. En el mismo año de 1750, salía al público la primera obra filosófica importante del ginebrino radicado en Francia, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), *Discours sur les sciences et les arts*. Éste sería el primero de una serie de textos que dedicará a cuestionarse las consecuencias nocivas del “progreso civilizatorio” occidental². En cada uno de ellos, Rousseau buscó precisar un diagnóstico, explorar las diversas dimensiones perjudiciales y sus alcances, al mismo tiempo que perfiló un conjunto de indicaciones que pretendían remediar la situación. En esta oportunidad, pondremos nuestra especial atención únicamente en este texto inaugural del derrotero teórico rousseauiano. Si bien dicha obra no presenta el grado de sistematización de las posteriores ni permite entrever ninguna respuesta concreta y desarrollada al respecto, sobresale por ser la primera formulación crítica articulada por Rousseau, rebotante de giros retóricos. Nos interesa recorrer y articular algunas de las ideas que germinan en sus páginas, con el expreso propósito de cotejarlo con las propuestas de otra célebre pluma ilustrada.

¹ Sin ser un optimismo ingenuo, puede repararse en los siguientes párrafos del *Discurso preliminar de la Enciclopedia*: 74, 79 a 82, 134

² Entre ellos: *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1755); *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (1758), *Emilio o de la educación* (1762), *Del Contrato Social* (1762), *Confesiones* (1770 – publicadas póstumamente entre 1782 y 1789). Las citas del *Discurso sobre las artes y las ciencias* se abreviarán DAC seguido del número de parte (I o II) y del número de párrafo.

Esta discusión respecto de las causas y consecuencias del progreso sobre la sociedad y los individuos tampoco fue ajena a David Hume, quien le dedicó expreso tratamiento en al menos dos ensayos: *Of the rise and progress of the arts and sciences* (1742) y *Of refinement in the arts* (1752). En el caso de Hume también es necesario enmarcar su producción ensayística dentro del conjunto mayor que componen sus grandes obras filosóficas³. A diferencia de lo que algunos comentadores creen⁴, si cotejamos estos ensayos con las obras anteriores y posteriores de Hume el carácter integral y sistemático de su pensamiento resulta innegable. Esto implica, por un lado, que Hume sigue manteniéndose de la misma opinión con respecto a cuestiones epistemológicas y metodológicas y, por otro, que temáticas particulares o más detalladas que tratan sus ensayos han de considerarse extensiones ulteriores de los tratamientos más abarcadores del *Tratado* o las *Investigaciones*.

En este caso, hay algunas consideraciones de peso que nos inclinan a tomar exclusivamente los dos ensayos mencionados. En principio, ambos abordan el problema de forma directa y en una exposición que combina la claridad y la brevedad. Pero más importante aún, si trazamos una diacronía, vemos que la publicación del primero de los ensayos es anterior a la publicación del discurso rousseauiano, mientras que el segundo es posterior. Nos interesará ver a través de la lectura en paralelo, hasta qué punto Hume esboza una lectura inicial que entrará en discordia con la del filósofo ginebrino; y luego, nuevamente hasta qué punto el segundo ensayo puede leerse como una respuesta de Hume a Rousseau, que sin embargo sigue manteniendo una línea de continuidad con su escrito previo.

En este sentido, el objetivo de este trabajo es muy reducido, y estamos al tanto de que una comparación programática entre ambos pensadores abre un abanico de dimensiones y problemáticas teóricas que exceden con mucho los límites formales de este trabajo y para las cuales carecemos de un completo aparato interpretativo. Si los resultados de este trabajo resultan de algún valor, bien podrían ser las piedras fundacionales de un aparato tal, destinado a un estudio de mayor envergadura.

II. Rousseau y el progreso: máscara de la vileza y la sumisa degradación

³ *Treatise of Human Nature* (1739-1740), *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), *Dialogues Concerning Natural Religion* (aprox. 1755 – publicadas póstumamente en 1777). Las citas a los dos ensayos se abreviarán de la siguiente manera: RPAS seguido de número de párrafo para *Of the rise and progress of the arts and sciences* y RA seguido de número de párrafo para *Of refinement in the arts*.

⁴ En especial cf. Noxon, J. (1973), *Hume's philosophical development*, Oxford, OUP.

El texto que Rousseau preparó para el concurso de la Academia de Dijon y que publicaría con escasas incorporaciones un año después es, quizás, de los más breves que haya publicado pero su frenético desarrollo puede confundir al lector. En una primera lectura, uno puede sacar muy rápidamente una idea contundente sobre lo que trata de defender pero es posible que no sea más que una sensación, un sentimiento que ha logrado comunicarnos; la parte más férrea de su argumentación, debido a cierta asistematicidad en la redacción o al carácter tempestuoso en que se suceden sus opiniones y ejemplos, puede resultar desorientadora. No obstante, en una lectura más detenida, emerge una estructura argumentativa muy clara que estipula muy cuidadosamente las causas y las consecuencias del progreso en las ciencias y las artes.

Comenzando con las consecuencias, es de notar que Rousseau establece cierta forma de dualidad, entre cuerpo y espíritu (DAC I 3), ambos con características y necesidad distintas, lo cual implica que el impacto nocivo del progreso de las artes y ciencias adquirirá rasgos diversos en cada una de estas dos dimensiones.

Consecuencias del progreso de las ciencias y las artes:

(a) En el espíritu:

(1) Las ciencias y las artes extienden “guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro que los hombres cargan”: Las necesidades del cuerpo⁵ son las que han inclinado al hombre a someterse a un poder político que lo esclaviza y lo margina. Sin embargo, dentro de estas formas políticas viles, son las necesidades del espíritu las que promueven la estabilidad y la continuidad de esas formas ilegítimas y abusivas de sujeción: “ahogan el sentimiento de libertad” de los hombres y les “hace amar su esclavitud”. “La necesidad elevó los tronos, la ciencia y las artes los han afirmado”: esos son los “pueblos civilizados”⁶. Las letras finas y delicadas y el cosmopolitismo (“trato con el mundo”) son las culpables de mantener a los hombres ciegos de su situación penosa.

(2) Separación entre ser y apariencia: todos aparentan lo que no son, y nadie sabe con quien está tratando realmente. La “cortesía” y los “buenos modales” son los culpables: todos se esconden, todos sospechan, crece la desconfianza, la traición; y todo esto promueve el escepticismo. Las costumbres rústicas pero naturales (que son virtuosas por ignorantes, inocentes, ingenuas, simples y

⁵ Entendemos que las necesidades corporales son las que hacen, en un sentido básico, a la supervivencia.

⁶ Todas las citas de este párrafo fueron extraídas de DAC I 3-4. Esta perspectiva que aquí únicamente se vislumbra es desarrollada exhaustivamente en el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1755).

sinceras) anteriores al desarrollo de las ciencias y los “pueblos civilizados” han sido remplazadas por el lenguaje afectado (pedante, presumido, ostentoso) y por el arte de agradar, que adiestra y domestica a nuestra pasiones. Todos hacen lo mismo sin saber por qué: Rousseau parece denunciar la creciente eliminación de la individualidad y la originalidad (DAC I 6-8).

(b) En el cuerpo:

(1) Se pierde el valor y las virtudes militares. Los pueblos “más civilizados” y propensos a cultivar más el dinero, la indolencia y la holgazanería, son los que han caído en manos de aquellos “menos civilizados” pero con mayor cultivo de las cualidades morales y guerreras. El ejemplo que toma el ginebrino es el de Roma, que siendo una nación de gran fortaleza (bélica y moral) supo apropiarse de un gran imperio pero que ya corrompida no tardó en caer en manos bárbaras (DAC II 7).

(2) Se pierde el vigor físico, el cuerpo se afemina y deprava. En relación estrecha con la anterior, Rousseau parece indicar que la ociosidad y el desarrollo meramente intelectual de las artes ha promovido una degradación del cuerpo humano, alejándolo de la robustez y virilidad del salvaje hombre natural, cuya salud era evidente en su contextura y que no necesitaba cubrir ningún defecto o deformidad con finas y ostentosos ropajes (DAC II 12).

A este conjunto de consecuencias nocivas que resumimos esquemáticamente hemos de adjuntar alguna causa general, que pueda explicar el surgimiento y el avance de las ciencias y las artes que ha traído tan nefastas consecuencias.

Causas que explican el desarrollo de las ciencias y las artes:

(1) Rousseau da una serie de orígenes para artes y ciencias particulares que redundan en el carácter vicioso: la superstición, la ambición, el odio, la adulación, la mentira, la avaricia. Sin embargo, todas ellas tienen en común un mismo género que las nuclea; todas ellas son formas del “orgullo humano”⁷.

⁷ Nótese que, a diferencia de lo que Hume entendió por ‘orgullo’, nos encontramos aquí con una noción peyorativa, que entiende por orgullo el conjunto de los vicios humanos, vanidad, soberbia y vanagloria. En Hume en cambio, la noción de orgullo excede con creces esta caracterización. El filósofo escocés toma el término para designar la pasión placentera ocasionada en la satisfacción que nos produce cualquier cosa útil o agradable que esté estrechamente vinculada con nosotros. El orgullo será fundamental, dentro de la teoría humeana del sujeto y de las pasiones, para explicar la génesis y estructuración de la subjetividad dentro de un marco social que posibilita el desarrollo completo de las capacidades humanas. Las pasiones, tan

(2) El “Esfuerzo orgulloso por salir de nuestra feliz ignorancia” (DAC I 27): presunción que mostramos al querer adelantar a los demás en sabiduría y conocimiento; perdemos de vista la simpleza ingenua y bondadosa de la ignorancia, la sencillez y la franqueza.

Hasta aquí hemos expuesto las tesis principales que dan sustento al desarrollo argumentativo. Sin embargo, si retrocedemos un paso más en busca de las causas que provocan tantos cambios desfavorables en el hombre, el texto de Rousseau también entreteje dentro de la trama argumentativa una cuestión que adquiere más importancia a medida que avanza el discurso. Nos referimos a una cáustica crítica al fenómeno del **lujo** como desencadenante de toda esta serie de desajustes funestos.

Causa detrás de las nocivas consecuencias: EL LUJO

(1) El lujo queda indisolublemente unido al progreso de las ciencias y las artes, al punto de que sin él en mira, en realidad, poco avanzarían: “rara vez el lujo deja de acompañar a las ciencias y las artes y éstas no marchan nunca sin él” (DAC II 6). En otras palabras, tanto la causa eficiente como la causa final del progreso, no es el perfeccionamiento del género humano, sino el avance del comercio y la acumulación del dinero.

(2) Se pretende que el lujo determine el esplendor de los Estados: pero eso son las buenas costumbres, que precisamente son contrarias al lujo. El lujo segrega y pone un valor a cada persona: “evalúa a los hombres como rebaños de animales”. “Con dinero se tiene todo excepto costumbres y ciudadanos” (DAC II 6-7).

(3) El lujo es brillante, fútil y efímero. Conlleva la corrupción del gusto, debida al facilismo y a la mediocridad: sólo se busca agradar. El lujo no es otra cosa que apariencia vacía.

(4) Las comodidades provocan la desaparición del verdadero valor, de las virtudes militares. El estudio de las ciencias es propenso a ablandar y afeminar

importantes en la teoría humeana del sujeto y de la mente, no pueden surgir de forma constante y duradera sino en contextos sociales, por lo cual el desarrollo de una intersubjetividad es primordial y aun anterior a la formación final de la subjetividad individual (Véase Libro Dos, Parte I del *Tratado de la Naturaleza Humana*). Rousseau, en cambio, sostiene que la individualidad, anterior al carácter social del sujeto, ha sido ultrajada y traicionada por los desarrollos que han tenido lugar en las sociedades políticas y que lo que ha motivado esa traición a la naturaleza humana no es otra cosa que el mismo orgullo vil y ambicioso del hombre por adquirir conocimientos que le garanticen el dominio sobre los otros.

al hombre. Esto es producto de la extensión del lujo expresada en la ociosidad y la vanidad.

(5) El lujo se muestra como una apología de lo innecesario, de lo accesorio, de lo superfluo. La educación que reciben los niños ya desde pequeños corrompe sus cualidades morales: idiomas que no se usan, “modales” de la falsedad y la mentira, nada de educación física. El lujo, en términos generales, atrofia mente y cuerpo.

III. Hume y el progreso: emergente natural de las libertades civiles republicanas

En 1742, Hume publicó *Of the rise and progress of the arts and sciences*. Allí dejó constancia de sus opiniones respecto del tema. El ensayo comienza con una aclaración de Hume sobre las dificultades teóricas de asignar causas determinadas al surgimiento y desarrollo de las ciencias y artes dentro de un pueblo, por lo cual es necesario proceder con mucha cautela, pues muchas veces no sabremos si se trata de fenómenos a los cuales puede asignarse un conjunto preciso de causas o si más bien son producto del azar (causas desconocidas). Sin embargo, Hume se inclina a pensar que el desarrollo de las artes y las ciencias no ha de ser asignado a causas efímeras o al gusto de un individuo aislado, sino que ha de ser pensado como surgiendo dentro de determinado pueblo, con determinadas características (RPAS 2, 7-8). De tal modo que, aun no sea de forma preliminar, Hume cree poder avanzar con cierta corrección, cuatro observaciones al respecto, de las cuales comentaremos las tres primeras.

(1) **Es imposible que las artes y las ciencias surjan en un pueblo que no viva bajo un gobierno libre** (RPAS 10). A diferencia de lo que hemos visto en el caso de Rousseau, no sólo el florecimiento de estas disciplinas no implica el encubrimiento de un régimen que esclaviza a los hombres sino, más aun, de haberse desarrollado estas disciplinas es porque tuvieron su origen en un gobierno libre, republicano, resplandeciente en instituciones saludables y espíritu cívico: “esperar que brotan en una monarquía bárbara es entrar en contradicción” (RPAS 12). El despotismo es un freno a cualquier mejora e impide que los hombres alcancen conocimiento alguno.

(2) **Lo más favorable para el auge de la civilización y el saber es una variedad de Estados vecinos e independientes relacionados entre sí por el**

comercio y la política (RPAS 16). Los pequeños estados vecinos favorecen el progreso de estas disciplinas. Igual que para Rousseau, el contagio y la emulación son parte importante de la comunicación del saber y de las novedades, pero a diferencia de lo que sostenía éste, no se trata de un forma nociva de cosmopolitismo o comercio internacional que borra las individualidades y hace a todos como con “un mismo molde” (DAC I 7). Hay emulación e influencias, sostiene Hume, pero el asiduo comercio de saberes también despierta límites. El amor propio de cada pueblo le obliga a no aceptar tan rápidamente las normas de los otros pueblos en cuestiones de gusto o de pensamiento e insufla una fuerte inclinación a examinar y re-examinar cada obra (de arte o del pensamiento), diseminando un espíritu crítico, que pone en duda cualquier autoridad absoluta con respecto a estos criterios y que impide a un único pueblo tiranizar la razón humana.

(3) Aunque únicamente han de emerger en un Estado Libre, pueden ser trasplantadas a cualquier forma de gobierno, siendo la república más favorable al desarrollo de la ciencia y la monarquía civilizada, al de las artes (RPAS 24). Aquí Hume en parte coincide con Rousseau y en parte dice. En una monarquía civilizada hay una fuerte jerarquización de la sociedad en dos bloques, el rey y los súbditos. Entre los súbditos no hay diferencia intrínseca ni prerrogativa especial de unos sobre otros, salvo aquellas indicadas por la voluntad y capricho del rey. Esta situación favorece el desarrollo las artes agradables de la conversación galante y cordial, la complacencia, la adulación, el lujo y las artes refinadas, la elocuencia, la apariencia y toda otra que pueda granjearnos el favor del monarca. Ésto, quitándole en mucho el aire de denuncia que se aprecia en Rousseau, puede ponerse fácilmente en paralelo con algunas de las aserciones del ginebrino. Sin embargo, en la república, donde todos son ciudadanos iguales ante la ley, y los magistrados han de servir períodos limitados de tiempo y han de tener siempre en vista la opinión de la mayoría a quien representan, allí han de hacerse útiles ante sus ojos a través de su industria, su capacidad o su saber (pues no hay cuna ni relación hereditaria que garantice la continuidad en el poder político). El ingenio, las ciencias, la moral y el discurso razonado han de resultar más propensos a desarrollar en estos gobiernos. Aquí se reitera la separación con respecto a lo que Rousseau escribiría más de un lustro después. Las ciencias emergen necesariamente y son más propensas a desarrolla en el seno de y junto con las libertades civiles y políticas de los estados libres. Sólo por extrapolación y por trasplante “de gajo”

pueden darse en formas de gobierno monárquicas (civilizadas⁸) y no puede surgir ni trasplantarse a formas despóticas, carentes de ley o libertades civiles.

Diez años después, ya publicado el discurso de Rousseau al que hemos hecho referencia, Hume publicó un nuevo ensayo, considerablemente más breve, que parece estar tomando el guante de las tesis sostenidas por el ginebrino. Hay indicios que nos inclinan fuertemente a pensar no sólo que Hume tiene a Rousseau en mente a la hora de responder, sino además que ha podido entrever o espigar de entre la vertiginosa prosa de éste la idea principal que motoriza el desarrollo del texto. La lectura que hemos hecho del texto rousseauiano arrojó como resultado un lugar de preponderancia, aunque negativo, para el fenómeno del lujo como desencadenante de las consecuencias nocivas del refinamiento de las artes. Pues bien, este ensayo escrito por Hume, *Of the refinement in the arts*, fue originalmente escrito en 1752, pero lleva este título sólo desde 1760, fecha en que Hume decidió cambiarlo. En cambio, durante las primeras ediciones de sus ensayos, el texto llevó por título *Of luxury (Sobre el lujo)*, ya que el tema cuyo estudio se aborda es el de las consecuencias positivas o negativas del lujo, corolario inmediato del refinamiento de las artes.

Nuevamente, Hume dará muestras de su agudeza analítica, de su pericia como estudioso de las realidades humanas, de su talento como escritor y de su sólida postura moderada y moderadora. Las bondades o perjuicios del lujo, según intentará mostrarnos, no dependen del lujo en sí, de forma absoluta o incondicionada. No hay nada absoluto o incondicionado, sino que su impacto sobre las sociedades será particular dentro de cada contexto en que se desarrolle y tendrá que ser explicado no a través de las características del lujo, siempre uniformes, sino a través de las características de los tiempos, los países o las personas. La tesis que sostiene Hume es que el lujo únicamente es un vicio cuando es conjuntado con egoísmo, ambición y libertinaje; pero que cuando va acompañado de generosidad y compasión para con nuestros amigos y familiares, resulta inofensivo (RA 1).

⁸ Hume parece utilizar el término “monarquía civilizada” para un gobierno unipersonal que, si bien no es republicano, ni democrático, ni representativo, al menos sí hay cierta estabilidad institucional y seguridad jurídica. El caso paradigmático es la monarquía francesa, donde hay propiedades de los súbditos de las cuales el monarca no puede disponer (sus vidas, por ejemplo o su propiedad privada). Los despotismos son gobiernos tiránicos, también unipersonales o monárquicos pero que a diferencia de la monarquía civilizada no presenta ningún tipo de institución o ley formal de estructuración del gobierno que ponga límites a los caprichos del soberano o que estipule mínimos derechos o garantías para los súbditos. La política, en estos últimos casos, no es guiada por causas determinadas, precisas y uniformes (leyes) sino por el cambiante humor de un único individuo que puede disponer de todo lo que le plazca (aun la propiedad o la vida de sus súbditos).

Para ello Hume lleva a cabo una doble argumentación. (1) Por un lado, sostiene que las épocas donde el lujo es beneficioso e inofensivo son las más felices y virtuosas. Hume afirma que el beneficio es simultáneamente *privado* y *público*. Privado, porque el auge y progreso de las ciencias mantiene a los hombres ocupados, evitando que recaigan en un exceso de indolencia o letargo que destruya todo entretenimiento o actividad. Una vez sacadas de ese letargo, las mentes se ponen a trabajar en diversas direcciones, ampliando aún más estos desarrollos. Mientras más desarrolladas las ciencias y artes, más educado será el hombre, más sociable y menos huraño y solitario. Industria, conocimiento y humanidad (*humanity*, carácter humanitario) están estrechamente unidos “por una cadena irrompible” (RA 5). Pero la industria, el conocimiento y la humanidad (*humanity*) también hacen prósperos y florecientes a los gobiernos, evidenciando consecuencias benéficas también en el ámbito público. En este momento Hume es lapidario con Rousseau:

“Tampoco hemos de temer que los hombres, al perder su ferocidad, perderán su espíritu marcial (*marcial spirit*), o se volverán menos impávidos y vigorosos en defensa de su país o su libertad. Las artes no tienen ese efecto de enervar ni la mente ni el cuerpo. Al contrario, la industria, su inseparable acompañante, añade nueva fuerza a ambos” (RA 10).

El lujo y el refinamiento de las artes y ciencias no conlleva de forma natural y necesaria la corrupción de las costumbres, de las leyes, de las virtudes y las disposiciones corporales. Incluso a la inversa, la propensión natural es la de “preservar si no producir gobiernos libres” (RA 15): donde no hay desarrollo de ciencias y artes sólo hay dos clases sociales, quienes mandan y quienes obedecen (quienes cultivan la tierra, sojuzgados), sostiene Hume, pero el lujo trae aparejados progresos en la industria y el comercio, lo que permite el crecimiento y desarrollo de las clases sociales, favoreciendo la independencia y las libertades públicas.

(2) Pero también, por otro lado, Hume sostiene que siempre que el lujo deja de ser inocente, deja a la par de ser beneficioso para una sociedad y llevado a un extremo resulta incluso perjudicial. El lujo vicioso no lo es en sí mismo sino que lo es dentro de determinados contextos, en los cuales no existe reciprocidad y generosidad entre ciudadanos. Pero erradicar el lujo vicioso sin erradicar esa indiferencia general entre los hombres nos dejaría el mismo inconveniente o aun uno peor, pues los pocos que antes tenían tampoco tendrán y no dejarán por eso de ser indiferentes con su par. Con todo, y esto será una diferencia insalvable respecto de Rousseau, Hume concede la posibilidad de

que el lujo pueda ser pernicioso para una sociedad, pero llegados a ese punto, no será ese el mayor mal que le aqueje.

Bibliografía

- Hume, David (1742), “Of the rise and progress of the arts and sciences”, en *Essays Moral, Political and Literary*, ed. by E. F. Miller, Indianapolis, Liberty Funds, 1987.
- Hume David (1752), “Of refinement in the arts” (Originalmente publicado como “Of luxury”), en *Essays Moral, Political and Literary*, ed. by E. F. Miller, Indianapolis, Liberty Funds, 1987.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, trad. L. Halperín Donghi, Buenos Aires, Losada, 2005.
- Bertram, C. (2006), *Rousseau and the social contract*, London, Routledge.
- Livingston, D. & Martin, M. (eds.) (1991), *Hume as Philosopher of Society, Politics and History*, U. of Rochester, Rochester.
- Zaretsky, R & Scott, J.T. (2009), *La querellas de los filósofos. Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano*, trad. J. Sarret Grau, Madrid, Biblioteca Buridán.

I.- Introducción¹

Dentro del pensamiento político occidental, la limitación del gobierno se presenta como un problema central, en definitiva, se pretende restringir el ejercicio de poder. A lo largo de la historia se pueden encontrar distintas formas de plantear esta cuestión, y un ejemplo de ello, prácticamente la raíz de todo ese planteamiento, podría ser el aforismo *Ollis salus populi suprema lex esto* que ha sido formulado por Marco Tulio Cicerón, pero que, y justamente he aquí su importancia, ha sido repetido de manera insistente a lo largo del tiempo. Así por ejemplo, fue utilizado por autores diversos como Bodin, Hobbes, Locke o en la *L'Encyclopédie*. A pesar de esta sucesiva aparición, el aforismo no fue utilizado y entendido siempre de la misma forma, por ello a fin de poder comprender como se estructura dicha frase en cada momento histórico se debe preguntar qué relación existe en cada momento particular entre el gobierno y la posibilidad del desarrollo de su limitación. En este trabajo intentaremos plantear la particularidad del aforismo en el pensamiento lockeano para comprender la manera en que la limitación del gobierno es pensada por el liberalismo.

La *salus populi*, en su origen, se transforma en una Ley suprema y que funciona como un problema jurídico. Es decir, en el desarrollo de Cicerón se está formando una cuestión con una inteligibilidad basada en el discurso jurídico que tendrá como meta la conservación de la comunidad e implicará un problema de gobierno relacionado a los desarrollos aristotélicos sobre el *oikos*. Pero el problema del gobierno irá variando dado que aparece en Occidente, la cuestión central de la población, y, además, el Estado, que durante gran parte del feudalismo, es un estado jurisdiccional se transformará en un Estado administrativo. Sin embargo, en el planteo lockeano, tal y como se expondrá, el

¹ La presente ponencia pertenece a los desarrollos del proyecto “Neoliberalismo, subjetividad y seguridad. La construcción de una perspectiva transdisciplinaria sobre las representaciones sociales en el derecho y los medios de comunicación en la Argentina (1999-2010)” Proyecto presentado en la Segunda convocatoria 2010 a la presentación de proyectos de investigación científica y tecnológica, Universidad Nacional de Lanús.

problema de la *salus* está por fuera de lo jurídico y es un criterio que se antepone a cualquier desarrollo jurídico.

II - El liberalismo como problema de gobierno

John Locke, uno de los contractualistas ingleses del siglo XVII, era partidario de la monarquía constitucional y fue, en cierto sentido, inspiración del modelo de gobierno que se implantó en Inglaterra a partir 1688. Locke escribió dos tratados o ensayos sobre el gobierno, y en su *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*, en el apartado 158, sostiene que “*Salus populi suprema lex* es, por cierto, una regla tan justa y fundamental que quien la siga sinceramente no puede cometer un error peligroso”². El bien público, la *salus populi*, es un criterio que está por encima de la ley, es así que Locke puede decir que “quien eche una ojeada a la historia de Inglaterra encuentra que la prerrogativa fue siempre mayor en la manos de nuestro príncipes mejores y más sabios porque el pueblo, al observar que todas sus acciones tendían al bien público, no puso en tela de juicio lo que se había hecho al margen de la ley”³. Estos príncipes, aun cuando actuaban fuera de la ley, actuaban cumpliendo su finalidad, que no es otra cosa que el bien público, y por ello “es muy posible y razonable que el pueblo no establezca ningún límite a la prerrogativa de los reyes o gobernantes que no transgredieron las fronteras del bien público. Pues ‘la prerrogativa no es otra cosa que el poder de hacer el bien público sin regla alguna’”⁴. Vale decir, el bien público funciona como una regla de limitación del propio accionar del gobierno, no hay leyes que limiten este accionar, no pueden existir reglas ajenas al bien público que es la única regla, una regla que está basada en la razón, basada en la ley de la naturaleza, sustentada, en definitiva, en la defensa de la propiedad. Locke sostiene, en el apartado 138, que la finalidad del gobierno es la preservación de la propiedad; hay gobierno, en tanto y en cuanto haya necesidad de preservar la propiedad. Pero, justamente, como el gobierno es una administración de intereses, esto sólo es posible con un criterio objetivo, interno del propio gobierno. Este es un tema de cuidado extremo ya que la ley no da el límite al gobierno, por eso Locke manifiesta: “la propiedad de un hombre no está en absoluto segura

² LOCKE, J., *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*, Buenos Aires: Editorial Losada, 2002, p. 113.

³ *Ibidem*, p. 120.

⁴ *Idem*, p. 121.

– aunque haya leyes buenas y equitativas que establezcan los límites entre lo que es suyo y lo que es de sus conciudadanos – si quien manda a esos súbditos tiene poder para quitar a cualquier individuo privado la parte que le plazca de su propiedad”⁵. Por ello “ni siquiera el poder absoluto, allí donde es necesario, es arbitrario por el hecho de ser absoluto, sino que está limitado por la razón y confinado a aquellos fines que pueden requerir que sea absoluto”⁶. Queda claro que

“la preservación de la propiedad es el fin del gobierno y aquello por lo cual los hombres entran en sociedad, esto necesariamente supone y exige que al pueblo ha de permitírsele tener propiedades; pues si no, debería suponerse que la pierde al entrar en la sociedad – y los hombres entraron en ella para conservarla”⁷.

Por ello cuando se promueve un interés diferente del público se debe limitar ese poder, pero, justamente, el interés público es el interés de los particulares a tener y conservar su propiedad, y además la sociedad debe su existencia a la preocupación por la propiedad, sin defensa de la propiedad el interés de los particulares no es posible pero tampoco la sociedad existiría, ya que no tendría razón de ser. Pero, la defensa de la propiedad no es un capricho de Locke, está dado por un concepto antropológico con el que Locke construye su teoría. Sostiene que “los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su preservación y, en consecuencia, a comer y beber y a todas aquellas cosas que la naturaleza ofrece para su subsistencia”⁸. Y aunque la tierra está dada en comunidad a los hombres, cada individuo tiene la posibilidad de adquirir propiedad de “varias parcelas de lo que Dios dio a la humanidad en común, y eso sin que haya ningún pacto expreso entre los miembros de la comunidad”⁹.

La posibilidad de adquirir propiedad no implica la existencia del pacto, se da en el estado de naturaleza, y esto es así, dado que los hombres tienen derecho a la preservación y a la subsistencia. De esta manera, Locke realiza una operación, que se encontraba en ciernes en Hobbes, que es la unión entre la vida, que podremos llamar biológica o de subsistencia, con la propiedad. Esto se sostiene aún más cuando Locke argumenta que el

⁵ *Idem*, p. 101.

⁶ *Idem*

⁷ *Idem*, p. 100.

⁸ *Idem*, p. 24.

⁹ *Idem*.

uso de lo común debe ser en pos de la “mayor ventaja y beneficio de la vida (...) [y debe ser entendido su uso para] sustento y comodidad de su existencia”¹⁰. El medio para apropiarse de las cosas que están en el mundo es la labor del cuerpo y el trabajo de las manos, pero esta posibilidad surge porque la primera propiedad de los hombres es su propia persona, entonces cualquier cosa “que saque del estado en que la naturaleza la ha producido y dejado, modificándola por su labor y añadiéndole algo que le es propio, de tal forma se ha convertido en su propiedad”¹¹. El trabajo o la labor es lo que hace posible la existencia de la propiedad, y, por consiguiente, la posibilidad del sustento y preservación de la vida pero además la comodidad de la existencia. Por eso la apropiación no requiere de ningún pacto o de consentimiento por parte de los demás y se produce por el simple trabajo que es lo que origina la diferencia entre lo que es común y lo que es propio.

La adquisición de la tierra se da de la misma manera que cualquier fruto o animal que sirva para alimentarse, así se puede cercar un terreno. Esta forma de adquirir es un mandato divino y está dado por la razón, el mandato es el de mejorar la tierra en beneficio de la vida por intermedio del trabajo. En esta transformación o trabajo no puede haber perjuicio para los demás por eso no implica que cercar una parcela de la tierra común sea contradictorio con la razón. Debería recordarse que, especialmente en Inglaterra, desde el siglo XVI hay una tendencia sostenida de cercamientos de las propiedades comunales. Tan importante es este suceso, que Locke sostiene que, en el origen, la ley bajo la cual vivía el hombre era la apropiación y el mandato de Dios conjuntamente con las necesidades derivadas de la subsistencia eran lo que lo obligaba a trabajar y, por ende, “así vemos que someter o cultivar la tierra y tener dominio, son cosas que van juntas...Y la condición humana, que exige trabajo y bienes materiales en los cuales trabajar, necesariamente da lugar a que haya posesiones privadas”¹².

El intercambio para Locke está permitido y así, a medida que avanzan los medios de intercambio por la introducción del dinero, es posible la acumulación; es decir, se pueden intercambiar los productos perecederos por el dinero que puede perdurar y que se puede acumular. El intercambio bajo ningún punto de vista puede ir en contra del derecho de los demás. El dinero cumple un papel fundamental ya que junto a los diferentes grados

¹⁰ *Idem*, p. 25.

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*, p. 30.

de laboriosidad permitió que los hombres conserven su propiedad y la aumenten¹³. El dinero es una decisión convencional pero que se encuentra al margen de la sociedad civil y el pacto, esto quiere decir que la decisión del dinero sucede en el estado de naturaleza y no tiene que ver con la decisión de formar una comunidad. En concreto, la propiedad que forma parte de los individuos porque surge de una actividad de los individuos, posibilita la vida y la comodidad, y, también, se puede acrecentar y acumular ya que esto es realizable en el estado de naturaleza; estado de naturaleza que no es originariamente un estado de guerra pero que se transformará en un estado de conflicto cuando la propiedad no tenga seguridad. El conflicto aparecerá no por la definición de la propiedad, sino por la aparición del dinero, puesto que, en un primer momento, el derecho de propiedad y la convivencia iban juntos¹⁴. Por consiguiente, el problema de la defensa de la propiedad, con la existencia del dinero, y ese es el motivo de ser de la sociedad y del gobierno, y esta defensa aporta un criterio interior, objetivo y extralegal al gobierno.

En Locke lo que aparece claramente es la realización de lo económico en el estado de naturaleza, realización que en definitiva, y esto también se encuentra en el pensamiento hobbesiano pero en mayor medida, no es posible ya que cada individuo tiene una potencia ejecutiva y eso impide el mantenimiento de la propiedad y el desarrollo de la actividad económica.

III – Conclusión

El capitalismo que se delinea luego de la crisis del siglo XVII significará la supeditación del consumo a la producción. Esta es una característica central ya que la producción, que está basada en mercancías de un costo reducido, tiene como consecuencia la ampliación de los mercados y la consiguiente baja en el costo de la producción¹⁵. Ese es el punto central en el que podemos interpretar a Locke ya que demuestra de manera explícita cómo vida y comodidad se transforman en partes esenciales de la actividad humana. El trabajo, la propiedad y el intercambio juegan de tal manera que producen el bienestar y la conservación de la vida, eso es la producción capitalista que pone en un

¹³ Cfr. *Idem*, p. 38.

¹⁴ Cfr. *Idem*, p. 39.

¹⁵ Cfr. HOBBSAWM, E., *Industria e Imperio. Una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*, Barcelona: Ariel, 1988, p. 41.

mismo plano todo, tanto las necesidades vitales y los bienes que tienen que ver con transformar a la vida en confortable. Vida y comodidad significan en Locke la supeditación del consumo a la producción y esto es posible por una actitud directa del gobierno que posibilita este desarrollo y esto es lo que sucedió en la Revolución Industrial, por ello Hobsbawm argumenta que “[l]a conquista de mercados por la guerra y la colonización requería no sólo una economía capaz de explorar esos mercados, sino también un gobierno dispuesto a financiar ambos sistemas de penetración en beneficio de los manufactureros británicos”¹⁶.

Además, el segundo movimiento importante que vemos en Locke es la constitución de un pueblo, la constitución de un pueblo político, de un cuerpo que conjuntamente logre la paz y la seguridad. Pero el pueblo, en el estado civil, entendido éste como realización de la economía, no debe ser comprendido simplemente como una cuestión política, sino como una población que se desarrolla. La construcción del pueblo significa la constitución de una población económicamente activa. En Locke esta sociedad que está compuesta por la defensa de la propiedad, encuentra en el bien público la defensa de los intereses particulares, el bien público es la construcción de individuos que intercambian y acumulan, es la construcción de individuos propietarios. Por eso el liberalismo es un principio de gobierno que tiene en esta idea su centro, el desarrollo de los individuos propietarios, la constitución de un pueblo-población y el límite a la actividad gubernamental a través de un claro criterio interno. La ley no existe para dar un límite a la actividad gubernamental ya que lo legal es un criterio absolutamente externo al gobierno, sino que la ley está dada para posibilitar el desarrollo de la economía, desarrollo que significa, tal como sostiene Cesare Beccaria, “la *máxima felicidad compartida por el mayor número*”¹⁷. Pero en definitiva, y esto se presenta en un sentido paradójal, lo que define a la ley siempre surge de un criterio extra legal, ya que la ley debe estar sustentada “en los sentimientos indelebles del hombre. Toda ley que se aparte de ellos, encontrará siempre una resistencia (en contra), que vence a la postre”¹⁸.

¹⁶ *Ibidem*, p. 48.

¹⁷ BECCARIA, C.; *De los delitos y de las penas*, Bogotá: Editorial Temis, 1990, p. 1 (cursiva en el original).

¹⁸ *Ibidem*, p. 3.

Miguel Herszenbaun (UBA/CONICET/CIF/GEK):
Razón especulativa y la libertad práctica en la “Dialéctica Trascendental”

El presente trabajo se propone analizar la doctrina kantiana de la libertad presentada en la “Dialéctica Trascendental” de la *Crítica de la razón pura*. Defenderemos los lineamientos generales de la tesis propuesta por Allison según la cual dicho concepto de libertad se refiere a la espontaneidad de la razón teórica, no exclusivamente determinada por principios prácticos. A su vez, intentaremos mostrar que comprender el problema de la tercera antinomia como un problema cosmológico es compatible con la razón teórica como basamento de la libertad. Para alcanzar tales fines, analizaremos los conceptos fundamentales de dicha doctrina y el marco general de la problemática en que se inserta: la antinomia de la razón pura.

La “Antinomia de la razón pura” es destacada por Kant por ocupar un lugar fundamental en el desarrollo de su filosofía crítica, como por operar como una prueba indirecta a favor del idealismo trascendental¹. Las contradicciones a las que es conducida la razón en su uso puro llevan a un profundo escepticismo respecto de la aptitud de esta facultad para el conocimiento metafísico. Ahora bien, el idealismo trascendental ofrecería una solución para dicha Antinomia. La adecuada distinción entre fenómeno y noúmeno resolvería las cuatro formas que toma la Antinomia, constituyéndose así tal solución en un alegato a favor del idealismo trascendental (particularmente, a favor de la idealidad trascendental de los fenómenos²). Esta prueba indirecta radicaría en distinguir el ámbito nouménico del ámbito fenoménico, demostrando que la antinomia radica en atribuir propiedades al mundo como si éste fuera un objeto dado empíricamente, cuando no es más que una actividad de síntesis de la razón que nunca se corresponde con algo dado en la intuición³. La resolución de la tercera antinomia recoge esta distinción a fin de poder hacer lógicamente posible el compatibilismo entre causalidad por naturaleza y causalidad por libertad.

Sin embargo, mientras Kant demostraba que, respecto de la primera y segunda antinomia, ni la tesis ni la antítesis eran sostenibles, en la tercera antinomia demostrará la compatibilidad de los dos tipos de causalidad, salvando un ámbito propio para cada una. La primera y segunda antinomia se sustentan en una síntesis matemática de elementos homogéneos. La síntesis que se operaría en la tercera y cuarta antinomia sería

¹ A505 B533 y *Carta a Garve 21-IX-1798*, XII 257/8

² A505 B533

³ A505 B533

dinámica, no implicaría la síntesis de elementos homogéneos. Esto será clave en el tratamiento del concepto de la libertad, pues posibilitará la vinculación en términos de causalidad entre el ámbito incondicionado de lo nouménico y el ámbito fenoménico.

La tercera antinomia opone la afirmación de una causalidad libre⁴, que de ser negada conduciría a autocontradicción a la legalidad de la naturaleza⁵, al rechazo de toda otra causalidad que la natural⁶, que negada implicaría una violación a las ley general de causalidad⁷. Su solución radica en diferenciar adecuadamente el ámbito fenoménico en el cual sólo es posible la causalidad por naturaleza, con la consecuente imposibilidad de un comienzo absoluto, en el que todo fenómeno se encuentra inserto en una serie causal y se rige por la necesidad reglamentada por leyes empíricas y el ámbito nouménico.

Éste permite pensar la causalidad por libertad. Distinguir adecuadamente el fenómeno del noúmeno permite suponer una causa nouménica fuera de las condiciones de la sensibilidad y de toda serie fenoménica. Ésta es caracterizada como incondicionada, incausada, implicando un comienzo absoluto según la causalidad pero no según el tiempo. La distinción de una síntesis dinámica permite establecer un vínculo entre elementos heterogéneos, justificando que la causa nouménica se relacione con el fenómeno. La síntesis de elementos no homogéneos permite relacionar una condición nouménica con un condicionado fenoménico, pensando así una causa nouménica de un fenómeno, en una relación de causalidad por libertad. Diferenciados estos ámbitos, Kant se preguntará si el fenómenos puede ser considerado en estos dos aspectos y concordante con ambos tipos de causalidad.

El problema cosmológico que expresa la tercera antinomia a través de la oposición de una primera causa libre del mundo y la exclusividad de la causalidad natural se vincula con otra pregunta de apariencia práctica: si hay seres dentro del mundo con la facultad de iniciar series causales de forma incondicionada, capaces de causalidad por libertad⁸. Intentaremos mostrar que, a pesar de su apariencia práctica, esta pregunta es la formulación propiamente idealista trascendental del problema cosmológico.

Si bien la antinomia proponía el enfrentamiento entre libertad y necesidad en el marco de lo tocante al comienzo de la serie de fenómenos que conforma al mundo, Kant cree que la afirmación de la posibilidad de dicha causalidad por libertad implica

⁴ A444 B472

⁵ A446 B474

⁶ A445 B473

⁷ A451 B479

⁸ A450 BB478

lógicamente la posibilidad de un inicio causal incondicionado *en* el mundo mismo, *durante* o *entre* la propia serie de fenómenos.

“Ahora hemos expuesto esta necesidad de un primer comienzo de una serie de fenómenos a partir de la libertad; aunque [la hemos expuesto] propiamente, sólo en la medida en que era preciso para comprender un origen del mundo [...]. Pero como con ello queda demostrada [...] la facultad de comenzar por sí una serie en el tiempo, nos es permitido también [...] hacer que comiencen por sí según la causalidad, en el medio de curso del mundo, diversas series, y [nos es permitido] atribuirles a las substancias de él una facultad de actuar por libertad”⁹.

Esta implicancia se sustenta, entendemos, únicamente en la solución que Kant hallará para la oposición antinómica entre naturaleza y libertad. Kant argumentó así al ponerse en el lugar del realista trascendental que aboga por una primera causa en el tiempo que dé origen al mundo. Ahora bien, como dirá su adversario en la “Observación a la antítesis”, la suposición de una primera causa incausada que dé origen al mundo no permite inferir el comienzo por libertad de series causales *durante* el curso del mundo¹⁰. Aun desoyendo la primera antinomia y admitiendo una causa primera y libre de la que se siguiera toda la serie de fenómenos sujetos a la estricta necesidad de la causalidad por naturaleza, sería innecesario admitir un comienzo absoluto de series fenoménicas *durante* el curso del mundo. Sólo la solución propuesta por Kant a esta antinomia permite reconocer la implicancia entre estas dos afirmaciones. Puede decirse que admitida la distinción noúmeno-fenómeno y la respuesta general a esta tercera antinomia consistente en una causa incondicionada fuera del tiempo, por la que se puede pensar una serie fenoménica sujeta a las leyes de la naturaleza y una causa exenta a las mismas, y sumado a esto que no puede responderse la pregunta por un primer fenómeno en el tiempo ni por la totalidad de la serie de fenómenos en el tiempo (de acuerdo con la primera antinomia), entonces no puede sino pensarse a esta causa inteligible como causa de cada fenómeno, que, en tanto fenómeno, no puede más que estar inserto en medio del tiempo, entre otros fenómenos¹¹. La pregunta cosmológica por una causa libre incondicionada origen del mundo no sólo implica aquella por el inicio libre de series *durante* el curso del mundo, sino que si el problema ha de ser formulado en los términos del idealismo trascendental, es ésta su única formulación adecuada. La pregunta cosmológica por la causa del mundo debe formularse como la causa incondicionada

⁹ A450 B478

¹⁰ A449 B477

¹¹ A449 B477; A542 B570; A195 B240; A182 B225; A450 B478; A637 B665.

inteligible de cada fenómeno en el curso del mundo. Entendiendo esto comprendemos por qué la pregunta sigue siendo cosmológica a lo largo de toda la resolución de esta antinomia y por qué la prueba del compatibilismo es una prueba que responde la pregunta cosmológica sobre el origen del mundo. Esta reformulación del problema permite ver la necesidad de que Kant pruebe la compatibilidad del orden de la causalidad natural con la causalidad por libertad. La prueba debe radicar en demostrar que el concepto de causalidad por libertad no destruye el orden natural y que los fenómenos pueden ser determinados por ambas causalidades.

La solución detallada de la antinomia deberá evaluar, entonces, “si [la libertad] puede ser compatible con la universalidad de la ley natural de la causalidad” y en consecuencia evaluar “si será una proposición verdaderamente disyuntiva la [que dice] que todo efecto en el mundo debe surgir o bien por naturaleza, o bien por libertad, o si no podrán más bien tener lugar a la vez ambas cosas en diferente respecto, en uno y el mismo acontecimiento”¹². Es, en definitiva, la pregunta “si [...] con respecto al mismo efecto que está determinado según la naturaleza, pudiera acaso tener lugar también la libertad, o si ésta está enteramente excluida por aquella regla inviolable”¹³.

El primer problema tratado es el problema de la libertad trascendental definida por Kant como “la idea de una espontaneidad que pudiera comenzar por sí misma a obrar, sin que se precisara anteponerle otra causa para determinarla, a su vez, a obrar, según la ley de la conexión causal”¹⁴; también caracterizada como “una facultad de comenzar absolutamente un estado”¹⁵; tales definiciones coinciden con la caracterización de la libertad “en sentido cosmológico”, que refiere a “la facultad de comenzar por sí mismo un estado, la causalidad de la cual no está a su vez, según la ley de la naturaleza, sometida a otra causa que la determine según el tiempo” y definida como “una idea trascendental pura”¹⁶. El segundo problema es el de la libertad práctica, consistente en “la independencia del albedrío, respecto de la coacción por impulsos de la sensibilidad”¹⁷. El albedrío humano es definido como “un *arbitrium sensitivum*, pero no es *brutum*, sino *liberum*, porque la sensibilidad no hace necesaria la acción de él, sino que en el ser humano reside una facultad de determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por móviles sensibles”¹⁸. Es relevante identificar aquella facultad a que refiere Kant, fundamento de la libertad práctica y causa inteligible de los fenómenos pero

¹² A536 B564

¹³ A536 B564

¹⁴ A533 B561

¹⁵ A445 B475

¹⁶ A533 B561

¹⁷ A534 B562

¹⁸ A534 B562

no determinada por éstos¹⁹, y de qué modo esta facultad lograría ser causa incausada de los fenómenos sin contradicción con la ley de causalidad que los rige.

Kant introduce a dicho fin los conceptos de carácter empírico e inteligible que se refieren a dos tipos diversos de causalidad. El concepto empírico de la aptitud causal de esta facultad, el carácter empírico, establece el vínculo necesario entre fenómenos de acuerdo con la necesidad natural. Así, todas las acciones humanas encuentran causas eficientes determinantes y se insertan en la necesidad impuesta por las leyes naturales. En el ejemplo de Kant, la educación deficiente, malas compañías, ligereza e imprudencia son las causas de la mentira²⁰. No obstante, la acción es atribuida al sujeto como libre. El carácter inteligible se presenta como el concepto inteligible que remite a la desconocida aptitud causal inteligible de la facultad a cargo de la conducta humana. El carácter inteligible es desconocido, pero causa y se expresa a través del carácter empírico, según el cual la acción humana se sujeta a la necesidad natural de las leyes empíricas. Sin embargo, el concepto intelectual de una causa inteligible no sujeta a las condiciones del tiempo y por tanto no sujeta a la sucesión causal implica, por su parte, una causalidad no sujeta a la necesidad natural y, por tanto, libre. La causa nouménica como causa incondicionada del carácter empírico sería el fundamento de la libertad de la acción y de la responsabilidad por la misma. La acción se imputa al sujeto como única causa, sin negar por ello su sumisión a la necesidad de las leyes empíricas. El carácter inteligible como causa fuera del tiempo está presente en toda acción que como fenómeno se somete a la necesidad conceptualizada por el concepto del carácter empírico.

Kant definió la libertad práctica recurriendo a una fórmula que refería a una facultad no sujeta a la coacción ejercida por móviles sensibles, caracterizándola como “la independencia del albedrío respecto de la coacción por impulsos de la sensibilidad”²¹. El que la razón no se encuentre sujeta a condición alguna no es suficiente para caracterizarla como libre, debe también ser activa, espontánea. Teniendo en cuenta esto último es que toma todo su sentido el que la razón no esté coaccionada por la sensibilidad. No sólo está fuera del tiempo, no sujeta a la necesidad de los fenómenos y no condicionada por causas fenoménicas, sino que además está determinada por principios racionales, ideas²², siendo así su causalidad determinada no fenoménicamente. Kant indica que la libertad práctica exigiría que esa facultad tenga una determinación independiente a la coacción de la sensibilidad²³, determinación que debería comenzar

¹⁹ A537 B565

²⁰ A554 B582

²¹ A534 B562

²² A545, A546, A547. Ver nota 25.

²³ A534 B562.

absolutamente, cuya causalidad comenzaría absolutamente. Notemos que Kant caracteriza a la libertad en sentido trascendental, sin la cual sería suprimida la libertad práctica, como “una facultad de comenzar absolutamente un estado” que implicaría que “de esa espontaneidad no sólo comenzará absolutamente una serie, sino que *la determinación de esa espontaneidad misma para la producción de la serie*, es decir, *la causalidad comenzará absolutamente*”²⁴. La determinación de la razón por principios racionales no necesariamente prácticos satisface el requisito de una facultad *activa* no sujeta a *coacción* de la sensibilidad y los fenómenos.

Aquella facultad no intuible y exenta a la coacción de la sensibilidad, determinada en su causalidad por algo inteligible, es la razón, cuya determinación estaría sostenida en ideas o principios racionales²⁵. Ahora bien, resulta difícil decidir de forma categórica si estos principios son exclusivamente de naturaleza práctica. Kant señala que mediante la idea de libertad distinguimos lo que *es* por necesidad natural de lo que *debería* ser. Por medio de esta idea, pensamos los fenómenos como no determinantes respecto de nuestra acción, sujeta a una determinación racional. Alcanzaría con reconocer la autodeterminación de la razón por principios o reglas racionales, que establece un orden de acuerdo con la razón y distinta al natural²⁶.

Es necesario dar respuesta a las pruebas que podría esgrimirse contra esta interpretación. Podemos identificar dos elementos fundamentales con los que se podría identificar a la causa incondicionada con la razón *práctica*.

El primero, donde Kant afirma que

“que esta razón tiene causalidad, o al menos, que nos representamos una [causalidad] en ella, es algo que está claro en virtud de los imperativos que, como reglas, les imponemos, en todo lo que es práctico, a las potencias que [en ello] operan. [...] Por muchos que sean los fundamentos naturales que me impulsen a querer, [...] no puede producir el deber, sino solamente un querer [...] al cual, por el contrario, el deber enunciado por la razón le opone una medida y una meta [...]. [L]a razón no cede a aquel fundamento que es empíricamente dado, ni sigue el orden de las cosas tal como éstas se presentan en el fenómeno, sino que se fabrica, con entera espontaneidad, un

²⁴ A445 B475

²⁵ “[L]a determinación de este poder [inteligible de algunas causas naturales] para la acción nunca se basa en condiciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento [...]. Este fundamento inteligible no atañe a cuestiones empíricas, sino que incumbe meramente al pensar en el entendimiento puro [...]. [La razón] se diferencia [...] de todas las potencias empíricamente condicionadas, pues ella considera sus objetos sólo según ideas, y determina según ellas al entendimiento, el cual luego hace un uso empírico de sus conceptos” A545 B573, A546 B574 y A547 B575.

²⁶ A547 B575 y A550 B578

orden propio según ideas, en las que acomoda las condiciones empíricas, y según las cuales ella incluso declara necesarias unas acciones que sin embargo no han ocurrido y que quizá no ocurran nunca, pero de las cuales presupone empero que la razón pudiera tener causalidad con respecto a ellas; pues sin eso no podría esperar, de sus ideas, efectos en la experiencia”²⁷.

Podría interpretarse aquí que sólo en su uso práctico la razón es causa incondicionada de los fenómenos.

Luego, Kant afirma “detengámonos ahora aquí, y admitamos, al menos como posible, que la razón tiene efectivamente causalidad con respecto a los fenómenos; en ese caso, ella, por más que sea razón, debe empero exhibir un carácter empírico, porque toda causa presupone una regla según la cual siguen ciertos fenómenos a manera de efectos”²⁸. Puede verse que Kant cree haber abogado por la aptitud causal de la razón, no por la exclusividad de dicha aptitud en el uso práctico de la razón.

En el segundo, Kant sostiene que “si consideramos esas mismas acciones en relación con la razón, y ciertamente, no [en relación con] la razón especulativa, para explicarlas en lo que respecta al origen de ellas, sino [cuando las consideramos] solamente en la medida en que la razón es la causa de la generación de ellas; en una palabra, si las confrontamos con ésta atendiendo a lo práctico, encontramos una regla y un orden muy diferentes del orden de la naturaleza. Pues entonces, quizá no debería haber acontecido todo aquello que ha acontecido según el curso de la naturaleza, y que, de acuerdo con los fundamentos empíricos de éste, debió acontecer infaliblemente. Pero a veces encontramos, o al menos, creemos encontrar, que las ideas de la razón han mostrado efectivamente causalidad con respecto a las acciones del hombre [entendidas] como fenómenos, y que éstas no han acontecido porque estuvieran determinadas por causas empíricas, no, sino porque estaban determinadas por fundamentos de la razón”²⁹. Podría interpretarse que la razón sólo en su uso práctico es causa incondicionada de fenómenos. Sin embargo, este párrafo debe ser comprendido como un alegato a favor de la aptitud causal de la razón, un ejemplo en el que nos representamos a la razón como apta para causar fenómenos, y no una limitación del carácter causal de la razón a la esfera práctica. Kant afirma acto seguido “Ahora bien, supuesto que se pudiera decir: la razón tiene causalidad con respecto al fenómeno; ¿podría entonces llamarse libre su acción, si se considera que ella es necesaria y está muy exactamente determinada en el carácter empírico de ella (en su manera de sentir)? Éste está

²⁷ A547 B575

²⁸ A549 B577

²⁹ A550 B578

determinado a su vez en el carácter inteligible (en la manera de pensar)”³⁰. Kant especula con la posible respuesta afirmativa respecto de la aptitud causal de la razón, para luego introducir una explicación, ya no del carácter empírico, sino del carácter inteligible de esta causa y su consecuente libertad: “podremos, por consiguiente, decir: si la razón puede tener causalidad con respecto de los fenómenos, entonces ella es una facultad mediante la cual comienza [...] la condición sensible de una serie empírica de efectos. Pues la condición que reside en la razón no es sensible, y por tanto, no comienza ella misma. De acuerdo con eso, se verifica aquí aquello que nos faltaba en todas las series empíricas: que la condición de una serie sucesiva de acontecimientos pudiera ser, ella misma, incondicionada empíricamente”³¹. Debe entenderse el párrafo citado como alegato de Kant a favor de la representación de la razón como capaz de causalidad respecto de los fenómenos.

Kant cierra ambos argumentos afirmando las conclusiones que se seguirían si admitiéramos la aptitud causal de la razón. En el primero, un alegato a favor de la aptitud causal de la razón, vemos la necesidad de explicar cómo el fenómeno se encontraría inserto en el orden natural. En el segundo, tenemos una conceptualización del carácter causal de esta causa inteligible en términos de carácter inteligible y los fundamentos por los cuales éste no obsta su libertad. Kant probó que hay motivos para representarse a esta facultad como capaz de causalidad y no que estos son los únicos ejemplos en que la razón es causa incondicionada.

El problema cosmológico formulado en términos del idealismo trascendental debe ser respondido bajo la forma del compatibilismo. Esta respuesta, aunque abre la posibilidad a la consideración de la razón práctica, es de carácter cosmológica, pues prueba tanto la posibilidad de la compatibilidad del orden natural con un sujeto libre como la posibilidad de la compatibilidad de dicho orden con una causa incondicionada que dé origen –aunque no comienzo en el tiempo– a los fenómenos del mundo. La razón caracterizada en la filosofía teórica es supuesto suficiente para esta investigación, sin necesidad de aludir a principios prácticos, sin que ello obste a la posibilidad de investigaciones prácticas posteriores.

³⁰ A551 B579

³¹ A552 B580

Bibliografía

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Allison, H., “Entre la cosmología y la autonomía: la teoría kantiana de la libertad en la *Crítica de la razón pura*”, *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, 1992.

Beade, I. P., “Acerca del carácter cosmológico-práctico de la Tercera antinomia de la razón pura”, *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, Vol. 27, 2010.

Melina Krimker (UBA):
Kant, Schiller y el problema de la libertad

El presente trabajo tiene como finalidad presentar argumentos en favor de que la noción de libertad utilizada por Schiller en la *Educación estética* difiere, en aspectos no poco relevantes, de la noción utilizada por Kant en la tercera *Crítica*. El trabajo se divide en cinco partes principales: 1) introducción, 2) presentación de los análisis políticos de Schiller, con especial atención a lo que el autor reconoce como el mal de su tiempo, 3) análisis de la noción schilleriana del hombre y sus componentes, 4) presentación y comparación de la noción de libertad en Schiller y Kant, 5) una conclusión, donde se afirma que la noción kantiana y schilleriana de libertad no son plenamente compatibles.

Introducción

Una *communis opinio* historiográfica caracteriza la época moderna como aquel momento en que se profundiza la escisión entre el mundo del pensar, mundo que es dominado por las categorías del entendimiento, y el mundo del deber, en el que la razón da las leyes a la acción humana. La evolución de la era moderna estaría vinculada con la profundización y desarrollo de esta escisión entre el objeto de la ciencia y el objeto de la moral. Ambos aspectos objetivos (ciencia y moral) tienen su polo subjetivo en las categorías del entendimiento y las leyes de la razón respectivamente. Sin embargo, entre ambos polos (pensamiento y razón) queda un lugar que no puede ser explicado por ninguno de ellos y que, no obstante, refiere a la naturaleza del hombre: el arte. El arte refiere al hombre en tanto que involucra al sentimiento¹. Así adviene en el mundo moderno la necesidad de la formulación de una explicación que dé cuenta de cuáles son los principios que corresponden a los sentimientos. Kant, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, se encamina en esta empresa² y encuentra los fundamentos a priori del arte en el Juicio en relación con el sentimiento de placer y dolor³. Este gesto kantiano marca el inicio de un nuevo rumbo en la historia de la estética, ya que señala una nueva forma de analizar el arte: la vía trascendental. Esta nueva vía será tomada

¹ Cf. Heidegger, M.: *Introduzione all'estetica, Le Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, a cura di Adriano Ardovino, Carocci, Roma, 2008, p. 12: "Lo specifico dell'estetica, intesa come moderna prestazione della cultura europea, consiste nel tener ferma una giuntura tra sensibilità e arte".

² El mismo Kant manifiesta su búsqueda en la carta redactada a Reinhold en 1787. Ver referencia en Kant, I., *Crítica del Juicio*, traducción Alfredo Gargiulo, Laterza, Roma, 2010, p. VIII.

³ Cf. Kant, I., *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 2007, n. 2, p. 32,33.

como punto de partida para el análisis estético de varios autores, entre ellos Friedrich Schiller⁴. Inmerso en una época degradada, donde domina el principio de la división⁵, Schiller transita el legado kantiano de la tercera *Crítica* y, partiendo de allí, propone una educación estética para remediar el mal de su tiempo.

En *La educación estética del hombre* Schiller propone que la conciliación entre el pensamiento y la sensibilidad es posible a través de la belleza, y que sólo en el *estado estético* (punto de armonía entre *estado* racional y *estado* natural) es posible el ejercicio genuino de la libertad. Si bien es el mismo Schiller quien manifiesta que los principios que utiliza en su análisis son kantianos⁶ este trabajo pretende brindar argumentos que muestren que en lo que respecta a la noción de libertad Schiller da un paso adelante y alejándose de su presupuesto inicial -i.e. la teoría kantiana de la tercera *Crítica*- propone un modelo de libertad que no es plenamente compatible con el utilizado por Kant en su análisis.

La modernidad y su enfermedad

En las primeras nueve cartas de la *Educación estética*, Schiller presenta una radiografía -i.e., un análisis clínico- del mundo moderno y señala lo que considera el mal de su época: la Revolución francesa y el Iluminismo han dado lugar a la división del género humano. Por un lado, sostiene Schiller, la clase más elevada desarrolló un sistema de relaciones y codificaciones que carece del espíritu de comunidad civil; por el otro, la clase baja está cerrada sobre su propia necesidad y no puede elevarse por encima de ella. De este modo, la sociedad, y, por tanto, la humanidad está disuelta y no encuentra la armonía de su propio ser:

“(...) *l’uomo medesimo si forma unicamente quale frammento e, avendo nell’orecchio continuamente il rumore monotono della ruota che gira, non sviluppa mai l’armonia del suo essere: diventa solo una copia della sua occupazione, della sue scienza (...)*”⁷.

⁴ Cf. Pinna, G., *Introduzione a Schiller*, Laterza, Roma, 2012, p. 31.

⁵ Cf. Pareyson, L., *Etica ed Estetica in Schiller*, Mursia, Milano, 1983, p. 147-148.

⁶ Cf. Schiller, F., *L’educazione estetica dell’uomo*. trad. It. Guido Boffi, Bompiani, Milano, 2011, “Lettera I”, p. 37.

⁷ Cf. Schiller, F., *L’educazione estetica dell’uomo*. trad. It. Guido Boffi, Bompiani, Milano, 2011. “Lettera VI” p. 67.

La naturaleza del hombre está disuelta; es pues necesario recomponerla para lograr el estado de armonía. Ahora bien, lo primero que se debe establecer es cuál es esa naturaleza del hombre que se ha destruido. Schiller ofrece una respuesta en la carta III de la *Educación*. Allí el autor establece la diferencia entre el *estado* de naturaleza (*Naturstaat*) y el *estado* racional (*Vernunftstaat*). En el primero el hombre es dominado por la fuerza, el deseo toma su objeto sin mediación, i.e. sin que intervenga la razón. En este *estado* de necesidad el hombre no puede ser considerado un ser moral y sólo se encamina hacia la satisfacción del deseo de supervivencia⁸. Sometido por sus impulsos, el hombre, en *estado* natural, es un infante que si bien construye y obtiene su objeto de deseo no posee una voluntad libre. Por ello, dice Schiller, surge la necesidad de un pueblo en el que el *estado* natural llegue a la edad adulta, i.e. al *estado* moral⁹. Por otra parte, el *estado* natural está en contradicción con el hombre moral, el cual se rige bajo las leyes de la razón. En este punto lo que se debe buscar es el lugar medio entre ambos extremos. Este “tercer carácter”, como lo llama Schiller en la carta III, es la voluntad. Entre la inclinación y el deber se encuentra la voluntad libre¹⁰. Todo hombre tiene dentro de sí un hombre ideal que es representado por el Estado, ya que el Estado refiere al hombre de manera universal. No obstante, el Estado debe, según Schiller¹¹, respetar en el individuo no sólo lo que en él hay de objetivo y universal sino también lo subjetivo y particular. Pero para que ello sea posible el hombre particular debe ser capaz de anteponer a su deseo particular la necesidad de la comunidad. Y, a su vez, para que ello tenga lugar el hombre debe recomponer su ser, estar en armonía. El hombre debe desarrollar armónicamente sus facultades, debe conciliar su animalidad con su racionalidad para lograr el ejercicio pleno de la libertad.

El Yo como compuesto

¿Cómo llega el hombre moderno al estado de armonía? El hombre posee una naturaleza doble (sensible-racional) que forma la totalidad de lo que Schiller denomina Yo (*Ich*). El Yo contiene dos impulsos fundamentales: el impulso sensible o material (*Stofftrieb*), que conduce al Yo a transitar las diferentes sensaciones de la existencia física en el tiempo, y el impulso formal (*Formtrieb*), que por un lado conduce al hombre hacia la libertad por estar en relación con la razón, y por el otro unifica armónicamente

⁸ Ibíd. Lettera III, p.45.

⁹ Ibíd. p.47.

¹⁰ Ibíd. Lettera IV, p.51.

¹¹ Como bien señala Giovanna Pinna en su *Introducción a Schiller* lo que el autor aquí tiene en mente no es otra cosa que la concepción del Estado enmarcada en la tradición republicana.

la variedad de sus manifestaciones afirmando su estabilidad en la mutabilidad temporal. A su vez, el Yo se manifiesta en dos planos que se corresponden con ambos impulsos: la *persona* (*Person*) por un lado, y el *estado* (*Zustand*) por el otro. *Persona* es aquello que en el hombre siempre permanece mientras que el *estado* se modifica constantemente. Ambos, *estado* y *persona*, conforman un único ser, el Yo, pero en tanto temporal y mutable (en tanto ser finito) *persona* y *estado* son modos diferenciados que no poseen prioridad el uno respecto del otro: “(...) *lo stato non può fondarsi sulla persona né la persona sullo stato*”¹². La *persona* es para Schiller el fundamento trascendental del ser humano finito y es, en sentido moral, el fundamento de la libertad porque coincide con la determinación esencial del Yo. El *estado*, en cambio, tiene su condición de ser en el tiempo; como señala Schiller en la carta XI el cambio no puede ser él mismo su propio fundamento y por ello, dado que no es absolutamente, debe derivar su ser de un otro y ese otro es el tiempo; el tiempo es la condición de todo devenir¹³. La praxis humana se desarrolla en la tensión que genera la oposición entre libertad y temporalidad (*persona-estado*) y puede encontrar su explicación en la búsqueda de una unidad que no le es dada por naturaleza pero que, no obstante, debe ser construida en el tiempo. La construcción de esta unidad exige, según la propia naturaleza del hombre, que sea exteriorizado todo lo interior e interiorizado todo lo exterior. Esta exigencia no es otra que la de dar sentido a todo cuanto está por fuera de nosotros, y de este modo maximizar nuestra experiencia por medio de la apropiación del mundo exterior. En este “dar sentido”, en esta apropiación de la experiencia no sólo el *estado* del hombre se maximiza sino que la *persona* adquiere mayor conocimiento de sí. Schiller sostiene que cuanto mayor desarrollo adquiera la capacidad receptiva del hombre tanto mayor será la posibilidad de maximizar las vivencias. En palabras de Schiller:

*“(...) quanto piú forte e profonda diventa la personalitá, quanto piú libera la ragione, tanto piú mondo l’uomo comprende, tanta piú forma crea fuori di sé (...)”*¹⁴.

De este modo se formará una personalidad más fuerte, que abarcará un mundo más amplio y que tendrá una razón más libre. Como sostiene Paul Guyer¹⁵, aquí

¹²Cf. Schiller, F., *L’educazione estetica dell’uomo*. trad. It. Guido Boffi, Bompiani, Milano, 2011 Lettera XI, p 105.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.* Lettera XIII. p. 119

Schiller parece tener en mente el *dictum* kantiano según el cual “*Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas ange/schaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt*” (A51/B75)¹⁶, y su propuesta de que el conocimiento racional debe combinarse con el conocimiento experimental para, de este modo, conocer nuestro mundo y saber cómo debemos actuar en él es una muestra de que a la base de su *Educación...* se encuentran los principios kantianos. Sin embargo, como también muestra Guyer en su texto, Schiller no se conforma con la combinación de experiencia y razón para el ejercicio de la libertad sino que, como fue señalado en la introducción de este trabajo, da un paso más y sostiene que esa combinación no es suficiente para lograr el estado de armonía. Ahora bien, ¿Dónde radica la insuficiencia? ¿Por qué no alcanza con la combinación de la experiencia práctica con el conocimiento racional para un ejercicio genuino de la libertad?

Kant y el hombre desarticulado

En la tercera *Crítica* Kant sostiene que lo bello es símbolo de la moral. Esto se debe a que toda exposición (*hipotiposis*) de la realidad de nuestros conceptos exige intuiciones. Por ello toda *hipotiposis* será o bien esquemática, en cuyo caso se tratará de un concepto que será dado *a priori* a la intuición, o bien simbólica, en cuyo caso será subsumido bajo un concepto pensado por la razón una intuición que concordará con él sólo en el modo de la reflexión y no por su contenido. Así, una intuición simbólica será aquella que no exponga un concepto directamente sino bajo la forma de una analogía. Finalmente, lo bello será para Kant símbolo de la moral¹⁷ y sólo el hombre, que contiene en sí mismo el fin de su existencia, será capaz de remitirse al ideal de belleza. Ese ideal es la expresión de lo moral en donde la belleza place como símbolo y aparece como la garantía de la posibilidad de realizar el fin práctico, la libertad, en el mundo. La libertad es realizable en este mundo y el arte bello, el producto del genio, es la muestra de eso¹⁸. En este punto nos encontramos ante dos polos de la libertad: por un lado está presente la libertad de la imaginación donde el hombre se halla abierto a lo suprasensible y a la moralidad; y por el otro, la libertad de la imaginación en relación a los conceptos del entendimiento. Si bien la belleza es símbolo de la moralidad, para Kant la moral siempre se relaciona con la razón práctica y su forma es la del

¹⁵ Cf. Guyer P., *Kant and the experience of freedom, Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge University Press, Canada 1993. p.122.

¹⁶Kant. I., *Kritik der reinen Vernunft*. Philosophische Bibliothek Band 505, Hamburg: Meiner 1998.

¹⁷ *Ibíd.* §59.

¹⁸ *Ibíd.* Nota 1 a la Sección Segunda de la Crítica del Juicio estético.

imperativo categórico. El hombre debe actuar conforme a la ley y debe hacerlo incluso en contra de sus inclinaciones¹⁹. Schiller encuentra que esta concepción teórica de la libertad no es del todo acertada y el problema es, según él, que la concepción kantiana de la moral responde a un modelo de hombre que no está armonizado y en el cual sólo la razón tiene legitimidad. Esta escisión es la que Schiller critica, dado que para él ni la razón por sí sola ni la sensibilidad *per se* pueden realizar genuinamente la libertad. Sostiene Schiller que no habrá nunca una elección perdurable en el tiempo tanto si el hombre decide únicamente conforme a la razón como si lo hace conforme a la sensibilidad. Por otro lado, si la ley de la razón se impone sin tener en cuenta la individualidad de cada hombre particular se ejerce violencia y se anula el *estado* natural. Esto tiene como consecuencia una tiranía de la razón. Si, por otro lado, la libertad se ejerce ligada sólo a las inclinaciones naturales -i.e., al deseo individual-, lo que acaece es una ciega búsqueda del propio deseo. En ambos casos se arriba a lo que Schiller denomina “sistema del egoísmo”. Como cura a este problema el autor propone que el hombre debe tomar el camino de la belleza para, por medio de ella, poder acceder a la libertad genuina. Debe haber un equilibrio entre la razón y la sensibilidad en donde el individuo sea capaz de poner en acuerdo la inclinación sensible con las leyes de la razón. Para Schiller el hombre no es en principio racional sino que lo deviene una vez que el mundo está ya organizado y por eso la sensibilidad es la expresión más directa de la naturaleza humana expresión que no debe ser reprimida sino educada²⁰. Esta educación debe consistir en el intercambio entre ambos componentes del hombre: la persona y el estado, el impulso formal y el impulso material. Este intercambio debe encontrar su conciliación para arribar al *estado estético*. La conciliación entre ambos impulsos se da en un tercer momento: el impulso al juego (*Spieltrieb*). En este impulso el hombre es capaz de advertir a la humanidad entera y en ella tiene como objeto de intuición el símbolo del infinito. Como puede advertirse, aquí la imaginación no proporciona el símbolo de la moral -como sí lo hacía para Kant-, sino que ofrece la armonía, la integración, de la moral con la sensibilidad. Como señala el mismo Schiller: es una exigencia de la estructura trascendental del hombre que exista un elemento común entre el impulso formal y el impulso material, y eso es el impulso al juego. La conciliación entre ambos impulsos permite la superación “del tiempo en el tiempo” en donde, sugiere G. Pinna, la superación implica la conservación de todo lo sucedido en

¹⁹ Cf., Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, cura di Amedeo Vigorelli, Mondadori, 1995.

²⁰ Cf. Schiller, F., *Nachlass* (Methode), NA XXI, p. 90. *Apud* Pinna, G., *Introduzione a Schiller*, Laterza, Roma, 2012, p.70.

el tiempo. Esta superación, que se hace posible sólo mediante el impulso al juego, permite al hombre reconocer un infinito al cual puede encaminarse sin llegar nunca a alcanzarlo. Así el hombre es verdaderamente hombre sólo en la medida en que “juega” porque en ese jugar ejerce armónicamente su doble naturaleza. Si bien tanto para Schiller como para Kant existe un lazo entre libertad y belleza, es cierto también que para el primero el ejercicio genuino de la libertad responde al ejercicio armónico que el hombre hace de sus facultades una vez que ha educado su carácter. Actuar bien es para Schiller la respuesta a la maximización del conocimiento no sólo moral sino también acerca del mundo en el que vivimos. Por ello la belleza es el camino hacia este ideal y no sólo un símbolo de la moral.

Conclusión

En lo que respecta al significado y función que la belleza tiene para ambos autores queda, sin duda, mucho por decir. El concepto de la belleza es un punto clave no sólo en las obras de Kant y Schiller aquí tratadas sino también para la estética en general. El objetivo de este trabajo ha sido aportar elementos para señalar que el concepto de libertad utilizado por Schiller en su *Educación estética* no es el mismo que Kant propone en su obra. Si bien ambos autores coinciden en muchos puntos, lo que aquí se ha pretendido mostrar es que Schiller encuentra insuficiente la noción kantiana de libertad, y por ello, al tomarla como punto de partida, elabora un concepto dinámico de la misma. La libertad schilleriana se relaciona no sólo con la razón humana sino también con la sensibilidad. El hombre armónico tiene una voluntad libre que, por propia elección, se identifica con el Estado y este lo eleva por encima de su condición de ciudadano empírico a la condición de ciudadano ideal. Así será posible el acercamiento hacia el ideal, la libertad civil tiene a su base la libertad moral y entre ambas se encuentra la voluntad libre del hombre. Sin embargo, es necesario señalar que este *estado* estético, este ideal, no es realizable para Schiller sino que “existe en el deseo de cada individuo”.

Por ello, si bien es cierto que Kant propone una legalidad que refiere sólo a la razón, también es cierto que la libertad schilleriana no es más que un ideal. Resta entonces la siguiente pregunta: ¿no es preferible el desarrollo realizable de la razón a la promesa de un mundo imposible? Este tema queda abierto para ulteriores desarrollos.

Bibliografía

Bibliografia primaria

1. Kant, I., *Critica del Giudizio*, traduzione Alfredo Gargiulo, Laterza, Roma, 2010
2. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*: Philosophische Bibliothek Band 505, Hamburg: Meiner 1998
3. Schiller, F., *L'educazione estetica dell'uomo*. trad. It. Guido Boffi, Bompiani, Milano, 2011

Bibliografia secondaria

4. Allison E., *Kant's Theory of Taste*, Cambridge University Press, 2001
5. Cassirer, E., *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1956.
6. Croce, Benedetto, 1912. "Breviario di estetica. Aesthetica in nuce". Milano: ADELPHI edizioni S.P.A
7. Guyer P., *Kant and the experience of freedom, Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge University Press, Canada 1993
8. Heidegger, M., *Dell'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2004.
9. Heidegger, M.: *Introduzione all'estetica, La Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, a cura di Adriano Ardovino, Carocci, Roma, 2008
10. Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, cura di Amedeo Vigorelli, Mondadori, 1995
11. Macor, L., *Il giro fangoso dell'umana destinazione, Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo*, ETS edizioni, Pisa, 2008.
12. Macor, L., *La fragilità della virtù, Dell'antropologia alla morale e ritorno nell'epoca di Kant*, Mimesis, Milano, 2011.
13. Pareyson, L., *Etica ed Estetica in Schiller*, Mursia, Milano, 1983
14. Pinna, G., *Introduzione a Schiller*, Laterza, Roma, 2012.
15. Sobrevilla D., "La estética de Kant", en *Repensando la tradición occidental*, Lima, Amaru Editores, 1986, pp. 1-109

Juan Lamarche (UNMdP):
Rousseau: reflexiones de un paseante

A principios del siglo IV aC se instalan en la antigua Grecia algunas escuelas filosóficas que, actualizando el pensamiento socrático incorporan, en algunos casos teorías complejas y elaboradas, en otros, ejemplos y máximas de vida, en todos, reglas y prácticas para vivir de manera digna y atenuar y/o afrontar los sufrimientos propios de la cotidianidad. Los cínicos no imparten enseñanzas teóricas, asumen una elección de vida, una ascesis o ejercicio en busca de la ataraxia, imperturbabilidad y la autarquía, independencia. Además, se enfrentan a los poderosos con una provocadora libertad de palabra *-parrhesia-* El pensador francés Michel Foucault en sus últimos libros y cursos, ubica a Diógenes como emblema de la libertad y el cuidado de sí. Los epicúreos asumen un hedonismo del placer, pero no de los placeres sensibles sino del simple placer de existir de manera estable, pacífica y duradera. La riqueza, la lujuria, el poder, la gula, el sexo, son insaciables y producen sufrimiento, por lo tanto se deben neutralizar. Además intentan suprimir el temor a los dioses y la muerte practicando una terapia basada en la amistad entre iguales y la meditación. Los estoicos teorizan y practican una moral basada en la aceptación de un destino racional e ineluctable. Para ellos son indiferentes la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la belleza y la fealdad, la riqueza y la pobreza, por lo tanto se despreocupan de ello. Vale sí la intención moral en la perspectiva de un bien acorde a la naturaleza y su destino, ajeno a los resultados prácticos. En todos estos casos la filosofía es ante todo una terapéutica y una ética. Pierre Hadot, en su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006), defiende la noción de “ejercicios espirituales” frente a otras opciones posibles como “pensamiento”, “ética” o “ejercicios éticos” que considera limitadas porque pueden excluir a la imaginación y la sensibilidad, no atendiendo a la terapéutica de las pasiones y a la totalidad psíquica de un individuo integrado al cosmos. Hadot argumenta que las filosofías como forma de vida son asumidas en el pensamiento moderno a partir de Montaigne, por Spinoza, Nietzsche, Bergson, y en el contemporáneo por Heidegger, Merleau Ponty, Foucault. También menciona que “Cada momento presente nos ofrece la posibilidad de la felicidad: si nos situamos en la perspectiva estoica, nos da la ocasión de hacer nuestro deber, de vivir según nuestra razón; si nos situamos en la perspectiva epicúrea nos procura a cada instante el placer de existir, tan bien descrito por Rousseau en el quinto paseo de las *Ensoñaciones de un paseante solitario.*” (2009:242)

Rousseau, considerado en primera instancia como un filósofo político vertebrador de las ideas de la revolución francesa también sería un precursor del género autobiográfico con sus Confesiones. Los 10 paseos de las *Reflexiones de un paseante solitario* (2003) tienen también elementos autobiográficos pero más bien son meditaciones en diálogo con la naturaleza en una línea análoga a su Botánica pero en dirección de sí mismo. Fueron escritos entre los años 1776 y 1778, el último de los paseos quedó inconcluso a su muerte. En la primera frase del primer paseo escribe: “Heme aquí, solo sobre la tierra, sin tener más hermano, ni prójimo, ni amigo, ni sociedad que yo mismo. El más sociable y el más amante de los humanos ha prescripto unánimemente” (2003:7) Reconoce que ha perdido las esperanzas y que resignado, halló la paz. Todo lo exterior le es ahora extraño. Toma incluso distancias de sus Confesiones porque que tendría que confesar cuando las afecciones terrestres han sido abandonadas. Después de años de agitaciones que ahora consideras pruebas sorteadas en las adversidades y que cuanto más grandes, fuertes y multiplicadas eran, más ventajoso era haberlas sabido sostener.

El tema de la verdad y la mentira le preocupan por su alcance moral, y privilegia su instinto moral que ha superado a las luces de la razón. “Mentir por su ventaja es impostura; mentir por ventaja de otro es fraude, y mentir por perjudicar es calumnia: esta última es la peor especie de mentira. Mentir sin provecho ni perjuicio de sí mismo o de otro no es mentir: esto no es mentira sino ficción.” (2003:37) Son fábulas encubridoras, pero hay otras fábulas puramente ociosas, que sólo divierten, los cuentos y novelas. En el quinto paseo, mencionado por Hadot, Rousseau recuerda los felices momentos vividos en una isla suiza en la que estuvo solo dos meses y en la que hubiera deseado permanecer. Había allí una sola casa en la que se aloja un preceptor, su familia y criados, un espacio arbolado de viñas, huertos, cultivos, bosques, la visitan algunos ribereños vecinos los días domingos durante las vendimias. Allí descubrió extrañas especies de plantas desconocidas en París. Escribe que todo en la tierra está en continuo flujo, nada conserva una forma constante y quieta y nuestros afectos se relacionan como la naturaleza y también fluyen. La dicha es entonces un estado fugitivo. Sin embargo, hay un estado en el que el alma se acomoda para congregarse todo su ser, sin pasado ni porvenir, donde el tiempo no existe, instalándose en un presente que excluye placeres y dolores, deseos y temores. No es ésta una dicha imperfecta, pobre y relativa sino que ella es suficiente, perfecta y plena, no deja ningún vacío para llenar.

Esta caracterización es análoga a la ataraxia de los estoicos en la asunción infinita del instante, escribía el romano Marco Aurelio que “Hay que llevar a cabo cada acción de la vida como si fuera la última.” (1998: 154) También la afirmación de la vida de

los epicúreos que recoge Horacio: “Persuádate de que cada nuevo día que se levanta será para ti el último. Entonces, con gratitud, recibirás cada hora inesperada. Recibir reconociendo todo su valor a cada momento del tiempo que viene a sumarse, como si llegara por una increíble suerte.” (1998: 141) Nietzsche, en el Zarathustra, afirmará el presente a través de su noción de eterno retorno “Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante es otra eternidad. Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza. Y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: ‘Instante’.” (1990: 226) En sus ensoñaciones solitarias, ya derivando en su barca o sentado en la costa de ríos o arroyos, no se goza de nada externo sino de uno mismo y de su existencia. Esa reflexión es similar a la de los epicúreos y el goce del placer de existir, sin perturbaciones de pasiones o ambiciones a través de excesos, gulas o poderes. El paseante hace dulces y queridos los sentimientos de paz y contento apartando de sí las impresiones sensuales y terrenas. La mayoría de los hombres, escribe Rousseau, no conocen este estado, ya que viven inmersos en pasiones y tienen ideas confusas e imperfectas de estas vivencias dichas tal cual la naturaleza las ha querido. Hay aquí otra analogía con los estoicos y la aceptación del destino como una racionalidad natural y cósmica. Rousseau es crítico de una sabiduría que estudia el universo como una máquina para referirse con erudición de ella y no para conocerse. Se niega a enseñar a los demás y publicar libros eruditos, sólo pretende una autosabiduría.

En el sexto paseo Rousseau aborda con postura crítica la vida social expresando su distancia con las maquinaciones humanas y que prefiere huirlos a odiarlos. Afirma que la injusticia y la maldad le siguen provocando cólera y los actos de virtud no ostentosos ni fanfarrones lo estremecen de alegría. La fuerza y la libertad hacen excelentes a los hombres, mientras que la debilidad y la esclavitud solo hicieron seres perversos. Comenta que nunca ha sido un engranaje de la sociedad civil, donde todo es molestia, obligación y deber y que nunca soportó la sujeciones que impone la vida pública. “Mientras obro libremente soy bueno y no practico más que el bien, pero en cuanto siento el yugo, ya de la necesidad, ya de los hombres, me torno rebelde o más bien retraído, y entonces soy nulo” (2003:60) Por esto prefiere no obrar y pecar por omisión. “Nunca he creído que la libertad del hombre consistiera en hacer lo que quiere, sino en no hacer jamás lo que no quiere, y he aquí la libertad que siempre he reclamado y conservado muchas veces y por la cual he sido mayor causa de escándalo para mis contemporáneos.” (2003:60) Con tal de mandar hacen cosas repugnantes y serviles. El se considera un

proscrito social, un miembro pernicioso mientras que asegura que no ha hecho daño a nadie.

Escribe el paseante una norma o filosofía de vida de sus últimos años: “En cierta medida, haré sobre mí mismo las operaciones que hacen los físicos sobre el aire para conocer su estado diario. Aplicaré el barómetro a mi alma, y estas operaciones, bien dirigidas y repetidas durante largo tiempo, podrían facilitarme resultados tan seguros como los suyos. Pero no extiendo mi empresa hasta tal punto. Me contentaré con guardar el registro de las operaciones sin que pretenda reducirlas a un sistema. Mi objeto es el mismo de Montaigne pero con un propósito absolutamente contrario al suyo, porque él escribía sus Ensayos para los otros y yo escribo mis reflexiones solo para mí.” (2003:11)

Bibliografía

- Rousseau, Jean Jacques (2003) *Reflexiones de un paseante solitario*. Buenos Aires. Quadrata
Hadot, Pierre (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?* México. FCE
Hadot, Pierre (2009) *La filosofía como forma de vida –Conversaciones con Jennie Carlier y Arnold Davidson-* Barcelona. Alpha Decay
Nietzsche, Friedrich (1990) *Así habló Zaratustra*. Madrid. Alianza

El Hombre “desnaturalizado” de Rousseau

La propuesta de esta comunicación, reside en el análisis del concepto de alienación bajo los enfoques de Jean Jacques Rousseau y Karl Marx, partiendo de la idea que trabaja Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, y de cómo Marx elabora su crítica de la *Economía Política*, retomando este concepto y rastreando sus causas en la institución de la propiedad privada y la división del trabajo.

Para desarrollar su concepto de alienación o desnaturalización del hombre, Rousseau elabora su propia construcción del estado de naturaleza¹, caracterizado por ser un estado amoral donde el hombre vive en soledad de una manera similar a la del resto de los animales, pero que se diferencia de estos últimos por su capacidad de perfeccionamiento “*Hay otra cualidad muy específica que los distingue y sobre la cual no puede haber duda, es la facultad de perfeccionarse*” (Rousseau; 2008: 294). El hombre hará uso de esta capacidad en su afán por vivir con mayor comodidad, y, mediante el uso de su razón, buscará asociarse con sus semejantes para la satisfacción de sus deseos.

Es así como se generan nuevas necesidades previamente desconocidas, que establecen un yugo entre los hombres, materializado por las relaciones de dependencia mutua. “*La privación se volvió más cruel de lo que la posesión era grata, y se era desgraciado al perderlas, sin ser dichoso por poseerlas*” (Rousseau; 2008: 330). Estas nuevas necesidades, eventualmente llevarían a una división del trabajo, primero de tipo “natural” (división de actividades entre los géneros), para luego, con el subsecuente desarrollo tecnológico, devenir en una división social del trabajo.

Esta división social del trabajo trajo aparejadas ciertas ventajas y desventajas en los distintos ámbitos de actividad de los hombres², que darían lugar a desigualdades materiales entre los mismos, inflamando así la competencia y la rivalidad, y culminando en el denominado “pacto inicuo” al que hace referencia Rousseau “*El primero a quien habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío, y encontró gente tan simple como para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil*” (Rousseau; 2008: 324). Este pacto consistió en la instauración de la sociedad civil a modo de defensa y legitimación de la

1 Concepto que retoma de autores como Hobbes y Locke, pero que construye a modo de crítica a las concepciones planteadas por estos últimos.

2 Lo que en términos económicos podrían llamarse “ventajas comparativas”.

propiedad privada, a fin de asegurar los bienes que ostentan los propietarios contra el “bandidaje” de los desposeídos.

La sociedad civil es instituida por los propietarios, utilizando las mismas fuerzas que los amenazaban³, proponiendo así una “solución” al continuo estado de guerra entre poseedores y desposeídos por la propiedad de la tierra, enteramente favorable a los primeros, aclararía Rousseau, mediante la institución del derecho y las leyes que justificarían y protegerían a la propiedad privada.

“De esta exposición se deduce que la desigualdad siendo casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su crecimiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano, y se vuelve finalmente firme y legítima por el establecimiento de la propiedad y de las leyes” (Rousseau; 2008: 365)

La crítica apunta al proceso de desnaturalización del hombre, que deriva en la institución de la propiedad privada y la sociedad civil a modo de justificación de la enajenación por venta de los derechos y libertades de los hombres “*Enajenar es dar o vender. Ahora bien, un hombre que se hace esclavo de otro no se da sino que se vende, al menos por su subsistencia*” (Rousseau; 2008: 47); enajenación denunciada por Rousseau, que explicitará que la renuncia a la libertad no es otra cosa que la renuncia a la condición de hombres, para la cual no existe ninguna indemnización posible. El autor entonces, desarrollará su propio concepto de enajenación (No mediada por la lógica del intercambio mercantil), en el contexto de su Contrato Social; la enajenación de derechos y libertades solo será legítima si los mismos son cedidos en común a toda la sociedad.

El Contrato Social

“*El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado. Alguno que se cree el dueño de los demás no es menos esclavo que ellos*” (Rousseau; 2008: 42)

Luego de haber desarrollado su concepción sobre el origen de la sociedad civil, sus fundamentos y el proceso de alienación del hombre de su verdadera naturaleza, y, reconociendo el problema de los intereses particulares (consecuencia del devenir del proceso de desnaturalización humana que ha traído aparejada la desigualdad⁴ entre los hombres), como principal amenaza para la conformación de un orden civil legítimo;

³ Nos referimos a los desposeídos

⁴ Desigualdad del tipo que Rousseau llama “moral”, más allá de las desigualdades físicas o naturales.

Rousseau propone un nuevo contrato; el denominado Contrato Social, el cual consiste en que cada uno se “entregue” por completo a todos los demás, en otras palabras, que realice una enajenación de su persona para así poder conservar su libertad; la clave es que, siendo la condición igual para todos, nadie se estaría entregando a nadie. Todos quedarían sujetos a la “Voluntad General”, constituyendo de esta manera un cuerpo moral y colectivo superador de los intereses o voluntades particulares que ponen en peligro la vida del hombre en el estado civil.

Es así como el hombre pierde su libertad natural y derecho ilimitado a todo lo que desea alcanzar, para ganar la libertad civil y el derecho a lo que posee. Llama la atención que, luego de la crítica que realiza Rousseau a la institución de la propiedad privada, su solución no considere la existencia de la misma como el principal factor alienante y, por ende, decida mantenerla intacta *“Conviene recordar de nuevo que el fundamento del pacto social es la propiedad y su primera condición la de que todos sean mantenidos en el pacífico disfrute de sus pertenencias”* (Rousseau; 2011: 15) ;atacando en cambio la cuestión de la extrema desigualdad en las riquezas; el ámbito de la igualdad pertenecerá únicamente al plano jurídico⁵, independientemente de las desigualdades existentes a nivel material, que son supuestas y aceptadas.

“Con respecto a la igualdad, no es necesario entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos (...), en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento como para poder comprar a otro y ninguno sea lo bastante pobre como para estar obligado a venderse” (Rousseau; 2008: 98)

Importante consideración merece tomar en cuenta el contexto histórico en el que escribe Rousseau, en el cual las relaciones de producción capitalistas no se habían desarrollado hasta el grado que presenciaría Karl Marx, y que le permitirían a este último, mediante su estudio del país más industrializado del momento, poder analizar a fondo las contradicciones inherentes al sistema de producción y sus efectos alienantes. Rousseau sigue manteniéndose en un esquema “dualista”, donde los hombres son iguales en cuanto ciudadanos pero desiguales en cuanto sujetos de la sociedad civil, visión que Marx caracterizará como típica del pensamiento burgués; el hombre se presenta escindido en dos seres, existe en un plano abstracto y, a su vez, tiene una existencia que contradice a esta última en la realidad concreta; la idea del hombre como un ser *doble*, no es otra cosa

⁵ Iguales en cuanto “ciudadanos”.

que el resultado del proceso histórico de alienación. La superación de esta concepción implica una vuelta al verdadero *ser genérico*⁶ del hombre.

La esclavitud del trabajo asalariado

Karl Marx será quien ataque a fondo la cuestión de la propiedad privada de los medios de producción, ya que allí mismo ubicará el fundamento de la alienación. Retomando la cuestión de la división del trabajo y la subsecuente división de la sociedad en clases sociales antagónicas, proletariado y burguesía, y, especificando cómo la doctrina de la Economía Política se encarga de legitimar las relaciones de propiedad existentes y presentar los intereses de la clase dominante como el interés común de la sociedad.

Las relaciones de producción del sistema capitalista, se caracterizan por la existencia de una clase que posee los medios de producción y otra que solo posee su fuerza de trabajo⁷ y la omnipresencia de lo que el autor llamará el “alcahuete” universal, que sirve como equivalente de todos los objetos, ya que puede apopiar de todos ellos y por ende es el *objeto* en términos eminentes; Marx se refiere al *dinero*. El proletario, hará enajenación de su fuerza de trabajo, y de sí mismo a cambio de este objeto; el valor de la persona será determinado por su posesión de dinero, y, ya que el mismo es el equivalente de todos los objetos, el hombre como poseedor será *eso* que puede conseguir mediante el uso del dinero. “*Soy feo, pero puedo comprar a la mujer más bella. Por consiguiente, no soy feo, ya que el efecto de la fealdad, su capacidad atemorizante, es aniquilado por el dinero*” (Marx; 2010: 181).

El proletario, al tener que vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario, y no poder disponer del producto de ese trabajo, se encuentra alienado, tanto de lo que produce como de los otros hombres, no se reconoce como tal en su actividad y por ende, no reconoce a los demás como tales. Al ser el trabajo la actividad transformadora de la naturaleza y el ámbito de objetivación del hombre, y al tener que enajenar su producción, el hombre se ve reducido al nivel de una máquina, incluso se convierte en una herramienta de la máquina, al servicio de esta última. “*Se ve reducido a una máquina a nivel espiritual y corporal, y de hombre pasa a ser una actividad abstracta y un vientre*” (Marx; 2010: 51).

Los hombres pasan a ser un medio de producción al servicio del Capital, cuyo único fin es la expansión permanente, el trabajo no es el ámbito de realización o

6 Entendido como una vuelta al ser natural del hombre, en contraposición al hombre autoalienado que Marx reconoce en la filosofía Hegeliana “*El hombre autoalienado es también un pensador alienado de su esencia, es decir, de la esencia natural y humana*” (Marx; 2010: 209)

7 Vuelve a aparecer el conflicto entre poseedores y desposeídos.

“subjetualización”⁸ del hombre, sino que le es extraño, su producto no le pertenece, no se reconoce en el mismo y, el trabajo, junto con su producto, se convierten en una carga y en un objeto ajeno que se le impone. “*Las naciones son solo talleres de producción, el hombre es una máquina que debe consumir y producir; la vida humana, un capital; las reglas económicas gobiernan ciegamente el mundo*” (Marx; 2010: 81).

Retomando a Rousseau, Marx analiza la cuestión de la “ilusión” de las múltiples necesidades generadas por el mismo sistema de producción como condición para su reproducción; aquí ambos autores comparten la idea de la aparición de “necesidades ficticias” que en la variante capitalista de la sociedad se volverán *infinitas*, estas “necesidades” cubrirán las relaciones de producción con un *velo* que las hará parecer necesarias, racionales e inobjetables, esclavizando al hombre que permanentemente tiene que trabajar más para poder satisfacerlas.

“Esto se manifiesta incluso subjetivamente; por un lado, en el hecho de que la expansión de los productos y de las necesidades se transforma en un esclavo ingenioso y continuamente calculador de caprichos inhumanos, refinados, desnaturalizados y fantasiosos” (Marx; 2010: 157)

¿Cuál es el objetivo de la Economía Política? El aumento de la riqueza en la sociedad se traduce en un empeoramiento de las condiciones de la clase trabajadora, que cuanto más produce más pobre se vuelve, y el mundo humano se desvaloriza en una medida proporcional a la valorización del mundo de los objetos. El nivel de alienación y objetualización del trabajador es tal que incluso sus necesidades más básicas son ignoradas. A pesar de los avances tecnológicos que permiten un mayor rendimiento por obrero y mayores escalas de producción, las jornadas laborales no disminuyen y el excedente, debido a la tendencia de los mayores capitales a devorar a los menores, se concentra en menos manos y deriva, en consecuencia, en la monopolización del capital (que irónicamente denuncian los economistas políticos clásicos y pretenden superar mediante el libre juego de las fuerzas del mercado, cuya consecuencia es este mismo fenómeno que pretenden “resolver”). La respuesta de Marx es contundente, la Economía Política es la ciencia de la miseria.

8 No es reconocido, ni por sí mismo, ni por los demás “*La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo en cuanto se la reconoce*” (Hegel; 2012: 113)

“La Economía Política, esta ciencia de la riqueza, es, así, al mismo tiempo, la ciencia de la renuncia, de la privación, del ahorro y sería capaz de llegar realmente a ahorrarle al hombre incluso la necesidad del aire puro o del movimiento físico” (Marx K.; 2010: 159)

El punto cúlmine de la alienación, se muestra en la medida que el mismo medio de vida del hombre es el de otro y de que su objeto de deseo es la posesión de otro, posesión inaccesible para él; el hombre ya ni siquiera se reconoce a sí mismo, sino que busca ser otro, enajena su libertad y por ende, su ser, no hace otra cosa que esclavizarse y convertirse en una “cosa”. *“Alquilar el propio trabajo es comenzar la esclavitud; alquilar el material de trabajo significa sentar la propia libertad”* (Marx; 2010: 79).

Conclusión

El estudio de los conceptos de alienación en ambos autores, y de los mecanismos legitimadores de la misma⁹, cuyo fin es presentarla como un estado “natural” de las relaciones sociales, específicamente la Economía Política mediante sus “leyes” universales, con pretensión de validez en todo momento y lugar; es un paso importante para la toma de conciencia del carácter histórico de los modos de producción de las condiciones de vida del hombre, para poder precisamente desmitificar la “eternidad” de un determinado sistema; y, comprender que el hombre, a pesar de estar inserto en relaciones iniciales que no elige, es capaz de cambiar sus circunstancias y transformar su mundo, ya que el mismo forma parte de él, y este no es un objeto extraño al hombre, situado allí sólo para ser “estudiado” u observado.

“Después de que la historia se ha visto disuelta durante tantos siglos en la superstición, disolvamos la superstición en la historia” (Marx; 2004: 16).

Bibliografía

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2012): *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (2004): *Sobre la Cuestión Judía*; Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Marx, Karl (2010): *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*; Buenos Aires, Colihue.
- Rousseau, Jean Jacques (2008): *El Contrato Social-Discursos*; Buenos Aires, Losada.
- Rousseau, Jean Jacques (Actualización Mayo 2011): *Discurso Sobre Economía Política*; Consulta 08/08/2012, <http://www.scribd.com/doc/56544024/Jean-Jacques-Rousseau-Discurso-Sobre-Economia-Politica>.

9 La Economía Política y Filosofía Hegeliana en Marx y la institución de la Sociedad Civil que legítima la enajenación por venta de los derechos y libertades en Rousseau.

Resumen

Una de las tensiones constitutivas del pensamiento de Rousseau es la que cruza la necesaria identificación con el otro de la política con la soledad y el rechazo por las formas sociales establecidas. Esta tensión se expresó en su concepción de la alteridad, que tuvo simultáneamente sentido a la vez universal e íntimo, abarcando lo más próximo y lo más distante del ser. En esta dirección, nos proponemos vincular las excepcionales coordenadas antropológicas del ginebrino con su interés por la Botánica, y sostenemos que identificación y piedad se expresaron en la sensibilidad de Rousseau hacia todas las formas de vida. Si la identificación funda la moral, pues rechaza todo amor propio que haga incompatibles el yo y el otro, mi sociedad y otras sociedades, la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida, el conocimiento de lo vegetal como despertar natural de los sentidos, descubrimiento separado de las pasiones egoístas y del afán de dominación, constituye un paso hacia la apertura a la alteridad en su mejor manifestación. De este modo, entendemos las Cartas sobre la Botánica como una continuación de la reflexión rousseauiana sobre la humanidad, así como consecuencia de su visión educativa, en la que la naturaleza es uno de los agentes esenciales.

Rousseau desconfió del mundo circunstancial. Testimonió que la civilización que lo rodeaba impedía revelar el hombre verdadero. Su política, como sabemos, intenta recuperar este potencial real que ha sido corrompido. Esta operación se situó en coordenadas antropológicas tan excepcionales para su tiempo como atravesadas por profundas tensiones: la identificación con el otro se cruza con la soledad y el rechazo por las formas sociales establecidas. Tal vez por ello pensó la alteridad en sentido a la vez universal e íntimo, abarcando lo más proximal y lo más distal del ser. En ese sentido, nos proponemos vincular estas coordenadas con su interés por la Botánica, y sostenemos que identificación y piedad se expresaron en la sensibilidad de Rousseau hacia *todas* las formas

de vida. Así, entendemos las *Cartas sobre la Botánica*¹ como continuación de su reflexión sobre la humanidad.

Rousseau considera al de la plantas “el más hermoso, el más rico de los tres reinos de la naturaleza”², y no muestra el menor interés por otros aspectos de la historia natural. La anatomía le parece una práctica de matarifes y la mineralogía una pesada fatiga. Pero la botánica nos permite reconciliarnos con nosotros mismos y con el mundo. Así aconseja a su corresponsal, que quiere iniciar a su hija de cuatro años en el conocimiento de las plantas: “...*A cualquier edad, el estudio de la naturaleza debilita el gusto por las diversiones frívolas, previene el tumulto de las pasiones y lleva al alma (...) al más digno objeto de sus contemplaciones...*”³

El anhelo prerromántico de naturaleza fue decisivo en el éxito de la Botánica, cuyo prestigio cristalizó en jardines y sociedades científicas. Entre 1764 y 1768 Rousseau escribe las *Cartas* y los *Fragmentos para un Diccionario de términos de uso en Botánica*. Madame Delessert deseaba que Madelon acostumbre a ejercitar la vista y a descansar el alma sobre las flores, y Rousseau accede inmediatamente. Su aspiración no consiste en enseñar a la pequeña la ciencia, sino en prepararla para su estudio mediante la observación alegre, que asocie el cariño maternal con la belleza natural, favorezca la disposición futura de los sentidos y determine el gusto. Por eso, confluencia de dos tradiciones, una universal tributaria del espíritu ilustrado, y otra personal nacida del sentimiento, las *Cartas* son ejemplo de pedagogía y homenaje a lo vegetal.

I. La alteridad y las plantas

Se ha dicho⁴ que la obra de Rousseau está tensionada por los polos soledad- unión con el otro. El ciudadano debe identificarse con el grupo, en cambio, Rousseau, el solitario, evita ese límite de la libertad que es la vida en común. Aunque el enemigo mortal de toda servidumbre clama por intimidad:

“...Mi primera necesidad (...) la más inextinguible (...) era la intimidad en el mayor grado posible; por esto necesitaba principalmente una mujer más bien que un hombre, una amiga mejor que un amigo (...) no bastaba a

¹ Rousseau, Jean Jacques, *Cartas sobre la Botánica*, KRk, 2010

² *Cartas*. Op cit.

³ Id...

⁴ Dotti, Jorge *El Mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Eudeba 1983

llenarla la mayor intimidad corporal; hubiera necesitado dos almas en un mismo cuerpo...⁵.

La sensibilidad desembocará en la necesidad de conocimiento del otro, pero, unida a la desconfianza, no se tratará de cualquier otro, sino en primer lugar, precisamente el más lejano de los otros. Recordemos la famosa nota 1 del *Discurso sobre la Desigualdad*:

“...Me cuesta concebir que en un siglo que se blasona de poseer grandes conocimientos no haya un hombre que dedique veinte mil escudos... y otro que dedique diez años a hacer un viaje alrededor del mundo para estudiar, no como siempre piedras y plantas, sino los hombres y las costumbres...».... «Toda la tierra está poblada de naciones de las que sólo conocemos los nombres; ¡y nos atrevemos a juzgar al género humano! Imaginemos a un Montesquieu, (...) o a otros hombres de esa talla viajando para instruir a sus compatriotas (...) Supongamos que esos nuevos Hércules (...) escriben luego la historia natural, moral y política de lo que hayan visto; surgiría de su pluma un mundo nuevo para nosotros y aprenderíamos de esta manera a conocer el nuestro...»⁶

Este rico pasaje ha sido muy comentado. Nada menos que Lévy Strauss dice que este es el programa de la etnología contemporánea⁷. Recordemos que el yo de la etnología es un yo maltratado, y Byron dijo de Rousseau, sobre su frase “nacer fue la primera de mis desgracias”, que era “un apóstol de la aflicción”.

Rousseau, simultáneamente, preconiza el estudio de los hombres más lejanos a él y se dedica a estudiar el más próximo, él mismo. En toda su obra, la voluntad sistemática de identificación con el otro va unida a una obstinada negativa de identificación consigo mismo. Otro comentario célebre de un contemporáneo famoso, Hume, fue: “...no hizo en su vida más que sentir, era como un hombre al que se le hubiera arrancado, no sólo las ropas, sino la piel...” ¿Y acaso no podríamos decir que la disolución de las fronteras del yo es la pérdida de la piel que nos individualiza? En la primera *promenade* dice “ahí están los otros... ¿qué soy yo? Es lo que es necesario descubrir en primer lugar. Y de ahí la conocida paradoja: Yo soy otro, que significaría que para abrirse a la identificación que abraza el mundo es necesario negarse a sí mismo. Rousseau antepone el otro al yo, y más aún, la humanidad al hombre

⁵ Rousseau, J. J. *Confesiones*, L. 9.2

⁶ Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen de la Desigualdad*, Nota 1

⁷ Lévy Strauss, Claude “Rousseau, Padre de la Etnología”, *Correo de la Unesco*

individual. Esencialmente, nos hallamos ante una idea de humanidad que *antepone la vida al hombre*.

Pasar de la natura a la cultura, del sentimiento al conocimiento, de la animalidad a la humanidad, (*Discurso*) exige atribuir al hombre una facultad esencial: *la piedad*, que es natural y cultural, afectiva y racional, animal y humana. Surge de la identificación con otro que no es pariente, ni allegado, ni compatriota, sino un hombre cualquiera, por el hecho de serlo, y más aún, con un **ser vivo cualquiera, por el hecho de estar vivo**, más allá de las diversidades que se hayan producido...

Se reúnen así la actividad filosófica del ginebrino y sus otras preocupaciones: la música, la lingüística, la botánica. La música es la expresión más apta para negar la oposición cartesiana entre lo material y lo espiritual, el alma y el cuerpo. Sistema abstracto de oposiciones, relaciones, alteraciones y modos de la extensión, su ejecución comporta tanto la inversión de la relación entre el yo y el otro, cuando oigo la música me escucho a través de ella, como la inversión de la relación entre alma y cuerpo. La lingüística da cuenta de la evolución del lenguaje que produce la de la humanidad. Y la botánica aspira a realizar la unión entre lo sensible y lo inteligible pues suscita en el hombre un estado primigenio que acompaña al despertar de la conciencia.

“...Me tienta la idea de dedicarme a la botánica (...). Es la verdadera diversión de un solitario que pasea y que ya no desea pensar en nada. Nunca concibo una idea virtuosa y útil sin que vea a mi lado la horca o el cadalso. Espero que con Linneo en el bolsillo y heno en la cabeza no se me detenga...”⁸

JJ, que con frecuencia gozó de su soledad, no fue el misántropo ni el bizarro que sus detractores pretendieron. La importancia de su soledad reside, en parte, en el contacto con la naturaleza, que permite la identificación con el otro, incluso el más otro, y la negación a identificarse consigo mismo, rechazo de todo lo que puede convertir al yo en “aceptable”. La revolución rousseauiana consiste en rechazar las identificaciones “forzadas” de un individuo hacia una cultura o la función social que esa cultura le impone y restituye el derecho a una identificación libre con todo lo que vive y sufre. El *yo* y el *otro*,

⁸ Rousseau, J.J. (CC, XX, 44).

liberados del antagonismo, recobran su unidad, afirman el *nosotros*, eludiendo las contradicciones de la sociedad y la expulsión de la naturaleza.

“...Nunca he pensado, ni existido, ni vivido tanto, nunca he sido tanto yo mismo, como en los viajes que he hecho solo y a pie. (...) La contemplación de los campos, la sucesión de sus bellezas, (...) la libertad que se siente (...) al estar lejos de cuanto me hace sentir mi dependencia y me recuerda mi situación, todo ello libera mi alma, me da más audacia para pensar, me lanza en cierto modo entre la inmensidad de los seres para apropiarme de ellos a mi antojo, sin miramientos ni temores. Soy entonces dueño de la naturaleza entera; mi corazón errante va de cosa en cosa para unirse e identificarse con las que me agradan,...al marcharme... parece que en la puerta me espera un paraíso nuevo...”⁹

El mundo en que vivimos es angustioso porque el hombre, olvidando que es un ser vivo, ha separado la humanidad de la vida en general. Rousseau sostiene la unidad profunda de la comunidad humana al identificarse con todas las formas de vida, identificación que funda la moral pues rechaza todo amor propio que haga incompatibles el yo y el otro, mi sociedad y otras sociedades, la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida.

II La educación botánica

Rousseau analizó las contradicciones que desgarran nuestro mundo social, indicándonos la pauta a seguir: la formación de los hombres. Después de descartar toda práctica establecida, lo que le importaba, como explica en el prólogo del *Emilio*, era que la educación fuera “bien adaptada al corazón humano”. Esta vocación se expresó en su intento de enseñar la Botánica.

La iniciación vino de su educadora: Mme de Warens tenía en Les Charmettes un laboratorio donde destilaba fármacos de las hierbas. Desde su llegada al castillo, Rousseau la acompañaba:

⁹ Rousseau, J.J. Confesiones, L IV

“Mamá se divertía herborizando y con las flores, y me hizo notar en su estructura miles de cosas curiosas que me divirtieron mucho y que debían hacerme gustar de la botánica...” [Las lecciones no eran “serias”:]
“...oyéndonos correr de un lado a otro y gritar, se hubiera pensado que jugábamos cualquier cosa en vez de estar destilando opio o un elixir...”

El fruto de estas inquietudes juveniles llegó con la madurez. A los sesenta, con pasión, se iba, a pesar de sus dolencias, a herborizar a la montaña.

Reconoce como maestro a Linneo, a quien la generación de botánicos de fines del XVIII manifestaba un respeto reverencial. Creador de la nomenclatura binomial y del sistema de clasificación sexual de las plantas, el botánico sueco, afirma Rousseau, dotó a esta ciencia de “una nueva lengua, tan cómoda y necesaria para los botánicos como lo es la del Álgebra para los geómetras”. El ginebrino, sin embargo, no podía dejar de lamentar que esa lengua, a pesar de sus “construcciones elegantes” y “extrema precisión”, siguiera siendo una lengua “para los botánicos”, por lo que decidió él mismo escribir un libro “destinado no a los estudiantes, para quienes el trabajo está facilitado por los profesores, sino a los verdaderos botanófilos, que no tienen más que gusto por la ciencia”. He aquí el origen de las *Cartas*...

Rousseau valora, de la Botánica, el ámbito en que ella prospera: el jardín y el bosque **no son la ciudad**. Sabemos que la crítica que Rousseau dirige a la ciudad moderna, vinculada con la polémica que opone naturaleza y sociedad, no permite, sin embargo, distinguir taxativamente una de otra, pues tienden a re-unirse. ¿No es eso la muestra más elocuente de la necesidad de una política de la regeneración? La naturaleza se encuentra expuesta en el siglo XVIII europeo a las condiciones de producción modernas proliferantes. La obra de Rousseau piensa esta encrucijada y la padece, y alegada la inocencia de la naturaleza, querrá devolverla a la escena de la que había sido proscrita.

La naturaleza enseña. El concepto de educación que Rousseau enarbola en el *Emilio* trasciende las diligencias humanas. Los educadores reconocidos en esta obra son tres:

«El desarrollo interno de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de la naturaleza; el uso que nos enseñan a hacer de tal desarrollo es la educación de los hombres; y la adquisición de nuestra propia experiencia sobre los objetos que nos afectan es la educación de las cosas».

¿Cómo nos enseña? Llama la atención que si bien obviamente Rousseau frecuentó los más grandes especialistas de su tiempo, empero se aparta de la tradición en un significativo punto: no encontramos en su obra ninguna alusión al carácter *terapéutico* de las plantas. ¿Por qué? Al contrario de la mayoría de las aproximaciones al tema de su tiempo, que tienden a someter a la naturaleza a las necesidades y deseos humanos, Rousseau no intenta ninguna aplicación práctica para la botánica. No ve en ella más que el más hermoso instrumento ofrecido por la Naturaleza al hombre para profundizar el conocimiento de ella misma, para hacer inteligibles las distintas fases del desarrollo humano tanto como el del vegetal. De ahí el cuidado en explicar, en hacer ver el espectáculo de la naturaleza, rindiendo un formidable homenaje a la vida terrestre.

Usualmente concebida como la transformación de lo dado, la labor educativa suele depender de la acción del hombre sobre la naturaleza. A fin de contravenir esta manera y conceder a la naturaleza los derechos que le han sido usurpados, Rousseau apunta a un saber que contribuye al restablecimiento tanto de una prioridad política como de una prioridad natural. El reconocimiento visual de las plantas y de sus piezas es, efectivamente, el fin intelectual de la pequeña naturalista, pero la madre no puede presentarle sin más los objetos naturales que impresionan sus sentidos para darles inmediatamente un nombre y asignarles acto seguido una función. En la *tercera carta*, Rousseau describe la flor del guisante, flor de corola polipétala cuyo pétalo principal envuelve todos los demás. La función de ese pétalo es elemental, “*habría que cerrar los ojos y el espíritu para no verlo*”. La madre debe preguntar a la hija sobre su función y *descubrir juntas* los secretos vegetales. La *alegría* del descubrimiento favorecerá el gusto de Madelon por la naturaleza.

Rousseau formuló en sus dos *Discursos* el cruel diagnóstico de la dislocación de los universos culturales cuya estabilidad parecía garantizada para la eternidad: la cultura, lejos de situarse en un cielo ideal, se halla vinculada a los intereses vitales y fomenta en los que la poseen un sentimiento de dominación. ¿No han nacido las ciencias del deseo de protegerse, las artes de afán de brillar y la filosofía de la voluntad de dominar? El poder pertenece a los más cultivados, a los más hábiles en el manejo de la cultura que es la palabra. En contraste, está la “alegría de descubrir”.

Rousseau construyó por lo menos seis herbarios, tres de ellos voluminosos. ¿Cómo podía, enamorado de la naturaleza y sus flores y hierbas, dejarlas morir entre dos páginas de un álbum? Era, para él, la forma de conservarlas para siempre: “...*volviéndolas a ver*”.

una y otra vez... conociéndolas...podría pasarme la eternidad...”Más allá de los destinatarios circunstanciales de las *Cartas* y del *Diccionario*, Rousseau se dirige a sus lectores sin disociar ciencia y poesía.

Bibliografía

- Dotti, Jorge *El Mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Eudeba 1983
Lévy Strauss, Claude “Rousseau, Padre de la Etnología”, *Correo de la Unesco*
Rousseau, Jean Jacques, *Cartas sobre la Botánica*, KRk, 2010
Rousseau, J. J *Confesiones* (eds vs)
Rousseau, J.J. *Discurso sobre el origen de la Desigualdad* (eds vs)
Rousseau, J.J. *Del Contrato Social* (eds vs)
Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983

Diego Lawler (CONICET/SADAF):

Nuestra condición de seres autoconscientes y sus relaciones con el autoconocimiento y la agencia humana¹

Resumen

Los seres humanos no deseamos e inmediatamente actuamos en el mundo persiguiendo alguna cosa; por el contrario, las elegimos. Tampoco percibimos e instintivamente reaccionamos a nuestras percepciones; por el contrario, realizamos juicios. Para decirlo brevemente, ejercitamos la libertad, esto es, nuestra capacidad para distanciarnos y determinar nuestras creencias y acciones de acuerdo con razones reconocidas por nosotros como razones. En el plano práctico: nos representamos las acciones como el resultado de la libre elección. En el plano cognitivo: nos representamos las creencias como el producto de un juicio libre y no como una mera consecuencia de un impacto sensorial en nuestra cognición. Un simple caso de formación de una creencia perceptual ilustra esta corazonada. Andrés percibe que la calle está mojada y siente el impulso a creer que ha llovido. Sin embargo, se distancia de ese impulso y se pregunta si su percepción de la calle mojada es una razón para creer que ha llovido; cuando se responde que es una razón, determina su pensamiento mediante un acto judicativo y, entonces, llega a creer que ha llovido. Nuestra condición por defecto es ser criaturas reflexivas y en el éxito de nuestras reflexiones está incrustado el ejercicio de la razón, ese rasgo distintivo que nos diferencia de otras criaturas. Según este enfoque, nuestra capacidad auto-reflexiva está involucrada en la determinación racional de nuestro pensamiento y nuestra acción. Si no fuese de este modo, resultaría difícil dar cuenta de la responsabilidad que exhibimos por las opiniones que sostenemos y las acciones que realizamos. En un sentido profundo y relevante lo que pensamos y hacemos depende de

¹ Este artículo comparte intuiciones y formulaciones con el trabajo realizado en colaboración con Jesús Vega, denominado "Autoconocimiento y Autoría"; partes incluidas en este texto han sido presentadas en las siguientes reuniones recientes: *II Congreso Latinoamericano de Filosofía Analítica*, Buenos Aires, Argentina, 21 al 24 de agosto de 2012 (presentación conjunta con Jesús Vega) y *Workshop on Recent Perspectives on Self-Knowledge and Agency*, Madrid, del 16 al 18 de mayo de 2012. Una versión previa fue presentada recientemente en las *III Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, Mendoza, 20 y 21 de septiembre de 2012. Agradezco los comentarios recibidos en distintas oportunidades, especialmente a Jesús Vega, Fernando Broncano, Pepa Toribio, Nora Stigol, Leticia Katzer y Matilde Escobar Negri. Este trabajo fue realizado como parte del proyecto "Autoconocimiento, racionalidad y libertad del agente humano", cofinanciado por la Universidad Abierta Interamericana y el CONICET.

nosotros; por eso mismo es que pueden pedirnos explicaciones por nuestras opiniones y acciones, por eso tenemos que hacernos cargo de ellas. En esta presentación exploraré nuestra condición reflexiva, delineando sus rasgos más generales, y, luego, el fenómeno de la autoridad de la primera persona. Mi intención es establecer un vínculo entre estos dos asuntos. La corazonada que intentaré motivar puede ser enunciada así: el hecho de que nos determinamos cognitivamente y prácticamente, en virtud de nuestra condición de seres autoconscientes, desempeña un papel explicativo relevante del fenómeno de la autoridad de la primera persona, entendido como el conocimiento privilegiado que nos atribuimos sobre ciertos contenidos de nuestras vidas mentales. Dicho directamente: conocemos con autoridad de primera persona nuestras opiniones y creencias porque lo que pensamos y hacemos depende racionalmente de nosotros. Por supuesto, una parte importante del éxito de esta empresa dependerá de cómo se entienda la autoridad de primera persona y de lo que se quiera decir cuando se afirma que lo creído y lo hecho dependen racionalmente de un sujeto, al punto tal que éste se vuelve responsable cognitivamente y prácticamente.

Introducción

En esta presentación quiero explorar la intuición que sugiere el fenómeno de la autodeterminación cognitiva y práctica desempeña un papel clarificador relevante del fenómeno del autoconocimiento. En particular, me interesa explorar el rumbo de esta intuición en relación con la autodeterminación cognitiva, a saber, cómo la manera en que determinamos nuestras creencias hace posible que las conozcamos con autoridad de primera persona -por supuesto, esto no significa que no podamos equivocarnos respecto de qué es lo que creemos u opinamos; por el contrario, lo que esta noción señala es que, en general, somos informantes muy fiables de nuestras opiniones.

La intuición que deseo motivar y explorar también se podría formular alternativamente de esta forma: conocemos nuestras opiniones o creencias porque son un asunto nuestro, i.e. porque hemos contribuido racionalmente a moldearlas. Por otra parte, el hecho de que hayamos contribuido a su conformación racional parece contribuir a volvernos responsables de ellas. Si las creencias u opiniones han dependido de nosotros en un sentido relevante, no podríamos no hacernos cargo de ellas y, no ofrecer razones, si alguien nos preguntara por qué pensamos lo que pensamos.

En cualquier caso, el asunto que quisiera poner de manifiesto es que son las mismas capacidades o habilidades que ejecutamos para auto-determinarnos las que nos posibilitan conocer de manera inmediata, esto es, con autoridad de primera persona, los contenidos de nuestras mentes, y volvernos racionalmente responsables, frente a otros y a

nosotros mismos, de nuestras opiniones. Si esta imagen fuese filosóficamente plausible, entonces nuestra condición de seres auto-conscientes y el autoconocimiento se encontrarían enlazados a través de una cierta comprensión de lo que es ser un agente, esto es, de lo que es habitar una condición activa que remite a nuestro propio involucramiento responsable en lo que pensamos y hacemos, en definitiva, en la conformación de nuestro punto de vista evaluativo sobre el mundo.

Hay al menos dos maneras de esbozar las contribuciones de la agencia humana para establecer relaciones entre nuestra condición de seres autoconscientes y la autoridad de la primera persona. Por una parte, uno podría preguntarse por qué el autoconocimiento es relevante para la misma agencia humana. En este sentido, uno exploraría si las formas de agencia humana racional pueden ser entendidas con independencia de la capacidad que tenemos para auto-conocernos y que se expresa en esas mismas formas de agencia. Si uno siguiera esta estrategia, se preguntaría cosas como esta: ¿Es nuestra capacidad de actuar por razones, de ser guiados por razones, dependiente de nuestra habilidad para conocer inmediatamente nuestra vida mental? Por otra parte, uno podría preguntarse si la agencia misma importa y de qué manera es relevante para el autoconocimiento. Esta segunda línea de indagación supone enfrentar la cuestión de si nuestra capacidad para conocer lo que pensamos sobre un asunto es o no parte de la misma capacidad para determinar nuestra opinión o pensamiento sobre ese mismo asunto. El presupuesto operando detrás de esta línea de investigación dice que nuestra habilidad para conocer con autoridad de primera persona lo que pensamos (i.e. Inmediatamente) está enlazada con el hecho de que nuestras opiniones son expresiones de la agencia racional, algo que es posible en virtud de nuestra condición de seres autoconscientes. Si bien ambas líneas se complementan y, por momentos, se solapan, en este trabajo seguiré básicamente la segunda de ellas. En primer lugar, presentaré el fenómeno de la autoridad de primera persona en el contexto del análisis del autoconocimiento. En segundo lugar, vincularé este fenómeno con nuestra condición por defecto en tanto que seres humanos, a saber, la de ser seres autoconscientes. Al pasar sugeriré que este enlace conceptual tiene raíces filosóficamente prestigiosas que nos llevan directamente a las ideas de Kant. Finalmente, intentaré sentar las bases conceptuales necesarias para motivar la corazonada que da forma a este trabajo: el fenómeno de la autodeterminación cognitiva y práctica desempeña un papel clarificador relevante del fenómeno del autoconocimiento.

La noción de la autoridad de primera persona

Esta noción ha sido un asunto muy debatido en discusiones recientes sobre el autoconocimiento. Se refiere a la autoridad que las personas manifiestan cuando informan

sobre sus estados mentales. Los estados mentales en cuestión son, por ejemplo, creencias, deseos, intenciones y ciertas sensaciones. Las personas manifiestan autoridad de primera persona sobre sus estados mentales cuando dicen para sí, o comunican a otros, cosas como éstas: “Estoy pensando en mi amiga”, “Deseo que San Lorenzo gane el próximo campeonato de fútbol”, “Estoy enojado con Valentina”, “Me duele la cabeza”, “Iré a la fiesta”, “Opino que invertir dinero en la industria del acero produce excelentes resultados”, etcétera.

Una persona posee autoridad de primera persona porque no necesita apelar a evidencias, observación o inferencias para saber qué es lo que cree, siente o intenta. Por supuesto, hay ocasiones en que las personas llegan a conocer cosas sobre sí mismas a través de observar sus conductas, recoger evidencias o realizar inferencias; sin embargo, las personas saben normalmente lo que piensan, sienten o intentan antes de hablar o actuar. La autoridad de la primera persona descansa sobre el hecho de que las personas declaran de modo inmediato y altamente fiable sus estados mentales. Que sea inmediato traza una diferencia relevante con el acceso que tenemos a los estados mentales de nuestros semejantes, el cual está mediado, entre otras cosas, por nuestras percepciones, identificación de evidencias y realización de inferencias. Por contraposición con lo que nos ocurre cuando queremos saber si Camilo irá o no a la fiesta, cada uno de nosotros sabe si irá o no a la fiesta sin recurrir, por ejemplo, a percepciones de las propias acciones, a inferencias a partir de otras creencias o a la identificación del ticket de entrada. Sabemos si iremos o no a la fiesta de manera inmediata, puesto que depende de nosotros, i.e. de nuestra decisión. Si se deja de lado la posición de quienes consideran que no hay una respuesta a la pregunta cómo conocemos lo que pensamos, puesto que no hay una manera o camino en que conozcamos lo que pensamos, la mayoría de las explicaciones filosóficas sugieren, sin embargo, que este conocimiento se explica dando cuenta del acceso especial que cada uno de nosotros tiene a sus respectivos estados mentales. La tesis del acceso especial asevera que el sujeto tiene una clase de acceso a hechos sobre sí mismo que (1) sólo está disponible desde el punto de vista de la primera persona y que (2) tiene lugar de manera *sui generis*, esto es, su constitución no descansa en ningún otro punto de vista.²

Ciertas elaboraciones de la noción de autoridad de primera persona en el contexto de las discusiones sobre el autoconocimiento no prestan atención en sus explicaciones, sin embargo, a un hecho distintivo de nuestra condición de seres racionales,

² Su agudeza observacional y su claridad expresiva convierten a John Locke en el filósofo ideal para citar como ejemplo de esta forma de pensar: “Such precise, naked appearances in the mind, without considering how, where, or with what others they came there, the understanding lays up (with names commonly annexed to them) as standards to rank real existences into sorts, as they agree with these patterns, and to denominate them accordingly” (Locke, 1961, II, XI, 9).

a saber, que nos diferenciamos de otras criaturas porque contamos con la capacidad de auto-determinarnos cognitiva y prácticamente. Por el contrario, son elaboraciones que se realizan de espaldas a este hecho. Sin embargo, como han señalado, entre otros, Frankfurt (2004), Korsgaard (1996; 2008) y McDowell (1999), no deseamos e inmediatamente actuamos en el mundo persiguiendo alguna cosa, por el contrario, las elegimos; no percibimos e instintivamente reaccionamos a nuestras percepciones, por el contrario, realizamos juicios, etcétera. Para decirlo brevemente, ejercitamos la libertad, esto es, una capacidad para distanciarnos y determinar nuestras creencias y acciones por razones reconocidas en tanto que razones. En el plano práctico: nos representamos las acciones como el resultado de la libre elección. En el plano cognitivo: nos representamos las creencias como el producto de un juicio libre y no como una “mere consequence of sensory intake”. Veamos el caso de nuestras opiniones o creencias. Percibo que la calle está mojada y siento el impulso a creer que ha llovido; sin embargo, me distancio de ese impulso y me pregunto si mi percepción de la calle mojada es una razón para creer que ha llovido; si es una razón para mí, entonces detemino mi pensamiento mediante un acto judicial y llego a creer que ha llovido. Nuestra condición por defecto es ser criaturas reflexivas, y en el éxito de nuestras reflexiones está incrustado el ejercicio de la razón, ese rasgo distintivo que nos diferencia de otras criaturas. Según este enfoque, nuestra capacidad auto-reflexiva misma está involucrada en la determinación racional de nuestro pensamiento -y el hecho de que ella esté involucrada es lo que nos vuelve responsables de los contenidos pensados.³

La motivación para explorar la intuición anteriormente mencionada tiene que ver con rescatar el hecho distintivo de nuestra condición de seres racionales, que racionalmente nos determinamos cognitiva y prácticamente, y analizar si este hecho mantiene alguna relación explicativa con el fenómeno del auto-conocimiento y la autoridad de la primera persona, es decir, si nos ayuda o no a dar cuenta del mismo.

3 .En palabras de Korsgaard. “The reflective structure of human consciousness gives us authority over ourselves” (Korsgaard: 1996, p. 128). Este argumento explota el punto de vista que sugiere que la mente humana es reflexiva. Eso significa, puesto de la manera más simple, que el sujeto humano dirige su atención sobre sus propias actividades conscientes volviéndolas así objeto de su conciencia. Esta actividad de ser consciente comprende tanto el tomar dominio como el sujetar al escrutinio reflexivo las actividades y contenidos de la vida mental. En este sentido, la estructura reflexiva de la conciencia humana hace que la deliberación y la elección sean ineliminables para el sujeto. Para que un sujeto actúe siguiendo uno de sus deseos, debe primero refrendarlo, esto es, decidir que ese deseo, objeto de su atención consciente, constituye una razón para realizar su acción y no una mera motivación a actuar de una u otra manera. La estructura reflexiva de la conciencia hace del sujeto humano el autor de sus acciones a través de las elecciones que ese sujeto realiza suscribiendo determinadas razones para su acción. Al mismo tiempo, le otorga al sujeto autoridad racional sobre su vida mental. Esta clase de autoridad no sería posible si el sujeto no fuese un deliberador; y ser un deliberador, esto es, alguien que se involucra en procesos de deliberación, demanda ser capaz, en cierto sentido, de actuar bajo la idea de la libertad.

Las raíces históricas de esta intuición

En los últimos diez años estamos presenciando un giro en el estudio filosófico del autoconocimiento hacia explicaciones que asumen como punto de partida el hecho de que nos auto-determinamos cognitiva y prácticamente en tanto que criaturas racionales. Este giro supone, entre otras cosas, que el autoconocimiento y la autoridad de primera persona tienen que entenderse en el contexto del ejercicio de esta capacidad para auto-determinarnos. Se trata de un giro que hunde sus raíces en la filosofía de Kant. El espíritu kantiano de esta tradición es inocultable. En su manera de concebir lo que es tener una mente, Kant enlaza la capacidad de juzgar con el autoconocimiento. Este enlace supone la conjunción de dos líneas de razonamiento. Contra sus predecesores empiristas, Kant consideraba que hay una diferencia radical de clase entre la impresión de un cuadrado azul y el pensamiento de que el cuadrado es azul. La impresión es un evento, quizás causado por el mundo. El pensamiento es una actitud de creer que el sujeto cognoscente toma hacia el mundo –o dicho en otros términos, un compromiso epistémico sobre el mundo como siendo de una forma determinada. Cuando percibo un cuadrado azul, estoy en cierto estado mental. Si la percepción no está acompañada de un juicio, no se abre la cuestión sobre si es ese o no el caso, i.e. sobre si es o no verídica; meramente tenemos el hecho de que percibo un cuadrado azul. Cuando juzgo que el cuadrado es azul, por otro lado, mi juicio está abierto a evaluación. Mi creencia puede ser verdadera o falsa, justificada o injustificada, racional o irracional. Una teoría de la experiencia cognitiva es una teoría del juicio, y esta intuición es el resultado directo de la forma en que Kant cambia el análisis de la cognición humana, alejándola de la percepción y acercándola hacia la teoría del juicio, a saber, hacia la estructura proposicional del pensamiento. La segunda línea de razonamiento sugiere que el sujeto debe estar en una cierta relación consigo mismo para ser capaz de juzgar.⁴ El conocimiento comienza con el autoconocimiento. Esta intuición es el principio de aperccepción kantiano.⁵

Lecturas austeras y lecturas ricas

⁴ Véase la siguiente afirmación de Richard Rorty “With Kant, the attempt to formulate a ‘theory of knowledge’ advanced half of the way toward a conception of knowledge as fundamentally ‘knowing that’ rather than ‘knowing of’ – halfway toward a conception of knowing which was not modelled on perception” (p. 198).

⁵ Recordemos la primera formulación de Kant del principio de aperccepción en la segunda deducción.

“It must be possible for the ‘I think’ to accompany all my representations; for otherwise something would be represented in me which could not be thought at all, and that is equivalent to saying that the representation would be impossible, or at least would be nothing to me” (B131-2).

Hay lecturas austeras y lecturas ricas de la noción de autoridad de primera persona en el contexto del análisis del autoconocimiento. Una manera de apreciar esta división consiste en ver cómo se diferencian estas lecturas en la explicación de un fenómeno básico de la autoridad de primera persona: el hecho de que las personas declaren de modo inmediato y altamente fiable sus estados mentales. En condiciones normales, un sujeto sabe inmediatamente lo que piensa, desea, intenta o siente, donde 'inmediatamente' quiere decir que ese sujeto no tiene que apelar a inferencias o evidencias para saber qué es lo que piensa, desea, intenta o siente.

Lo que agrupo bajo la etiqueta de lectura austera son intentos de dar cuenta de este conocimiento inmediato a través de sugerir que se explicaría apelando a alguna clase de acceso especial que las personas tienen a sus respectivos contenidos mentales. Los modelos observacionales o detectivescos (Finkelstein, 2010) propondrían, en mi opinión, lecturas austeras.

Por contraposición, tendríamos lecturas ricas de la autoridad de la primera persona. En las lecturas ricas, si una persona conoce lo que piensa, eso no se debe tanto a que goza de un acceso especial a su vida mental, sino a esto otro: lo que piensa depende en cierto sentido de ella. Desde este punto de vista, saber lo que se piensa es un logro de la persona, y este logro apunta a que hay alguna clase de relación entre el contenido de su pensamiento y el hecho de que éste depende de algún modo de una resolución personal. Así, cuando una persona manifiesta su conocimiento, por ejemplo, 'Creo que mi hermano no me ha dicho toda la verdad' no reporta tanto un contenido que ha identificado en su vida mental, a saber, su creencia de que su hermano no le ha dicho toda la verdad; por el contrario, manifiesta abiertamente su resolución sobre un asunto, una resolución que expresa la autoridad de su razón sobre su propia vida mental. La explicación de la autoridad de la primera persona queda desplazada de la identificación de alguna posición privilegiada que pueda tener una persona respecto de su vida mental, para ahora resituarse, por el contrario, en la capacidad práctica que posee esa persona para darle forma a los contenidos de su vida mental. La autoridad de primera persona podría explicarse, entonces, desde alguna elaboración de la noción de autoría.

Presentaré a renglón siguiente, en términos muy generales, lo que denomino la afirmación de la autoría en relación con nuestras creencias, esto es, con nuestras vidas cognitivas:

Tenemos autoridad de primera persona sobre nuestras creencias porque somos los autores de nuestras creencias, donde la autoría supone, como está siendo empleada aquí, que realizamos juicios sobre nuestras creencias, por

ejemplo, que afirmamos cosas como las siguientes, “Creo que la recesión económica en Europa está a la vuelta de la esquina.

En los párrafos siguientes deseo concentrarme en una versión de la afirmación de la autoría, la que considero que está presente en las elaboraciones que Richard Moran nos propone en su libro *Authority and Estrangement. An essay on Self-Knowledge* (2001).

Les propongo que consideremos la descripción que presento a continuación como una descripción general, rica y posible, de la posición de la autoría inspirada en el texto de Moran mencionado más arriba.

(1). Un sujeto S conoce de manera inmediata su creencia sobre un asunto (digamos, p), cuando conoce transparentemente que cree que p es el caso.

(2). Un sujeto S conoce transparentemente su creencia p reflexionando sobre sus razones para juzgar que p es el caso.

(3). S juzga que p es el caso si tiene razones para juzgar que p es el caso. Juzgar que p es el caso supone para S un ejercicio de su agencia racional, durante el cual S , al juzgar que p , brinda su asentimiento interno (se resuelve a creer) y se compromete con el mundo como siendo de una manera y no de otra. Este compromiso conlleva responsabilidad epistémica. S llega a saber que p y, si alguien le preguntara a S por qué cree que p , S respondería mencionando sus razones para creer que p es el caso.

(5). Un sujeto S llega a saber que cree que p porque conocer su creencia supone el ejercicio de las mismas habilidades empleadas al determinarse racionalmente a creer que p , i.e. al juzgar que p es el caso, S suscribe sus razones a favor de p . Resolverse racionalmente a creer que p es lo que hace posible que S sepa que cree que p .

(1) y (2) se refieren a lo que habitualmente se denomina la Condición de Transparencia (CT). (3) se refiere al momento de la autodeterminación, cómo un sujeto se resuelve racionalmente a creer y se compromete activamente a sostener sus creencias. (4) se refiere a cómo su resolución racional y su compromiso activo con una creencia le permiten llegar a saber cómo se ha auto-determinado racionalmente -el sujeto está en condiciones de llegar a conocer su creencia en tanto que compromiso activo con el mundo como siendo de una manera y no de otra. (1)-(4) de alguna manera sugieren que la autoría consistiría precisamente en que el sujeto moldea racionalmente una creencia, estableciendo una ligazón entre las razones que hay para creer que p y su condición de agente conformador de su vida mental; la cual hace que esas razones se vuelvan sus razones para creer que cree que p es el caso. Si el autoconocimiento es un asunto de hacerse cargo de uno mismo, de lo que uno piensa y hace, entonces los juicios no son

simples expresiones de nuestro punto de vista sobre un asunto; por el contrario, (*Creo p* y *Creo que creo que p*), ellos hacen emerger mis compromisos evaluativos, el mundo con el que me comprometo desde mi punto de vista, esto es, mi mundo.⁶

En los párrafos siguientes abordaré cada uno de los elementos de esta descripción, comenzando por la condición de transparencia, para enfocarme luego en el momento de la autodeterminación racional y, finalmente, extraer algunas conclusiones respecto de las capacidades del sujeto para conocer sus creencias y su relación con los procesos de autodeterminación racional.

El fenómeno de la transparencia

El fenómeno de la transparencia sugiere que el punto de vista que tiene una persona sobre su vida mental es transparente a su propio punto de vista sobre el mundo. Si alguien le preguntara a Luis si cree que el mar está revuelto, Luis no necesitaría, para responderle, buscar entre sus creencias qué es lo que cree sobre el estado del mar; por el contrario, Luis dirigiría su atención hacia el mundo, cotejaría el estado del mar y respondería sin más si está o no revuelto. Luis declara qué es lo que cree (cuál es su creencia) deliberando acerca de lo que es efectivamente el caso (i.e sobre el mundo). Como ha señalado Evans (1982) en un pasaje muy conocido, las respuestas a preguntas sobre nuestros contenidos mentales están correlacionadas sistemáticamente con respuestas sobre el mundo. Por consiguiente, para conocer el contenido de nuestros estados mentales deberíamos atender al mundo y no dirigir nuestra mirada hacia algo psicológico e interno.⁷ Los teóricos de la posición de la autoría creen que el fenómeno de la transparencia es la clave de entrada a la comprensión filosófica de la autoridad de la primera persona y al conocimiento de nuestras auto-adcripciones psicológicas; suponen que si se logra o no esa comprensión depende en gran parte de la correcta elucidación de ese fenómeno. Para usar una expresión de Finkelstein (2010, p. 354), quienes piensan de este modo -es decir, los teóricos de la posición de la autoría- están “muy impresionados por la transparencia”.

Veamos la cita de Evans donde describe un procedimiento para adquirir creencias sobre nuestras creencias:

6 . El impacto que tendría esto con la conformación de una identidad práctica debería ser casi evidente. Sin embargo, en este trabajo no exploraré estas posibles repercusiones.

7 . Por otra parte, si las respuestas a preguntas sobre nuestros contenidos mentales están correlacionadas sistemáticamente con respuestas a preguntas sobre el mundo, entonces podemos conocer varios aspectos de la naturaleza, contenido y carácter de nuestros estados mentales atendiendo de la manera correcta a los aspectos del mundo y no a algo psicológico o interno.

“If someone asks me ‘Do you think there is going to be a third world war?’, I must attend, in answering him, to precisely the same outward phenomena as I would attend to if I were answering the question ‘Will there be a third world war?’ I get myself in a position to answer the question whether I believe that *p* by putting into operation whatever procedure I have for answering the question whether *p*” (G. Evans, *Varieties of Reference*, 1982: p. 225).

Pueden describirse dos senderos entre quienes están impresionados por la transparencia, los cuales a su vez jalonan dos modos de elucidar el fenómeno de la transparencia a partir de la citada sugerencia de Evans, (a) el sendero del procedimiento y (b) el sendero de la autoría. En este trabajo no voy a referirme al sendero del procedimiento.⁸

(b) El sendero de la autoría

Los partidarios del sendero de la autoría están muy impresionados por la transparencia. La observación de Evans los lleva a preguntarse: por qué tiene sentido para un sujeto responder una pregunta en primera persona sobre su propia creencia (si cree o no que *p*) a través de enfocar su atención en la evaluación de las evidencias que provee el mundo sobre la verdad o no de su creencia de primer orden (si *p* es o no el caso). Aunque al sujeto se lo inquiera respecto de un estado mental, puede responder esa pregunta prestando atención a un asunto completamente diferente, esto es, a un asunto relacionado con el objeto de la creencia: si tal cosa es o no el caso. Entonces la pregunta es: por qué tiene sentido que un sujeto determine su mente acerca de si cree o no que *p* deliberando sobre si *p* es o no el caso. Richard Moran sugiere lo siguiente sobre este asunto:

“What right have I to think that my reflection on the reasons in favor of P (which is one subject-matter) has anything to do with the question of what my actual belief about P is (which is a quite different subject matter)? ... [M]y thought at this point is: I would have a right to assume that my reflection on the reasons [for P] provided an answer to the question of what my belief ... is, if I could assume that what my belief here is was something determined by the conclusion of my reflection on those reasons”

(Moran 2003, p. 405).⁹

⁸ Básicamente, quienes apelan al sendero del procedimiento tienen muchos problemas para aclararnos cómo apelar a un procedimiento, cualquiera sea él, y a su aplicación, puede tener sentido para un sujeto; algo cuya explicación debería ser inescapable, puesto que lo que está en juego es el acceso a la vida mental de alguien en particular desde su propia perspectiva.

⁹ En otro lugar, dice:

Dos asuntos saltan rápidamente a la vista en estas sugerencias. Por una parte, yo puedo entender que la pregunta acerca de lo que creo (*whether I believe that p*) es transparente a la pregunta de qué es el caso en el mundo (*whether p*), si reflexionando sobre las razones que tengo para aceptar que algo es el caso en el mundo (por ejemplo, *p*), determino, al mismo tiempo, qué es lo que yo creo acerca de *p*. Por otra parte, sólo puedo hacer esto si estoy deliberando, puesto que solamente en la situación deliberativa estoy en condiciones de asumir que la creencia depende de mí, en el sentido de que mi reflexión sobre si hay razones adecuadas para creer una cierta cosa determina lo que yo creo sobre ese asunto.

La sugerencia, entonces, es la siguiente. La clase de agencia que un sujeto ejercita en la deliberación sobre si *p* es el caso es de una clase tal que pone, normalmente, al sujeto en posición de conocer qué es lo que cree a partir de su conclusión respecto de lo que es el caso. Una cuestión relevante es, entonces, la siguiente: ¿qué clase de agencia es esa? Se trata del ejercicio de una clase de agencia que conduce al sujeto a determinarse racionalmente y, simultáneamente, en base a esa determinación, lo pone normalmente al sujeto mismo en condiciones de saber qué es lo que cree, i.e. en condiciones de saber lo que ha resuelto en primer lugar.

En los párrafos siguientes abordaré el proceso deliberativo con el propósito de mostrar que características presenta este proceso de determinación racional de una parte de la vida mental de una persona, que pone normalmente a esa persona en condiciones de conocer inmediatamente su resultado.

El modelo híbrido de la deliberación (MHD): actividad y cristalización

A continuación presentaré los aspectos más salientes de lo que voy a llamar el MHD. Se trata de un modelo de raíz kantiana que nos va a permitir aprehender la conexión entre el autoconocimiento de nuestras creencias y la manera especial en que arribamos a las creencias a través de un proceso de determinar nuestra mente. Recordemos que la corazonada del teórico de la autoría dice que un sujeto está en condiciones de tener conocimiento transparente de sus creencias porque sus creencias son expresiones de su agencia racional. El MHD nos ayudará a comprender en qué sentido y cómo mis creencias son expresiones de mi agencia racional.

“For what the “logical” claim of transparency requires is the deferral of the theoretical question “What do I believe?” to the deliberative question “What I am to believe?” (...) When we unpack the idea in this way, we see that the vehicle of transparency lies in the requirement that I address myself to the question of my state of mind in a deliberative spirit, deciding and declaring myself on the matter” (2001: 62-63).

Hay dos aspectos complementarios en este modelo (HMD): el aspecto activo y el aspecto pasivo o de la cristalización. El aspecto activo expresa nuestra agencia racional en la formación de creencias y el aspecto pasivo señala que esa agencia racional no es una agencia voluntaria. Veamos estos aspectos, su integración y la imagen que arrojan sobre la autodeterminación racional respecto de las creencias en sujetos como nosotros.

El aspecto activo. La deliberación teórica supone razonar sobre qué creer con una mirada puesta sobre la determinación de la propia mente acerca de lo que es, en el mundo, efectivamente el caso. En esta imagen la deliberación teórica se clausura con un acto judicial de parte de un sujeto, el cual conlleva la conformación racional de una creencia. Según esta intuición, juzgar que p es llegar a creer activamente que p es verdad. Decidir que p es el caso es parte de las habilidades generales que posee un sujeto de hacer algo en base a razones; es un ejercicio de agencia, y algo por lo cual el sujeto es responsable. Un sujeto ejercita sus poderes de decisión realizando juicios. Juzgar que p es una instancia de una capacidad ejecutiva del sujeto, es un caso de “assenting or rejecting” a proposition for reasons” (Watson: 2004, p. 143). A través de asentir a p , un sujeto suscribe ciertas evidencias disponibles como razones, las cuales devienen razones justificatorias para su sostenimiento de p como verdadera. Entonces, un sujeto llega a creer que p asintiendo a p en base a razones, las cuales, desde su punto de vista, favorecen a p . Asentir a p es la conclusión de un razonamiento teórico; es un acto de evaluación de la evidencia en relación con si p es o no el caso -i.e. en relación con la creencia misma. Así, un sujeto llega a creer que p cuando juzga que tiene razones de la clase relevante para creer que p . La idea de que una creencia depende de un sujeto significa que la creencia no es forzada en el sujeto, sino que depende y refleja la manera en que sus juicios responden a la fuerza justificativa de las razones percibidas en su condición de razones, desde, claro está, su propio punto de vista.

El hecho de que el acto de asentir a p responda a las razones epistémicas, hace que ese acto responda a la competencia normativa del sujeto. Este acto de asentir está constreñido por la competencia normativa del sujeto, i.e. depende de que el sujeto estime que ciertas consideraciones son razones para creer p . El acto de asentir es un evento psicológico activo, aunque no intencional, que se refiere al hecho de que un sujeto sostiene una proposición como justificada en base a razones que considera que aseguran su creencia.

La sujeción de una creencia a su competencia normativa, vuelve al sujeto responsable de ese contenido mental. Realizando un acto de asentir a p , el sujeto

activamente adquiere un compromiso epistémico, sostiene como verdadero un estado cognitivo. Formar una creencia es sostener un compromiso epistémico en base a razones que lo justifican. Un sujeto es responsable de la formación de sus actitudes porque es responsable de tomar ciertas razones como razones para formar esas actitudes o como razones que respaldan racionalmente la formación de esas actitudes -además, esto es parte de lo que hace que esas actitudes sean sus actitudes. La responsabilidad epistémica de un sujeto por la creencia que ha adquirido se muestra claramente en la siguiente situación: si alguien le preguntara “¿Por qué crees que p ?, el sujeto ofrecería las razones que respaldan a su compromiso con p como respuesta.

El aspecto pasivo. Este aspecto permite dar cuenta del hecho de que la voluntad está excluida en la autodeterminación racional que resulta del proceso deliberativo. Por consiguiente, responde a una pregunta de esta clase. ¿Qué aspecto de pasividad debería contener el proceso deliberativo de autodeterminación racional respecto de las creencias de un sujeto para que la voluntad del sujeto no desempeñara ningún papel?

La clave para dar cuenta de este aspecto pasivo reside la noción de asentimiento interno. Esta noción se refiere a un evento de cristalización cognitiva, el cual tiene lugar en la ocurrencia de una transición en la mente de un sujeto desde un estado de incertidumbre cognitiva (un estado deliberativo) hacia un estado de compromiso cognitivo (un estado de creencia). De acuerdo con O’Shaughnessy (2000), esta transición tiene lugar porque el sujeto da libremente su asentimiento interno a la proposición sobre la que está deliberando. Y un sujeto hace esto cuando está mentalmente activo para “‘understand’, ‘grasp’, [or] ‘see’ the instantiation of” (p. 158) de la siguiente relación: ciertos hechos empíricos, los cuales tienen el estatus de evidencia, son entendidos por él como siendo buenas razones para sostener alguna proposición como verdadera. La relación de ser “una buena razón para” es “steadily causally efficacious” (2000: p. 158) en producir el asentimiento interno a una proposición en cuestión; por supuesto, si el sujeto está en una posición de pensar, juzgar y suscribirla racionalmente. La sugerencia es: cuando un sujeto está involucrado en una deliberación teórica sobre si p es o no el caso, sostener una proposición, p , como verdadera conlleva que tenga lugar un evento inactivo de cristalización cognitiva, debido a que el sujeto aprehende (entiende o percibe) que hay buenas razones para afirmar p .

En resumen, un sujeto adquiere una creencia a través de juzgar activamente que p es el caso en base a razones que favorecen p . Esta manera de pensar nos permite considerar a la creencia como el resultado natural de una actividad sensible a razones; una actividad que es especialmente central a lo que es ser un agente racional. Sin

embargo, para bloquear cualquier compromiso con el voluntarismo, esta lectura tiene que argumentar que esta actividad no es una instancia de una actividad racional. Que el sujeto sea activo no supone directamente que el sujeto sea voluntariamente activo. Como dice Watson, hay que cuestionar el supuesto de que: “where there is no will, we are inactive” (Watson: 2004, p. 149). Un bloqueo exitoso del voluntarismo doxástico moldeará la actividad del agente sin recurrir a la noción de voluntad.

Retomando la línea argumental de la autoría

El evento de formación de una creencia no es ni inclinatorio ni compulsivo, tampoco es voluntario; está, por el contrario, racionalmente conducido. Ahora bien, ¿qué clase de conexión hay entre mi auto-conocimiento de las creencias y la forma especial en que arribo a mis creencias, a saber, la deliberación racional? El sendero de la autoría muestra cómo el autoconocimiento es posible enlazando la autodeterminación racional con nuestro conocimiento de las creencias. Por supuesto, que sea posible no significa que de hecho ocurra o que no haya impedimentos para que ocurra.

El MHD nos muestra que creer p es precisamente estar en una condición de sostener activamente la creencia que p como verdadera. Esta condición, como ha sido bien señalada por Boyle (2010), tiene un “self-determined character”. Por tanto, tratamos a una persona que cree que p sobre la base de cierta base racional como si sus creencias y esas bases racionales mismas dependieran de ella; ¿en qué sentido? En el sentido de que es algo de lo que *la hacemos cargo*. Si esto es efectivamente así, no se explicaría meramente por el hecho de suponer que esa persona es especialmente versada en esas creencias y esas circunstancias. Por el contrario, hacerla cargo de lo cree y de las razones que tiene para creer lo que cree, apunta hacia una dirección diferente: la persona mantiene una relación privilegiada con sus creencias. Y esto es completamente diferente a tener una relación de 'estar versado en' ellas. Si fuese este el caso, no la haríamos responsable por su vida mental, como de hecho sí lo hacemos. Entonces, en las atribuciones de responsabilidad, suponemos que la eficacia de las causas relevantes, i.e. las razones que hacen que esa persona sostenga que p es verdadera (sus razones en tanto que razones), dependen en cierto sentido de ella.

Normalmente, una persona puede enfrentar la cuestión de si cree o no que p como implicando la cuestión de si p es el caso, porque su respuesta a si p es o no el caso expresa, cuando se adopta la perspectiva de primera persona, precisamente su evaluación a sabiendas (o conocida) de p como verdadera. Y si no se encuentra en una condición alienada, su evaluación a sabiendas de p en tanto que verdadera es precisamente, ni más ni menos, que su creer que p . Entonces, el juicio que afirma p implica de alguna manera

conocimiento de p . Puesto que una persona no podría juzgar que p si no supiera (in virtud de su evaluación a sabiendas) que p .

¿Cómo conocemos nuestras creencias formadas deliberativamente? Prestemos atención a las sugerencias de Boyle (2009), nuestras creencias son actualizaciones de nuestro poder para evaluar la verdad de ciertas proposiciones sobre una base que consideramos relevante. Estas evaluaciones son las creencias mismas. Ahora bien, supongamos que aceptamos esto, ¿cómo este hecho sobre nuestro creer explica nuestra capacidad para conocer transparentemente lo que creemos? Siguiendo a Boyle (2009) podemos decir lo siguiente: al creer que p sabemos tácitamente que creemos que p , luego sólo tenemos que atender a lo que ya sabemos tácitamente y articular lo que ya conocemos, es decir, reflexionar sobre lo que ya creemos a sabiendas. La misma habilidad cognitiva está, entonces, en un caso y otro presente. Así, el sujeto pasa de creer p a juzgar reflexivamente: yo creo que creo que p , donde juzgar reflexivamente es pensar conscientemente para sí mismo.

Veamos esta corazonada a través de un conjunto de afirmaciones encadenadas:

1. Nuestras creencias son actos de nuestra capacidad para determinar nuestras mentes.

2. ¿Por qué? Porque son actualizaciones que se vuelven estables (i.e. permanecen) de nuestro poder de evaluar la verdad de ciertas proposiciones sobre una base que consideramos relevante.

3. Estas evaluaciones no son actos que realizamos para producir una creencia en nosotros; por el contrario son las creencias mismas.

4. Según (3), este hecho sobre nuestro creer explica nuestra capacidad para conocer transparentemente lo que creemos. Mi respuesta a si p expresa mi evaluación a sabiendas de p como verdadera. Mi evaluación a sabiendas de p como verdadera es mi creencia que p

5. Si yo acepto a sabiendas que p , y entiendo que lo que acepto como verdadero es precisamente lo que creo, entonces tengo todo lo que necesito para juzgar a sabiendas: Yo creo que creo que p . Para esto último, lo único que necesito hacer es reflexionar.

6. El supuesto general implícito dice que: todo estado mental que se constituya por la evaluación a sabiendas del sujeto (conducida de una cierta manera) puede ser conocido reflexionando.

Para ponerlo directamente: mi capacidad para conocer transparentemente un estado mental se sostiene en mi habilidad para reconocer reflexivamente una evaluación que he hecho (o que ha tenido lugar) a sabiendas, una evaluación cuya realización por mi

parte constituye normalmente mi estar en el estado mental relevante -relacionado con la evaluación. La existencia de una creencia, por ejemplo, consiste en mi evaluar a sabiendas un cierto asunto de una cierta manera. Su existencia es normalmente constituida por un evaluar a sabiendas el asunto en cuestión.

7. Tenemos autoconocimiento privilegiado de estas clases de actitudes porque son expresiones de nuestra capacidad para auto-determinarnos racionalmente.

Conclusión

Nuestra condición por defecto es ser criaturas reflexivas; en el éxito de nuestras reflexiones está incrustado el ejercicio autoconsciente de nuestra razón, ese rasgo distintivo que nos diferencia de otras criaturas. Según este enfoque, nuestra capacidad autoreflexiva misma está involucrada en la determinación racional de nuestro pensamiento y nuestra acción. Es su condición de posibilidad. El hecho de que nuestro pensamiento y nuestra acción se encuentren así determinados nos vuelve responsables de los contenidos pensados y las acciones realizadas. Si tenemos que hacernos cargo de lo que pensamos y hacemos es porque, en cierto sentido, eso que pensamos y hacemos depende de nosotros. En este trabajo he intentado sugerir cómo el modo en que nos determinamos cognitivamente tiene un impacto directo en el modo en que nos auto-conocemos y cómo esto no sería posible si no habitáramos nuestra condición por defecto, la de ser criaturas autoconscientes.

Bibliografía

- Boyle, M. (2009), "Transparent Self-Knowledge", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 85* (1)
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford, Basil Blackwell.
- Finkelstein, F. (2010), *La expresión y lo interno*, Oviedo, EK Ediciones.
- Frankfurt, H. (2004), *Las razones del amor*, Buenos Aires, Paidós.
- Kant, I. (1970), *The Critique of Pure Reason*, Londres, Palgrave MacMillan. Traducción: K.Smith.
- Korsgaard, Ch. (1996), *The Sources of Normativity*, Harvard, Harvard University Press.
- Locke, J. (1961), *Essay on Human Understanding*, London, McMillan.
- McDowell, J. (1999), *Mind and World*, Harvard, Harvard University Press.
- Moran, R. (2001), *Authority and Estrangement*, Princeton, Princeton University Press.
- O'Shaughnessy, B. (1980), *The Will*, Cambridge, Cambridge University Press.
- O'Shaughnessy, B. (2000), *Consciousness and the World*, Oxford, Oxford University Press.
- Rorty, R. (1995), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Watson, G. (2004), "The Work of the Will", en G. Watson (2004), *Agency and Answerability*, Oxford, Oxford University Press.

Breve introducción

La distinción entre entusiasmo y superstición efectuada en *De la superstición y el entusiasmo* por David Hume¹ en el marco de la dilucidación de ciertos modos diferenciados de congregaciones religiosas de su tiempo hace eco en la distinción kantiana entre fanatismo (*Schwärmerei*), superstición (*Aberglaube*) y entusiasmo (*Enthusiasmus, Begeisterung*). Como el filósofo escocés, Kant hace una recepción de aquella distinción dejando traslucir sus efectos en la arena política y, por lo tanto, fanatismo, superstición y entusiasmo definen tres maneras distintas de entender la base afectiva del asentimiento político. En el presente trabajo, exploraremos específicamente la extensión política de dicha distinción.

La superstición, el fanatismo y el entusiasmo definen tres maneras diferentes de comprender la relación entre intuición o sensibilidad o imaginación, por un lado y razón, por otro, esto es, entre mundo sensible y mundo inteligible. Ahora, la superstición y el fanatismo expresan, desde un punto de vista teórico, una relación falaz entre los elementos implicados; comprenden la relación entre lo sensible y lo suprasensible de una manera que queda por fuera de los límites de la razón humana. Esto, a diferencia del entusiasmo, que se mantiene dentro de dichos límites. Así, el error de la superstición y el fanatismo se asienta en la mala comprensión de la relación entre lo representable y aquello que se halla “más allá” de lo representable, pensado, en el ámbito religioso, a través de la idea de “Dios” y, en el ámbito político, en sentido amplio, a través de la idea de “ley” o de “bien”. Dicha confusión produce, según veremos, modos políticos patológicos, cuales son el despotismo y la anarquía.

Pues bien, frente al fanático y al supersticioso, Kant no opone un agente religioso o político superador apático, puramente racional, orientado por ideas que le son sentimentalmente indiferentes. El entusiasmo es un sentimiento de tipo sublime cuya fuente es la tensión sentida por la imposibilidad de la imaginación de presentar el contenido de las ideas de la razón. Por eso, el entusiasta se inclina afectivamente ante

¹Hume, David, *De la superstición y el entusiasmo*, en *Ensayos políticos*, traducción de Cesar Armando Gomez, Tecnos, Madrid, 2006.

Dios o la ley sin cometer las falacias teóricas en las que caerían el supersticioso y el fanático. Define, así, un sentimiento que, lejos de tener que ser reprimido, es alentado como un signo del progreso. De este modo, sería el entusiasmo el *pathos* o modo afectivo a través de la cual la ilustración cimentaría la forma republicana de la política.²

1. Superstición y fanatismo

En la sección “Del servicio y falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de religión y clericalismo”, cuarta parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant introduce la distinción entre superstición (*Aberglaube*) y fanatismo (*Schwärmerei*). En ambos casos se trata de un falso servicio de Dios que consiste en una cierta ilusión, en una cierta manera de comprender la relación entre la sensibilidad o imaginación humana y lo suprasensible. Dicho en otros términos, en dos maneras diferentes de sensibilizar o representar lo divino. Mientras la primera consiste en “elegir simples medios de la naturaleza (no morales)” como, por ejemplo, “acciones religiosas de culto” como instrumentos para conseguir algo de Dios o estar cercanos a él; en la segunda, el fanatismo, “el medio imaginado, en cuanto suprasensible, no está siquiera en la capacidad del hombre”. Se trata aquí de un “sentimiento de la presencia inmediata del ser supremo”, de una “susceptibilidad de una intuición para la cual no hay sentido alguno en la naturaleza humana” (todas las citas tomadas de: AA, VI, 174-5). En ambos casos, entonces, se confunde la naturaleza de nuestras representaciones sensibles con ideas, aunque de una manera diferente.

El supersticioso cree poder establecer un contacto con Dios a través de medios naturales. Se entiende poseedor de una intuición de tipo sensible pero considera que la misma tiene un alcance sobrenatural. El supersticioso es, por esto, la expresión de la institucionalización de la vocación religiosa mediante rituales. Aquí Kant menciona la profesión de tesis de fe estatuarías, los rezos silenciosos, las mortificaciones, expiaciones y peregrinaciones pero también la creencia en los milagros. En este último caso, se supone que una “experiencia externa”, un hecho natural inscripto en el orden de la naturaleza

² Con la única excepción de la *Crítica de la razón pura* se citan las obras de Kant siguiendo la edición de las *Obras completas* de la Academia de ciencias de Berlín: *Kants gesammelte Schriften*, Berlin et alia: hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902 yss. Las mismas se consignarán mediante las siglas AA, el número romano corresponde al tomo y el número arábigo, a la página. La *Crítica de la razón pura* se consignará según el modo habitual: CRP, A (edición 1781) y/o B (edición 1787).

que reconocemos a través de nuestro modo habitual de conocimiento, es, sin embargo, producto directo de una acción divina. El supersticioso cree que sus capacidades naturales pueden reconocer seres no naturales y, por lo tanto, supone que habita en un mundo que es al mismo tiempo natural y sobrenatural.

El error del fanatismo, por otro lado, consiste en creer que puede tener un acceso directo a Dios a través de una cierta intuición no sensible que atribuye a los hombres o a alguno de entre ellos. Se trata de un “percibir en sí influencia celestes” (AA, VI, 175), de una “experiencia interna” de lo divino y, consecuentemente, de una divinización de las facultades humanas (AA, VI, 175) cuyo resultado es la divinización del mismo mundo experimentado (por eso, aparece el fanático religioso emparentado con el panteísmo y el pensamiento de Spinoza).³

2. Consecuencias políticas

En la sección “Comentario general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes” de la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant indica el efecto político de estas formas de falso servicio de Dios. En primer lugar, afirma:

De allí que han permitido con gusto los gobiernos a la religión dejarse proveer cuantiosamente de estos últimos accesorios [veremos que Kant con "estos últimos accesorios" se refiere al uso de imágenes] y han intentado ahorrarle (*beneficencia*) al súbdito el esfuerzo pero también la potencia (*Vermögen*) de extender sus fuerzas del alma por sobre las limitaciones que pueden imponérsele de manera arbitraria y, por lo cual, se lo puede manejar, como mero ser pasivo, más fácilmente. AA, V, 275.

Si ahora analizamos el razonamiento que precede esta cita, comprenderemos que la estrategia política de ahorrarle al súbdito el esfuerzo pero también la potencia de saltar por encima de prohibiciones arbitrarias se conecta directamente, según defiende el

³ Véase: *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*: AA, VIII, 143.

filósofo, con la utilización de imágenes religiosas, es decir, con la supuesta sensibilización de lo divino.

Mientras que el ímpetu de la idea de moralidad así como la creencia de que nuestra propia fuerza es suficiente para acercarnos a ella se acrecienta, precisamente, cuando “el sentido no puede ver nada ante sí”; el “el miedo ante la falta de fuerzas” de estas ideas hace, por el contrario, que busquemos “ayuda en imágenes y en un aparato infantil” (*kindisch[er]Apparat*) (todas las citas tomadas de: AA, V, 274). Así, a causa del temor (de nuestra incapacidad para realizar ideas) enajenamos nuestra propia potencia en un dispositivo iconográfico administrado por el poder eclesial y estatal. De allí la necesidad infantil y supersticiosa de conversar, rogar, rezar antes piedras con forma humana talladas en santuarios. El miedo produce su propio fetiche e, inversamente, el fetiche exige pasividad y subordinación. Pues bien, la estrategia política de inventar imágenes divinas está conectada específicamente con la superstición y su producto es, consecuentemente, el gobierno de lo arbitrario, esto es, el despotismo.

Por otro lado, desde un punto de vista político, el fanatismo no expresa el síntoma del temor y la consecuente maleabilidad del súbdito como en la superstición, sino otro tipo de “peligro”. La “ilusión de ver más allá de todos los límites de la sensibilidad” es adjetivada aquí como “loca” (*Wahnwitz*), “enferma”, “ridícula” y está conectada con la anarquía, esto es, con la absoluta “falta de ley” (*regellos*. AA, V, 275). La conexión existente entre fanatismo y anarquía se deja traslucir a través de la acción revolucionaria, no principalmente en su aspecto destituyente de un gobierno existente, sino porque la revolución produce una *hybris* en el cuerpo político en tanto tal al pretender imponer la ley de la razón en el mundo de los hechos donde nada hay que se ajuste a la norma implicada en la idea. En esta línea de análisis, Jean-François Lyotard ha sostenido que “la política revolucionaria descansa en una ilusión trascendental dentro del dominio político”; se trata así de la *Schwärmerei*, de una confusión entre “lo que es presentable como objeto de una proposición cognoscitiva con lo que es presentable como objeto en una proposición especulativa o ética”, “confunde esquemas o ejemplos con análoga”.⁴ El actor revolucionario pretende, según esta lectura, presentar a la intuición, sensibilizar el contenido de una idea sin atender el “abismo inabarcable” que hay entre ellas.

⁴ Lyotard, Jean-François, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 56.

Ahora bien, frente a estas dos formas patológicas del servicio de Dios y sus representantes terrenales (el Estado), Kant no aboga por una conexión “apática” con Dios y/o la ley. En cualquier caso, el filósofo defiende el carácter irrepresentable de Dios y de la ley en tanto ideas de una algo suprasensible, inaccesibles tanto para nuestro sentido externo como para un supuesto sentido o intuición interna. Pero la imposibilidad de ser mostradas estas ideas no deja a nuestro ánimo en un estado de desafectación, por el contrario, lo tensiona de una particular manera. Kant afirma:

Es una muy errónea inquietud [considerar que] cuando se le quita a ella [la moralidad] todo lo que pueda recomendarla a los sentidos, no llevaría consigo ninguna otra cosa más que una aprobación fría y sin vida y ninguna fuerza o emoción motivante. AA, V, 274. *Los corchetes son añadido mío.*

Es una confusión creer que la posición filosófica que barre con los accesorios sensibles con las que las diferentes sectas disfrazan a la religión pretende quitar con ellos, también, la afectividad humana de dicho territorio. El afecto sentido y experimentado ante la presencia no imaginaria ni sensible de la ley es el entusiasmo. El entusiasmo es, consecuentemente, el *pathos* o modo afectivo singular no sólo de una religión racional, sino también, siguiendo la analogía política, de la república.⁵

3. El entusiasmo

⁵ Con todo, debemos advertir que el entusiasmo en tanto “afecto” es “éticamente reprochable” y se distingue, por esto, del “respeto” en tanto sentir puro de la ley. Kant expresamente afirma: “aquel afecto [el entusiasmo] es ciego o bien en la elección del fin o bien en la realización del mismo cuando aquél fuera dado también por la razón; puesto que es un movimiento del ánimo que hace incapaz de llevar a cabo una reflexión libre de los principios para determinarse según ellos. De este modo no puede [el entusiasmo], de ninguna manera, merecer el beneplácito de la razón”. AA, V, 272. Los corchetes son añadido mío.

Quizás no haya ningún otro pasaje más sublime en el Libro de la ley de los judíos que el mandamiento: No debes hacerte imagen (*Bildnis*. También: "retrato") ni símil (*Gleichnis*. También "parábola") alguno de aquello que está en el cielo, en la tierra o bajo tierra, etc. Este mandamiento puede por sí solo explicar el entusiasmo (*Enthusiasm*) que el pueblo judío sintió por su religión en su época civilizada (*gesittet[en]*) (...) o aquel orgullo que inspira el mahometismo. AA, V, 274. Los corchetes son añadido mío.

En este breve pasaje, se patentiza la conexión que habría entre el entusiasmo y lo suprasensible a través de la figura de mandamiento judaico (que Kant, inmediatamente, extiende a la ley moral).⁶ La prohibición de retratar aquello que es, por definición, irretratable -lo suprasensible- no produce en el ánimo de este pueblo una apatía generalizada sino que lo eleva máximamente por sobre otros pueblos. La conciencia de la imposibilidad de sensibilizar lo divino deviene en un sentir popular elevado, enorme, entusiasmado. Pero, ¿qué tipo de afecto es, exactamente, el entusiasmo?⁷

“Entusiasmo” es “la idea de bien en conexión con un afecto” que “parece ser sublime” (AA, V, 271/2). Es sublime este afecto porque nace de la tensión irreconciliable entre nuestra sensibilidad o imaginación y la razón, esto es, a través de la conciencia de que nuestra imaginación no puede figurarse las ideas contenidas en la razón. En lo sublime se produce, en primer lugar, un sentimiento de desagrado o displacer surgido por la conciencia de la inadecuación de la imaginación para representar las ideas de la razón; pero produce, en segunda instancia, un sentimiento de placer, debido a que “es conforme a

⁶ Luego de esta pasaje Kant añade: “*Lo mismo vale* también para la representación (*Vorstellung*) de la ley moral y de la disposición a la moralidad en nosotros”. AA, V, 274. Las itálicas son añadido mío.

⁷ “Entusiasmo” proviene de la palabra griega *entheos* y significa “manía de estar en lo divino” o “manía de estar poseído por alguna divinidad”. Platón, *Fedro*, Planeta de Agostini, Traducción y Notas Lledo Íñigo, Barcelona, 1997, Nota al pie 67, p. 268. A lo largo del siglo XVIII, este sentimiento aparece aparejado al fanatismo religioso expresado por algunas sectas religiosas (por ejemplo, Hume menciona a los *anabaptistas* en Alemania, los *camisards* en Francia, los *levellers* y otros fanáticos igualitarios en Inglaterra y los *conventaners* en Escocia) y fue juzgado y criticado en estos términos. Fundamentalmente, véase: Shaftesbury, *Carta sobre el entusiasmo*, Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, A330, p.108; Hume, David, *De la superstición y el entusiasmo*, Op.cit. Según el filósofo escocés el entusiasmo fanático, a diferencia de la superstición, es amigo de la “libertad civil”, punto en el que Kant no acuerda pues sólo es republicano el entusiasmo no fanático. También, aunque indirectamente, es central para definir los antecedentes de la semántica del “entusiasmo” de pluma kantiana: Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la revolución francesa*, Fondo de la Cultura Económica, traducción e Introducción de Vicente Herrero, México, 1942, pp. 53, 91, 170, 206, 232. En este texto, el entusiasmo es el afecto que ha convertido al pueblo francés en un sujeto y actor político. El análisis del entusiasmo de *El conflicto de las facultades* sigue la senda abierta por este último texto aunque amparado bajo el ala política contraria. Para Kant, sin embargo, el entusiasmo define el afecto de los espectadores y no, de los actores de la revolución, según el famoso pasaje. Véase: AA, VII, 085.

fin de encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón” (AA, V, 258). La irrepresentabilidad de lo suprasensible eleva el alma en la conciencia de su superioridad frente a lo sensible. Surge, así, lo sublime que es un sentimiento específicamente entusiasmado (AA, V, 262) que no derriba, sino que, por el contrario, confirma, el abismo inabarcable que la filosofía crítica establece entre el mundo sensible y el reino de lo suprasensible.⁸ Por eso, el entusiasta, a diferencia del supersticioso y el fanático, se mantiene dentro de los límites de la razón.

Pues bien, tanto en el opúsculo en el que inaugura su reflexión histórica *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, como en aquél que la cierra, *El conflicto de las facultades*, Kant afirma que el entusiasmo es el sentimiento que define el asentimiento político en la república.⁹ En el texto de 1784 Kant señala que es, precisamente, el entusiasmo aquél que es el resultado pero también el motor de la ilustración y, consecuentemente, de la republicanización de las estructuras políticas. La ilustración, señala, produce un “sentimiento en todos sus miembros [del Estado] a los que interesa la conservación del conjunto”. Este sentimiento consiste en “una cierta participación cordial en lo bueno”, es decir, por la definición que hemos introducido líneas arriba, el entusiasmo, que “debe ascender hasta el trono y tener una influencia por sí misma en los principios del gobierno” (todas las citas tomadas de: AA, VIII, 028. Los corchetes son añadido mío). Asimismo, en el texto de 1798, Kant afirma, en un párrafo que llegaría a ser muy célebre, que una cierta “participación según el deseo cercano al entusiasmo”, que se patentizaría entre los espectadores de la revolución francesa, “no puede tener otra causa que una disposición moral del género humano” y constituye por sí sólo un “signo del progreso” (todas las citas tomadas de: AA, VII, 085). De esta manera, promueve o, al menos, indica el entusiasmo la republicanización de los Estados.

En conclusión, la filosofía crítica no aboga por una manera apática de entender la relación entre la sensibilidad y la razón humana. La superación de la superstición y el fanatismo tanto religioso como político, esto es, en las formas del despotismo y la anarquía, no se define a través de un comercio de ideas “frío y sin vida” que no conlleva

⁸ Más aún, Kant señala que el entusiasmo es una cierta forma extrema de lo sublime pues implica una presentación de la idea en la forma de una “presentación del infinito” (*Darstellung des Unendlichen*) aunque “meramente negativa” (*bloß negative Darstellung*). AA, V, 274.

⁹ Así también lo subraya J-F. Lyotard: “Del entusiasmo de los espectadores hay que decir que es un análogo estético de un fervor republicano puro”. *Ibidem*, p. 76.

ninguna “fuerza ni emoción motivante”. Por el contrario, la discusión de ideas cara a la ilustración tiene por base y por consecuencia, el entusiasmo.

**Celina A. Lértora Mendoza (CONICET-FEPAI):
Representación, representatividad, legitimación. Una larga polémica
que arriba al siglo XVIII**

Introducción

Desde los primordios jurídicos el problema complejo que enuncian los tres términos del título fue objeto de discusiones, cuyo primer hito significativo es sin duda el Derecho Romano. Poco después la incipiente teología cristiana hizo uso de algunos de sus conceptos, pero a la vez generó y desarrolló otros que aportaron al campo de las ideas políticas. Más allá de las polémicas suscitadas por los trabajos de Carl Schmitt¹ y de Giorgio Agambem sobre la “teología política”², es indudable la existencia y persistencia secular de ciertas ideas surgidas en el ámbito religioso cristiano. La propuesta es rastrear algunas de las versiones tardomedievales (es decir, posteriores al siglo XII) que conectan con preocupaciones que pasarán a primer plano con la Ilustración.

Con respecto a la mirada de los historiadores de las ideas sobre ella, las dos más difundidas han sido la documentalista-causal de los católicos como F. Valjavec o P. Hazard³, y la crítico dialéctica de Horkheimer y Adorno⁴. Por cierto desde entonces se han producido trabajos mucho más matizados en las propuestas reconstructivas; sobre todo al buscar un denominador común que no sea reduccionista, el panorama presentado parece inclinarse hacia una diversidad más o menos irreductible. Considero que ciertos

¹ Schmitt ha trabajado el tema desde una perspectiva histórica y ha propuesto una teoría generalizada. La obra medular de inicio es la *Politische Theologie*, (primera versión en 1922) en su primera parte, teoría de la soberanía y la segunda, la “leyenda” de la liquidación de toda teología política.

² Me refiero a la investigación contenida en *El poder y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. castellana, Bs. As. Adriana Hidalgo, ed. 2008.

³ Cf. P. Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Prólogo y traducción de Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1946 y F. Valjavec, *Historia de la Ilustración en occidente*, Madrid, Rialp, 1964. Para ellos la Ilustración en su conjunto y sus propuestas reformistas, incluso las exclusivamente políticas, se dirigen contra la iglesia Católica y su tradición religiosa, es decir, su mirada es que el rasgo predominante del ilustrado es su espíritu antirreligioso. No comparto este criterio, sino que en todo caso podría decirse que son anticlericales, que no es lo mismo. Pero aun así, puede pensarse que la gran diferencia que ostentan personajes como Locke, Voltaire, Diderot, D’Alembert, Rousseau, Montesquieu, no puede reducirse a una mera actitud inconformista con la política y las aspiraciones de poder del Vaticano, aunque sin duda sí coinciden en eso.

⁴ Cf. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Bs. As., Sur, 1969. Versión castellana de H. A. Murena. Esa mirada dialéctica enfoca la cuestión desde una perspectiva que también es real: el ascenso de las burguesías y la incipiente formación de la conciencia de clase. Pero este acento olvida que para una gran mayoría de los pensadores ilustrados, el aspecto social y económico no era diferente ni separado del propiamente político, en el sentido en que ello se entendía entonces.

abordajes más en uso por parte de los medievalistas pueden aportar nuevas perspectivas. La filosofía medieval abarca un lapso de mil quinientos años, se solapa con la tardoantigüedad, y con el renacimiento, en virtud de la recepción de la filosofía griega se vincula con un período anterior de otros quinientos años, y por la supervivencia escolástica en la modernidad llega hasta el siglo XVIII y renace a fines del XIX perdurando en cierto modo hasta la actualidad. Es, por lo tanto, un estudio que debe hacerse cargo de los largos períodos y calibrar los núcleos duros de persistencia frente a sus inevitables derivaciones.

Dos de los temas decisivos de todo pensamiento político son la representación y la legitimidad; ambos están -como es obvio- fuertemente conectados. Desde los comienzos del pensamiento político griego, que de algún modo Aristóteles recoge en su *Política*, se aprecia la necesidad de distinguir y a la vez unir los dos componentes esenciales de una *polis* (comunidad organizada): el pueblo y el gobierno, los cuales componen un todo que en la metáfora platónica toma la forma de un cuerpo humano. Pero no se trata sólo de una metáfora literaria, sino de una analogía cognitiva. Los antiguos filósofos que pensaron la *polis* se sirvieron de un modelo naturalista orgánico, concibieron la comunidad organizada como un organismo en el cual se distinguen partes y funciones, pero que tiene una estructura y una finalidad inherente (“entelequia”) en virtud de la cual pueden desarrollarse, superar las crisis y los daños externos y eventualmente reconstituirse luego de una grave fractura. El análisis estructural fue uno de los aspectos más salientes de la reflexión política de Aristóteles, a quien se debe la idea de que las *polis* (comunidades organizadas autosuficientes, y si se quiere, estados) se diversifican fundamentalmente por sus formas de gobierno, ya que ellas funcionan a la manera del elemento determinante, una suerte de hilemorfismo político. En todo caso, la conexión que establecía Platón entre el pueblo y el gobierno, tomando a éste como el auriga, el conductor, la cabeza (o el cerebro) preludiaba la idea de representación natural que ya se ve más clara en Aristóteles. Pero en ambos casos la legitimidad no se fundamenta en ella, aunque el problema queda planteado. Será en cambio la teoría política romana, más vinculada al derecho que a la filosofía, la que estreche la conexión entre legitimación y representación, si bien el concepto intermedio de representatividad no fue trabajado por los juristas clásicos.

En este punto, como en muchos otros, la irrupción del cristianismo determinó una crisis conceptual, pues los cristianos pusieron en cuestión ciertas tradiciones teóricas y ellos mismos se obligaron a repensarlas, tanto para aplicarlas a sus propias exigencias institucionales, como para proporcionarse elementos apologéticos y defensas teóricas ante el ataque de los pensadores paganos. La primera adopción reformulada de antiguas ideas fue el concepto de Iglesia (comunidad de los cristianos) como “cuerpo de Cristo”, cuya cabeza legítima por sí misma a la comunidad, pero plantea a la vez el tema de la representatividad de su vicario (y no sólo una cuestión fáctica de determinar en concreto quién es, o puede serlo). Durante siglos el pensamiento cristiano elaboró pacientemente una teología política que siguió sus propios caminos, y que sirvió a su vez de modelo para los primeros esbozos de teología imperial (como “los dos cuerpos del rey”⁵). Y precisamente porque había una base teórica común es que pudieron darse las “querellas” teóricas paralelas a las luchas de supremacía entre papas y emperadores.

Se puede ensayar entonces una conexión no exenta de curvas y vericuetos, entre algunas ideas de la teoría política tardomedieval y las preocupaciones de los ilustrados. En particular analizaré: 1) los modelos de ordenación de los tratados políticos: “descendente” (Egidio Romano) y “ascendente” (Marsilio de Padua) en cuanto proporcionan diversos criterios autoconsistentes de representatividad y legitimación; 2) el proceso de secularización de la teocracia, que muestra cómo algunas de las tesis centrales del teocratismo, esgrimidas por los teólogos de Juan XXII, han sido “secularizadas” (es decir, aplicados al sector secular) por los defensores de Luis de Baviera (por ejemplo Ockham).

1. Dos modelos de los tratados políticos

Walter Ullmann⁶ ha propuesto, hace unos lustros, una tipología de análisis de los tratados políticos de los siglos XIII y XIV, es decir, los implicados en la discusión teocratismo-cesarismo. Un modelo es la “tesis descendente”, en que la *iustitia* constituye una virtud que sigue a la plenitud ontológica propia de la figura del Emperador (es, por

⁵ Cf. el análisis de E. H. Kantorowicz, en su obra *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, trad. cast. Madrid, Alianza, 1985, del original *The King's Two Bodies* (New York, 1957).

⁶ Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, New York, Barnes and Noble, 1978, 4ª ed. p. 19 ss; en español *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1961, p. 23ss.

ejemplo, la tesis de Dante, que sigue un modelo filosófico de tipo neoplatónico) o del Papa. El otro modelo es la “tesis ascendente” en que la justicia es el resultado de una construcción que parte de la multiplicidad del *populus* (es la tesis de Marsilio, para quien el *populus* es la *universitas civium*). Entonces, diríamos que una característica de los tratados teocratistas (por ejemplo Egidio Romano y los teólogos de Juan XXIII, pero también de su inversión secularista) es postular una “tesis descendente” en que la plenitud ontológica del “reino” es decir de la *communitas politica* humana está dada por el representante directo de Dios y nadie más puede aspirar a ese lugar. Obsérvese que no se trata de justificar una función, una praxis, diríamos, sino un estatuto ontológico. Al contrario, la “tesis ascendente” busca una justificación “dinámica” -por así decir- del poder político, cuya base es el *populus* en su totalidad, que de algún modo debe transferirse al gobernante.

El interés de esta tipología, para mi actual propósito, es que explicita dos formas de legitimar un poder concreto, histórico, a partir de una construcción que relaciona la legitimidad con la representatividad y no con un valor sociopolítico objetivo. Para ello los teóricos tardomedievales debieron también modificar la mirada de la *Política* aristotélica que, aun habiéndose convertido en un texto de obligada consulta, no proveía de los elementos que más interés tenían para los disputantes. En efecto, en el sistema aristotélico, las formas posibles de organización del estado se clasifican en sanas y corruptas, según que atiendan al bien común o se aparten buscando el bien particular.

El concepto aristotélico de “bien común” es indudablemente un relativo trascendental, similar al de voluntad-bien. Por lo tanto, no provee por sí mismo de un contenido material, el cual debe ser determinado por otros modos, modos que no son abordados en la construcción teórica aristotélica. Los implicados en las luchas de poder tardomedievales no podían servirse de tal construcción pues precisamente la discusión principal versaba sobre la autoridad que podía discernir el contenido del “bien común”. Vistas así las cosas, es claro que la representación legitimante sólo puede suceder de dos modos principales y a esto corresponden los dos modelos.

El modelo que Ullmann denomina “descendente” postula una representatividad ínsita en una instancia de poder que ha sido previamente legitimada, en cuanto tal instancia y no en una persona concreta, por una autoridad superior y a la cual, por lo tanto, representa de hecho. Este modelo suprime la diferencia conceptual entre representatividad (capacidad o legitimidad para representar) y representación, que existía

en el sistema aristotélico (un rey en principio es representativo –está legitimado para representar- pero no representa de hecho si se convierte en tirano). Además, elimina también la exigencia objetivista aristotélica de definir o caracterizar los contenidos del bien común (la justicia política), convirtiendo el modelo intelectualista del Estagirita en un modelo voluntarista: es la voluntad de la autoridad la que determina los contenidos del bien común. En otros términos, algo es bueno porque lo dice la autoridad y no a la inversa (que lo diga la autoridad porque es objetivamente bueno). Es fácil ver que la fuerte polémica filosófica entre intelectualismo y voluntarismo que atravesó la segunda mitad del siglo XIII y la primera del XIV tiene su parte aquí. Pero con una significativa diferencia. Dicha polémica se planteaba fundamentalmente en relación a Dios, no a los hombres. El modelo político descendente aplica a los hombres, y en especial al Papa, en su versión teológico-política, el modelo voluntarista que otros teólogos aplicaban a Dios. De ahí la aparente paradoja de un Ockham, fuertemente voluntarista, que se niega a aceptar el modelo descendente en relación al poder papal⁷. Es importante señalar, por otra parte, que en su *Dialogus* Ockham muestra la dicotomía entre la jerarquía y la libertad personal del creyente, destacando la preeminencia de la *universitas fidelium*, lo cual reduce en definitiva el magisterio eclesiástico a una delegación de la comunidad⁸.

Tal vez el mejor modelo descendente de esta época es la obra de Egidio Romano (Gil de Roma), *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*, el texto más fuerte sobre las “dos espadas”⁹ y al que suele considerarse un exponente decisivo del llamado “agustinismo político”¹⁰. He tenido ocasión de discutir –como muchos investigadores- este concepto de “agustinismo político”, poniendo en cuestión (y finalmente negando) que del pensamiento expreso del Hiponense pueda derivarse el teocratismo egidiano a modo de un teorema¹¹.

⁷ Al contrario elabora una eclesiología cuya idea central es la de “cristiandad” entendida como comunidad de los fieles, en la cual se ejercita el doble poder, espiritual y secular, en el cual participan tanto clérigos como laicos, cada uno a su modo (cf. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. V. *Guillaume d'Ockham: critique des structures ecclésiales*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963, p. 264).

⁸ He tratado estos aspectos en “Los espirituales y la política imperial”, *Scintilla*, 7, n. 2, 2010: 127-145.

⁹ “Utrumque ergo gladium habet ecclesia, sed non eodem modo, quia spiritualement habet ad usum, materialem ad nutum” (Ed. R. Scholz, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, Aalen, Scientia Verlag, 1961. p. 28).

¹⁰ Según H. Arquillière, se denomina agustinismo político la tendencia a absorber el derecho natural del estado en la justicia sobrenatural y del derecho eclesiástico. Opina que si bien hay ciertos pasajes de Agustín que podrían citarse en apoyo de esta idea, es más bien una tendencia propia de las concepciones teocráticas de la Edad Media (cf. “Reflexions sur l'essence de l'agustinisme politique”, *Augustinus magister, Congrès international augustinien, Études Agustiniennes*, Paris, 1954, p. 992).

¹¹ Tampoco su pensamiento debe ser entendido como una mera continuación de las ideas teocráticas contemporáneas la querrela de las investiduras, porque Egidio se plantea un problema nuevo: las relaciones de poder entre la Iglesia y los nacientes estados. Aunque discípulo de Tomás de Aquino, su visión política es

No entraré en esto, pero sí quiero señalar que: 1. Hay un componente claramente teológico cristiano (y no solo agustiniano) en la idea de que Dios es la fuente última de toda autoridad humana (tanto religiosa como secular); 2. De esta idea no se sigue por sí sola un modelo teocrático papal ni un modelo cesaropapista; para ello es necesario añadir otros supuestos teóricos. Por eso como veremos en el próximo punto, en definitiva se pudo “laicizar” el modelo egidiano; 3. El modelo descendente es solidario con un concepto en cierto sentido “sacral” de la autoridad, es tanto que ella es vista como un fin en sí misma, y una condición a la vez necesaria y suficiente de la vida política. El modelo alternativo discutirá esta concepción.

El segundo modelo, que Ullmann llama “ascendente”, procura justificar la representatividad a partir de una relación interna entre la totalidad del sujeto político y su representante, sin apelar a una instancia superior. Es claro que este modelo no sirve para la representatividad religiosa cristiana, que es esencialmente descendente (su “cabeza” es Dios), pero sí es una alternativa muy interesante para la teoría política secular. Puede considerarse como ejemplo de este modelo el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua¹². Ahora bien, lo que me parece más interesante de la construcción marsiliana, es que hace uso de un modelo ascendente¹³ para obviar la discusión –necesaria en el modelo descendente– acerca de quién confiere legitimidad al emperador. Aun pudiendo apelar a un modelo descendente, como de hecho son otros modelos cesaropapistas –anteriores y posteriores a él– que proponen una relación directa de traspaso de legitimidad entre Dios y el rey o el emperador, Marsilio se aboca a una complicada construcción teórica para identificar en el

post-tomista, lo que se aprecia en el acento que pone en la *vis coactiva* como valor autónomo. Como dice Luis de Boni “La obediencia forzada sustituye a la libre fidelidad, y la tranquilidad, más que la paz, pasa a ser el objetivo del Estado. Ideológicamente, Egidio parece más próximo a Hobbes que a Agustín”, *De Abelardo a Lutero. Estudios sobre filosofía práctica na Idade Média*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003, p. 152

¹² Las dos ediciones más usadas son *Defensor pacis*, ed. C. W. Previté-Orton, Cambridge, 1928 y *Defensor Pacis*, Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usum, Scholarum, ex Monumentis Germaniae Historicis, separatim edidit Ricard Scholz, Hannover, 1932; trad. cast. De L. Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1989. Según Jürgen Miethke, debe ser considerado “el más importante de los teóricos de la filosofía social aristotélico-escolástica de la latinidad de la baja edad media” (*Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. de F. Bertelloni, Bs. As., Ed. Biblos, 1993, p. 147) debido al constante uso de los textos aristotélicos, pero al mismo tiempo inaugura la modernidad al dedicarse a buscar y describir un procedimiento para garantizar la eficiencia de las tomas de decisión (ibíd., p. 149).

¹³ Es ascendente porque, para de-construir la teoría teocrática de la *plenitudo potestatis* papal, apela a la identificación de la *universitas civium* y la *universitas fidelium*, (II, II, 3), que es en definitiva la humanidad concebida como el auténtico “cuerpo de Cristo” (pero no en sentido místico). Desde allí, se legitima (o no) la Iglesia entendida como jerarquía. Coincido con Sérgio Strefling en que la eclesiología marsiliana es política, en el sentido de que es una teoría sobre el poder, elaborada con la finalidad de destruir el poder eclesiástico, pues elimina el concepto de jerarquía suprema y confirma la idea de corporatividad (*Igreja e poder. Plenitudo do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 200, pp. 162 y 163).

sujeto político el estrato legitimante, la idea de la *valencior pars*. Marsilio aprecia que el modelo ascendente tiene la no pequeña dificultad de introducir un problema empírico: ¿qué es, de quiénes se compone, la totalidad “representada naturalmente” en la *valencior pars*?¹⁴ Las oscuridades del pensamiento marsiliano al respecto se aprecian en las dificultades de los investigadores para aclarar este concepto. No entraré en eso, porque me interesa solamente señalar su función en la teoría ascendente. Se ha vinculado este punto también a una concepción eclesiológica conciliarista, que Marsilio sustentaba, lo que es probable puesto que el conciliarismo debe fundarse en alguna teoría que justifique a los miembros conciliares como “*valencior pars*” o sea, que tengan representatividad por sí mismos dentro del *corpus fidelium*. Pero de hecho no fue el conciliarismo quien asumió estas ideas, sino la filosofía política secularista.

2. La secularización de las teorías teocráticas

He dicho que las teorías teocráticas provenientes de los teólogos papistas comenzaron un claro proceso de secularización ya a principios del siglo XIV. Me limitaré a mencionar tres elementos de las teorías teocráticas papistas que fueron secularizadas convirtiéndose en teorías “teocráticas” filosófico políticas a favor del principio de autonomía del rey o emperador.

1. Todo poder viene de Dios. Esta es la tesis central del pensamiento político Agustín y la única que lo conecta realmente con el llamado “agustinismo político” y/o con el teocratismo. Pero al mismo tiempo, y dado que el Hiponense no puede negar la realidad del poder secular (anterior y más extendido que el cristiano), introduce una suerte de dualismo según el cual el poder secular es también instaurado por Dios, aunque haya sido a causa del pecado¹⁵. En la teoría agustiniana el poder secular tiene una justificación

¹⁴ La respuesta es importante porque se inscribe en el contexto de definir en quiénes radica la potestad legislativa, tema que no había tenido una respuesta aristotélica decisiva. Marsilio sostiene que el legislador sólo puede ser “la totalidad de lo ciudadanos o **su parte más importante**” (*Defensor pacis* I, 12, 5) y este poder legislativo ostenta también –y como condición de su posibilidad efectiva– el poder coercitivo. Aunque Marsilio usa una conjunción disyuntiva, parece tener en realidad un sentido de equivalencia. Esto es precisamente lo que torna problemática la aplicación del concepto a la realidad.

¹⁵ En *Civ. Dei* II, 21, Agustín se sirve de una fuente pagana, Cicerón, para fortalecer los argumentos con los cuales mostraba que la justicia es uno de los elementos esenciales del estado, y que ella no existía ya en el Imperio Romano. Sin embargo, el rigorismo inicial que negaba al estado romano pagano el carácter de verdadero estado, fue modificado en *De civ. Dei* XIX, 24, donde reconoce legitimidad de estado al pueblo

propia y derivada, en última instancia, de la voluntad divina. Es fácil ver que esta parte del pensamiento de Agustín podía ser usada por el cesarismo, y de hecho las teorías regalistas modernas hacen uso de la fórmula agustina aunque no lo expliciten.

2. La autoridad representa por sí, no por sus ideas y/o actos Como dije antes, la concepción política medieval, en especial la inicialmente teocrática, construye un concepto ontológico de autoridad, que la vincula a una entidad y no a una función. Los teólogos güelfos usaron estas ideas para rechazar cualquier intento de disminuir o poner en cuestión la *plenitudo potestatis*, así como los teóricos gibelinos las usaron para defender el poder del emperador, una vez asumida la tesis agustina anterior, sobre la procedencia divina del poder.

3. El deber de obediencia forma parte esencial del “*populus*”; yo diría que este es el primer paso en la historia del concepto de “pacto social” o mejor de “pacto político”, cuyo carácter teológico puede rastrearse con bastante claridad en la teología cristiana, que contiene una larga tradición de pactos entre la divinidad y su pueblo: a Noé, a Abrahám, a Moisés, en el judaísmo, y la condición / pacto de pertenencia determinada por el bautismo en el NT, y especialmente desarrollada por la teología paulina. ¿Cómo se mantiene un pacto? Es evidente que se mantiene, en primer lugar *rebus sic stantibus*. Esta cláusula, que podríamos llamar westfaliana, al ser aplicada a los pactos internacionales, supone lapsos relativamente acotados de compromiso y sobre todo la simetría formal de los “pactistas”. La cuestión es más complicada cuando el pacto es *sine termino* o se lo pretende inamovible y sobre todo cuando las partes son formalmente asimétricas (la creatura y el Creador, por ejemplo). La única manera de garantizar un pacto duradero, entonces, exige una especie de enajenación perpetua del derecho de disentir, incluso de su “posibilidad ontológica”. Por eso la teología judía y luego la cristiana explican las “sanciones” divinas al pueblo que rompe el pacto: Dios puede castigar porque el “pueblo de Dios” no tiene habilitación (legitimidad ni capacidad ontológica) para romper el pacto o desvincularse de él por un acto de voluntad, ni individual ni colectiva. Más aún, la teología cristiana elaboró la concepción de la “marca indeleble” del cristiano adquirida en el bautismo, por la cual siempre en lo sucesivo el bautizado quedará bajo el poder de la Iglesia. Sólo con esta condición se puede pensar un “pueblo de Dios” no disgregable. Es un elemento teórico de

romano y a otros pueblos, cuyo fin es alcanzar el bien común, la paz y la justicia temporal (cf. Pedro Roche Arnas, “San Agustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual”, *Revista Española de filosofía medieval*, n. 15, 2008, p. 119).

significación positiva a la hora de construir una teoría del estado que coloque a uno de los elementos (los habitantes, el pueblo) en situación de imposibilidad de auto-disgregación. La obediencia constituida en “formalidad específica” del “súbdito” (de ahí la precisión de este nombre) garantiza la persistencia del *populus* más allá de las voluntades empíricas de sus componentes. Es posible entonces encontrar una conexión de analogía pragmática entre la concepción obediencial teocrática y las doctrinas pactistas que incluyen, en mayor o menor grado, la imposibilidad de un retroceso al estado de no-pacto.

3. Algunas conexiones de continuidad en largos períodos

Finalmente, procuro exhibir algunas otras conexiones, no por lejanas menos significativas, entre estos pensamientos y las preocupaciones de los filósofos dieciochescos que intentaban pensar el Estados desde nuevos fundamentos, mostrando líneas de continuidad y de quiebre en las teorías que atraviesan períodos de larga duración.

- **La elección entre modelos, entendida como elección pragmática.** En la Baja Edad Media los teóricos imperiales y reales tenían a su alcance los dos modelos mencionados, con las incipientes versiones secularistas (por ejemplo el caso de Ockham, que no era conciliarista, y se sirvió de un modelo descendente convenientemente redimensionado¹⁶). A pesar del “impacto” marsiliano, su modelo ascendente no prevaleció, sino que fueron más usados los modelos descendentes (salvo el caso de Maquiavelo que no sigue ninguno de los dos, pues no plantea la cuestión política en esos términos). Esto sucedió desde Bodin en adelante, y en especial en el pensamiento relativo a la soberanía: los estados soberanos (concepto político moderno) son vistos como unidades metafísicas, de modo esencialista, y en este caso los modelos descendentes pueden apelar a una creencia compartida en un Dios creador y dispensador de poder. Piénsese que estos modelos fueron usados tanto por católicos como protestantes, y que Lutero aplicó

¹⁶ En realidad, las ideas de Marsilio (que era conciliarista) y de Ockham, respecto a la jerarquía eclesiástica eran bastante diferentes, pues el *Venerabilis Inceptor* en realidad seguía las ideas de Miguel de Cesena y los franciscanos disidentes, lo que se aprecia especialmente en que no otorga al Concilio General el carácter de infalibilidad, ni tampoco le reconoce como un pleno delegado de los fieles (cf. *Dialogus* I, V, c. 2-8 y c. 25, ed. J. Kilcullen et alii, disponible en www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtc.html.) Una exposición del tema en José Antônio de C. R. de Souza, “O Cisma do Ocidente: os antecedentes e seus desdobramentos imediatos”, en J. A. C. R. de Souza (coord.) *As relações de poder: do Cisma do Ocidente a Nicolas de Cusa*, Porto Alegre Edições Est, 2011: 13-37.

ampliamente la teoría –agustiniana– de los dos reinos a favor de las autoridades seculares¹⁷.

Encuentro entonces, que los pensadores políticos “comprometidos” (diríamos hoy) con una opción política, desde fines de la Edad Media y durante toda la Modernidad, fueron más bien pragmáticos en la elección de sus modelos teóricos. En este caso pareciera clarificarse un aspecto de la historia europea: mientras la cuestión radicó fundamentalmente en la consolidación de los estados modernos, el criterio pragmático fue elegir modelos descendentes; la laicización de la teocracia fue muy útil al autoritarismo real, si bien tal antecedente fue convenientemente silenciado por el despotismo ilustrado posterior. Cuando esta etapa se cumplió –y puede considerarse que la paz de Wetsfalia consolidó el modelo político europeo moderno– otros elementos potencialmente conflictivos, antes soterrados, comenzaron a emerger, especialmente el creciente poder social, económico y cultural de la burguesía (la “clase media” de Mazzarino) que pasó a cuestionar su rol político casi exclusivo de sostén económico del estado mediante los impuestos, y a buscar protagonismo político, es decir, obtención de poder. Para eso la burguesía necesitaba otro modelo. Creo que esto muestra también por qué, desde el comienzo, la Ilustración tuvo un ala “derecha” y otra “izquierda” (es decir, más moderada o extrema). Salvando las distancias que hay que salvar, la Ilustración de izquierda tenía que enfrentar problemas teóricos de legitimación similares a los del conciliarismo teológico y del gibelismo durante la Baja Edad Media.

- **La obediencia como elemento del “pacto político”.** La obediencia (acatar órdenes de un superior) es en primer lugar un hecho: hay actitudes obedienciales y otras que no lo son. Su calificación ética puede derivarse de dos modos: a) considerar la obediencia un valor positivo absoluto, de modo que toda desobediencia sea

¹⁷ Entre 1520 y 1526 escribió un grupo de breves tratados donde aborda la cuestión de la autoridad y la obediencia política desde la perspectiva cristiana, incluyendo en la mayor parte de ellos la crítica al poder papal. Como ejemplo puede mencionarse: *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana* (ed. crit., WAD t. 6: 381-469; se cita por traducción castellana de Carlos Witthaus, *Obras de Martín Lutero*, t. 1, Buenos Aires, Paidós, 1967). La idea central es que el poder civil tiene una función que lo equipara al eclesiástico en el plan de Dios, por lo cual el poder secular es un control para el poder eclesiástico, así como la mano debe hacer algo si el ojo se corrompe: “De todo ello resulta que los laicos, los sacerdotes, los príncipes, los obispos y, como dicen, los ‘eclesiásticos’ y los ‘seculares’ en el fondo sólo se distinguen por la función u obra y no por el estado, puesto que todos son de estado eclesiástico, verdaderos sacerdotes, obispos y papas, pero no todos hacen la misma obra, como tampoco los sacerdotes y monjes no tienen todos el mismo oficio” (p. 76).

intrínsecamente mala; nadie ha sostenido este principio, salvo para la obediencia a Dios en las religiones monoteístas occidentales; b) justificar la obediencia en un derecho (legitimación) de la autoridad; este camino exige definir qué características debe tener una autoridad para que obedecerla sea un deber de conciencia. Varias teorías éticas se han ocupado del tema, en lo que no voy a entrar. Desde el punto de vista de la política, es decir, del fuero externo y comunitario, no interesa la interioridad del sujeto obediente, interesa su acción. En todas las sociedades institucionalizadas con reglas de conducta externa, incluyendo la Iglesia Cristiana, la obediencia se mide por el acatamiento de hecho, no por la intención (que pertenece al fuero interno). Puede apreciarse, por lo que hace al cristianismo, un progresivo corrimiento desde la casi absoluta prevalencia inicial del fuero interno predicada por Jesús¹⁸, a la mayor exterioridad consolidada claramente en la Baja Edad Media con la teoría moral de las leyes puramente penales. No es de extrañar entonces, que siempre haya habido una tendencia a considerar las leyes seculares como “meramente penales” (no obligatorias en conciencia) y por tanto a poner el acento en la coercitividad del sistema social y político. Pero esta tendencia, llevada a su extremo, produciría una disolución de hecho de las bases consensuales imprescindibles. El problema del coaccionismo absoluto es bien sabido: quién vigila al vigilante. Por lo tanto, siempre hubo una tendencia equilibradora, que incluye la consideración de la obediencia como parte del pacto. Rousseau es un ejemplo de ello¹⁹.

¹⁸ El caso más explícito “Habéis oído que se dijo a vuestros mayores: no fornicaréis. Pero yo os digo que quien mira a una mujer deseándola, ya fornicó con ella en su corazón” (Mt 5, 27-28), y también otros pasajes como la superioridad de la oración interior (Mt. 37, 5-6), el rechazo de las prescripciones externas sobre purificación en vistas a la pureza interior (Mt 15, 1-15) etc.

¹⁹ El iusnaturalismo moderno había elaborado una doctrina pactista que incluía dos momentos del pacto: *unionis* y *subiectionis* (asociación y sumisión), precisamente para garantizar el derecho de resistencia a la opresión sin que su eventual destitución rompa el pacto social. Este es uno de los caracteres del pensamiento del Ginebrino que muestra su iusnaturalismo, según Jorge E. Dotti, “Introducción” a *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Introducción, notas, selección de textos y traducción, J. E. Dotti, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991, p. 35 ss. Rousseau llega al mismo resultado que Marsilio al sostener que la voluntad general es indestructible, si bien, cuando se relaja y ya no es la voluntad de todos, queda subordinada a otras voluntades que puedan más que ella. (*Du contrat social ou principes du droit politique*, L. 4, C. 1). Pero, y eso es motivo de sucesivas reiteraciones, el pacto no se rompe, porque aun cuando la iniquidad de la autoridad (que es mandataria de la voluntad general) exigiesen su destitución, no se vuelve al primitivo estado de naturaleza, porque subsisten las leyes fundamentales del pacto: “El pueblo, al haber reunido, con respecto a sus relaciones sociales, todas las voluntades en una sola, los artículos en los cuales se expone esta voluntad llegar a ser otras tantas leyes fundamentales que obligan a los miembros del Estado sin excepción; y una de las cuales regula la elección y el poder de los magistrados encargados de velar por la ejecución de las demás leyes”, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Trad. Eduardo García Belsunce, Bs. As., Ed. Claridad, 2006. p. 35 ss.

- **El tema de la representatividad como elemento legitimador.** Es un problema que exige diferentes estrategias de abordaje según que se trate de modelos ascendentes o descendentes. Está claro que el modelo ascendente fue ganando espacio teórico y político a medida que avanzaba la Modernidad y pasó a ser una cuestión de especial interés para la filosofía política pre-ilustrada e ilustrada. En este sentido, la cuestión central es básicamente la misma: cómo articular un concepto de “totalidad” del sujeto político (el “pueblo”) sin la exigencia de una totalidad real empírica. Pueden trazarse algunas conexiones interesantes en dos estrategias alejadas en sus bases teóricas y cronológicamente, pero que intentaron responder de una manera consistente y a la vez políticamente factible: Marsilio de Padua con su concepto de “*valencior pars*” y Rousseau con su “voluntad general”²⁰. En ambos casos se busca una construcción teórica que permita a una parte real de la totalidad representar al todo sin contar con las voluntades subjetivas e individuales empíricas, pero que mantenga el modelo “ascendente”, es decir, que no implique la postulación de ninguna voluntad superior a la del sujeto político mismo. Considero que el punto de inflexión en ambos es haber visto la necesidad de identificar el sujeto político “empírico” con el “sujeto trascendental” de la relación política, aunque ninguno de los dos –por diferentes motivos– lo expresó de este modo.

La identificación del sujeto empírico con el trascendental conlleva al menos dos consecuencias de interés. En primer lugar permite adscribir –al menos formal y teóricamente– al sujeto empírico los caracteres del trascendental y con ello soslayar la exhibición concreta de una “voluntad real”, al redefinirla de modo trascendental. Si bien esta identificación es ficcional, parece justificarse en una suerte de esencialismo que considera al sujeto empírico como una totalidad unitaria, con una especie de “esencia” propia. Me pregunto si en esta estrategia no estará la base de las constantes dificultades de los regímenes representativos, que deben expresar empíricamente la ficción con la identificación de la “voluntad general” o sujeto trascendental con la voluntad de la “mayoría”, que no sólo no es lo mismo, sino que funciona en la práctica de un modo errático que no ha sido contemplado por la teoría.

²⁰ Hay interesantes analogías entre ambos casos, que no es posible desarrollar, sino simplemente señalar. La voluntad general de Rousseau (como la *valencior pars*) es distinta de la voluntad “de todos” (CS, L. 2, C. 4), pues aquella mira al interés común y ésta al individual; al igual que para Marsilio la *valencior pars*, esta voluntad no se corrompe en sí misma, aunque puede estar oscurecida o dominada circunstancialmente; en tercer lugar, es inajenable, carácter que Rousseau menciona en relación a la soberanía (CS, L. 2, C. 1) pero en su sistema ambas se identifican.

También considero que los constructos “*valencior pars*” y “voluntad general” fueron elaborados con un objetivo análogo: ser una alternativa válida para -e incluso mejor que- cualquier modelo descendente. En su momento no tuvieron en vista la aplicación a la praxis política, pues fueron pensados como modelos teóricos. Tal vez la confusión entre su valor y pertinencia teóricas -que ha determinado exposiciones análogas tanto a favor como en contra- y su eficacia práctica en el terreno político concreto, ha oscurecido también la visión prospectiva y sus potencialidades teóricas para una relectura actual.

Para concluir

Desde finales del siglo XII hasta mediados del siglo XVII pasaron muchas cosas en Europa. Sería ingenuo y desacertado buscar coincidencias exactas. Incluso las teorías más rígidas, las teocráticas católicas, que enfrentaron cada vez más fuertes cuestionamientos al poder papal, debieron modificarse y adaptarse a las nuevas miradas y a la realidad de los hechos políticos. No se trata, por lo tanto, de presentar “antecedentes” medievales de teorías políticas modernas, o mostrarlos como una especie de su prehistoria. Se trata, en cambio, y espero haberlo dicho lo suficientemente clara en ello, de mostrar analogías estructurales del pensamiento que se enfrenta a analogías (no igualdades) reales y procura hallar soluciones satisfactorias. Me parece que en este aspecto radica uno de los aspectos más sugerentes del estudio histórico al que nos dedicamos.

María José Lopetegui (USal): Kant y el ideal de la Paz Perpetua

En la presente comunicación proponemos una reflexión acerca del concepto de paz en la modernidad a través de la obra de I. Kant. El ensayo filosófico *Zum ewigen Frieden*, que Kant publica en 1795, plantea cuáles son las condiciones necesarias para alcanzar un orden mundial pacífico y, a lo largo de todo el tratado, la paz perpetua es considerada como un fin último de la humanidad, como un ideal de la razón. Esto es clave en el pensamiento kantiano: la paz se conquista con la razón.

Desde una perspectiva trascendental, es preciso exponer bajo qué condiciones es posible aproximarse al ideal de la paz perpetua. Un análisis de las condiciones de posibilidad para la paz nos remite a los artículos preliminares y a los artículos definitivos para la paz perpetua entre los Estados¹.

En la primera sección, los artículos preliminares reciben la calificación de leyes prohibitivas, pero algunos contienen una obligación inmediata y otros, aunque no exceptúan la norma, permiten aplazar la ejecución de la misma.

En el primer artículo preliminar Kant anticipa que el mero aplazamiento de las hostilidades no significa que estas concluyan y, de este modo, cualquier tratado de paz que incluya tácitamente la reserva de futuras guerras carece de validez. Además de una actitud sincera por parte de los Estados, para no celebrar acuerdos de paz ocultando la intención de guerra, es imprescindible el reconocimiento y el respeto mutuos.

El texto kantiano señala, en el segundo artículo preliminar, que las comunidades o sociedades de hombres no son patrimonio de un soberano, es decir, el Estado no puede convertirse en algo que pueda ser adquirido por otro, por ejemplo a través de ilegítimos pactos de familia, porque el único pacto a partir del cual se puede hablar del derecho del pueblo es el contrato originario. Este artículo contiene la obligación de no intervenir por la fuerza en la constitución y gobierno de otro Estado².

¹ Se cita en español entre comillas: Kant, Immanuel; *Sobre la paz perpetua*; Madrid, Tecnos, 1998. 6ª edición. Traducción de Joaquín Avellán.

Se cita en alemán entre paréntesis: Kant, Immanuel (1795): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. (Nachdruck 1984 Harold Fischer Verlag Erlangen)

² Es preciso tener presente la influencia del pensamiento de Rousseau en el planteo kantiano de la paz perpetua. Los hombres que en tanto individuos dejan atrás el estado de naturaleza para pasar a formar parte del Estado; en tanto cuerpo colectivo retornan al estado de naturaleza cuando entran en situación de guerra. Dice Rousseau: "Las sociedades políticas, que siguieron entre sí en estado de naturaleza, pronto se resintieron de inconvenientes que habían obligado a los particulares a salir del mismo; y hasta dicho estado fue aún más funesto entre esos grandes cuerpos sociales que antes lo había sido entre los individuos que lo componían. De allí salieron las guerras nacionales, las batallas, las muertes, las represalias, que hacen estremecerse a la naturaleza y ofenden a la razón, y todos estos prejuicios

En el tercero, Kant sostiene que “los ejércitos permanentes deben desaparecer totalmente con el tiempo”. Si tenemos en cuenta que un estímulo para la guerra es la existencia de ejércitos que hacen del conflicto armado su *modus vivendi* y están siempre preparados para la ofensiva, entonces el desarme o el cese de la carrera armamentista es un requisito fundamental para superar la amenaza de guerra. Esta condición puede ser problemática en cuanto a la defensa de los Estados. Como bien señala N. Bobbio, si tenemos un gato que araña, la primera medida para resolver el conflicto será cortarle las uñas, pero si también tenemos un niño que atormenta gatos, el animal se encontrará en una situación de indefensión³. Del mismo modo que las uñas del gato no son siempre instrumentos de agresión, las armas pueden ser a veces instrumento de defensa. De todas maneras, así como Kant rechaza la guerra ofensiva, reconoce como legítimo el hecho de defenderse frente a los ataques externos “mediante prácticas voluntarias de los ciudadanos”.

Otra condición que sugiere Kant, en el cuarto artículo, es que no haya deuda pública externa, porque no siempre el sistema de financiación de las grandes potencias es un instrumento para fomentar la economía, sino que puede fácilmente transformarse en un “tesoro” para la guerra.

En el quinto artículo, a la par que sostiene que cada Estado ordena y dispone sobre sí mismo, Kant afirma que un Estado no debe tener injerencia en los asuntos internos de otro Estado. Apunta aquí al respeto por la independencia de los pueblos y por la autonomía de los Estados. Aunque estos padezcan una “enfermedad interna”, tienen el derecho de curarse por sus propios medios, es decir, de resolver los desórdenes internos sin que fuerzas extranjeras los invadan con la pretensión de establecer un orden.

Por último, el sexto artículo preliminar alerta respecto de la posibilidad de destrucción de la “voluntad de paz” que acontece cuando Estados que se encuentran en guerra recurren a medios incompatibles con la dignidad humana (como el asesinato, el envenenamiento, la ruptura de acuerdos de rendición, la instigación a la traición, el espionaje, etc.). También condena la “guerra de exterminio”, que traería como consecuencia la desaparición de la humanidad; una guerra así es inadmisibles, aunque irónicamente parece confirmar la satírica inscripción de aquella posada holandesa a la

horribles que colocan en la categoría de las virtudes el honor de derramar sangre humana”. J.J.Rousseau; *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*; Buenos, Aires, Aguilar, 1960. Traducción de José López y López. Segunda Parte P. 108

³ Bobbio, Norberto; *El problema de la guerra y las vías de la paz*; Barcelona, Altaya, 1998. Traducción de Jorge Binaghi. P.76

que se alude al comienzo del ensayo: conduce a la paz perpetua pero, bajo la forma de una completa desolación y “sobre el gran cementerio de la especie humana”.

En la segunda sección, referida a los artículos definitivos, Kant parte de la idea de que el estado de paz se tiene que crear o establecer, porque aunque no hubiera hostilidades declaradas, la amenaza de conflicto está latente.

La primera de estas condiciones definitivas es la necesidad de que la constitución civil del Estado sea “republicana”, es decir, que establezca como forma de gobierno el sistema representativo y la división de poderes, única garantía contra el despotismo. Los principios que están en la base de esta constitución son: “la libertad de los miembros”, “la dependencia de todos” y cada uno con respecto a una “legislación común”, y la “igualdad” ante la ley.

La segunda condición señala que “el derecho de gentes” se basa en acuerdos o pactos entre los pueblos respetando el “federalismo de Estados libres”. Si en el “estado de naturaleza” los hombres viven bajo amenaza de guerra permanente y deben salir de ese estado para entrar en una “constitución civil” que pueda asegurar la libertad de cada uno, entonces, como cuerpo colectivo los estados deben dar un paso semejante y evitar ir a la guerra como modo de solución de conflictos. Kant hace la distinción entre un “pacto de paz” (*Friedensvertrag*), que tiene como objetivo acabar con una guerra, y una federación (*Föderalität*) o alianza de paz (*Friedensbund*) que tiene como fin “el estado de paz” definitivo, que no haya más guerras. La condena moral de la razón con respecto a la guerra exige una unión entre los pueblos, exige el reconocimiento de un federalismo libre para que sea posible el mantenimiento y la garantía de la libertad entre los Estados, ese límite es el no a la guerra. Kant sugiere que progresivamente esta federación vaya extendiéndose a todos los Estados, los que caerían en una contradicción si se negaran a esta alianza, puesto que lo aceptado en un sentido sería rechazado en otro.

La tercera condición definitiva hace referencia a aquella “hospitalidad universal” a la que debe ajustarse el “derecho cosmopolita” (*Weltbürgerrechts*). Se trata del derecho a ser bien recibido o tratado sin hostilidad en cualquier lugar del mundo, con tal de que su conducta no sea hostil. Kant denuncia la conducta contraria a esta norma universal que han tenido los pueblos civilizados, cuando al visitar otros pueblos o países han hecho de la “visita”, injustamente, una conquista. Expresa su rechazo respecto de aquellas potencias que al mismo tiempo que “beben la injusticia como agua”, aparentan ser muy piadosas y se consideran elegidas para hacer cumplir los derechos.

Kant se refiere nuevamente al derecho de gentes en relación con la paz perpetua y el derecho cosmopolita al final de la *Rechtslehre* en *Metaphysik der Sitten*⁴, obra que se edita dos años después de *Zum ewigen Frieden*. En el §61 Kant reconoce que la paz perpetua como “fin último” es una idea irrealizable, pero sí es posible una aproximación a ese estado de paz. Es decir, es irrealizable como un estado pleno, es una utopía, pero sí son posibles sus “principios”. Esta aproximación se funda tanto en el deber como en el derecho. También aquí Kant distingue una asociación arbitraria, cuya disolución puede darse en cualquier momento, de una unión entre Estados fundada en una constitución política; y menciona, en este punto, que la Asamblea de los Estados Generales de la ciudad de La Haya llevada a cabo en la primera mitad del siglo XVIII fue un intento de unión internacional. En el §62 retoma la idea ya planteada en el tercer artículo definitivo para la paz perpetua sobre la necesidad de alcanzar ese grado de tolerancia que la vida nos impone. Kant refuerza no sólo el sentido moral sino también el sentido jurídico del pacifismo. Esta idea de la razón que en *Zum ewigen Frieden* se fundaba más bien en cierta disposición moral de los hombres, ahora ya no tiene ese sentido ético sino que se trata, además, de un “principio jurídico”. Aunque “originariamente” todos los pueblos están en un mismo suelo, sin embargo no están en “comunidad jurídica de posesión” (*rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes*) sino de posible interacción física” (*physischen möglichen Wechselwirkung*). Así, estos pueblos se prestan a un intercambio y tienen derecho a ello, lo que se ha llamado “derecho cosmopolita”. También recuerda Kant que, si bien esta comunicación entre los pueblos se posibilita gracias a los mares, es cierto que ese acercamiento puede ser ocasión para experimentar el mal y la brutalidad a tal extremo que sea sentido por toda la humanidad.

En la conclusión de la *Rechtslehre*, Kant hace referencia a cuál es el deber que nos está proponiendo: aunque no tenemos por qué admitir que la paz sea un fin que pueda efectivamente hacerse presente (*Ausführbarkeit*), sí tenemos la obligación de “actuar” orientándonos hacia “la idea de aquel fin”; así como no podemos decir que teóricamente tenga alguna probabilidad (*Wahrscheinlichkeit*) de realización, tampoco podemos demostrar que es imposible.

He aquí una idea reguladora de la vida práctica. Lo que interesa no es la posibilidad de engañarnos en nuestros juicios especulativos al no poder discernir “si la

⁴ Se cita en español entre comillas: Kant, Immanuel; *La metafísica de las costumbres*; Madrid, Tecnos, 1999. 3ª edición. Traducción de Adela Cortina.

Se cita en alemán entre paréntesis: Kant, Immanuel (1797): *Metaphysik der Sitten* (Werke in zwölf Bänden, Band 8; Frankfurt am Main, 1977. S 309)

paz perpetua es algo (*Ding*) o es un absurdo (*Unding*)”, la cuestión es orientar nuestras acciones con vistas a su realización, “como si fuera algo que a lo mejor no es (*als ob das Ding sei was vielleicht nicht est*)”. Este planteo kantiano del actuar “como si”, surge de la necesidad de obedecer el mandato que la razón práctico moral pronuncia en nosotros sin oponer resistencia a su veto (*unwiderstehliches Veto*): “No debe haber guerra” (*soll kein Krieg sein*) ni entre individuos, ni entre Estados, pues no se puede alcanzar el derecho bajo amenaza de guerra. Una vez más insiste Kant en el “republicanismo” de todos los Estados como la constitución más conveniente para acabar con el atroz estado de guerra (*heilosen Kriegführen*).

Hoy, las relaciones internacionales reflejan un estado de egoísmo entre los hombres, ese estado que Kant pretendía superar con la *foedus pacificum*; de aquí que el ensayo *Zum ewigen Frieden* siga teniendo vigencia y pueda iluminar desde el punto de vista de la razón práctica el oscuro panorama de las relaciones conflictivas entre Estados, en el que la estrategia predominante parece ser siempre la misma: expandir la presencia militar a fin de garantizar la expansión económica.

Sí, la paz perpetua es una utopía, pero Kant lo sabía y por esto la consideró una idea reguladora hacia la cual deben encaminarse los Estados. Para decirlo con K-O. Apel: en las prácticas políticas no podemos permitirnos “saltar por encima de la realidad al estado ideal”, pero sí podemos y debemos esforzarnos por transformar a la larga la situación real “bajo la idea regulativa de la aproximación al estado ideal”⁵. Si nos permitimos pensar esta cuestión desde el diálogo Norte Sur, nos encontramos con que Apel acepta la norma de la razón legisladora propuesta por Kant, pero entiende que esta exigencia de la razón práctica no puede prescindir del diálogo, puesto que sólo en el discurso argumentativo podemos verificar que la norma ha sido aceptada. En oposición a la ética del discurso, Dussel sostiene que la “razón cínica” (de aquellos que, tras su aparente pretensión democrática, ocultan su despotismo) no entra jamás en una auténtica discusión, puesto que desconoce al “Otro” y se niega a dialogar; desde el punto de partida no está dispuesta a dejarse juzgar por ningún otro poder⁶. Escudándose en supuestos intereses humanitarios para justificar la guerra, el cinismo imperante desconoce en la praxis la validez de cualquier interlocutor.

⁵ Apel, Karl-Otto; “La solución de los conflictos en la era atómica como problema de una Ética de la responsabilidad”, traducción de María Gabriela Rebok. En Karl-Otto Apel; *La globalización y una Ética de la responsabilidad*; Buenos Aires, Prometeo libros, 2007. P. 128

⁶ Dussel, Enrique; “Teoría política: Estado de Guerra permanente y razón cínica” en Revista Herramienta N° 21, Primavera-Verano 2002-2003

Finalmente, aún en medio de la hipocresía, cabe preguntarse si el pensamiento kantiano no ayuda, al menos a disipar el engaño. Tal vez, hoy se nos impone una exigencia ineludible: atrevernos a pensar de nuevo bajo el signo de *la razón que piensa por sí misma y se pone en el lugar del otro*.

Maximiliano Loria (UNMdP/ UNLa):
El fracaso del Proyecto Ilustrado de Fundamentación de la Moral en la obra *Tras la Virtud* de Alasdair MacIntyre

La siguiente comunicación procura mostrar el itinerario de reflexión seguido por el filósofo escocés contemporáneo Alasdair MacIntyre en su intento de explicar *por qué*, de acuerdo con su particular perspectiva, fracasó el *Proyecto Ilustrado de Fundamentación de la Moral*. Los límites formales de una presentación como ésta, nos impiden desarrollar el tema de manera exhaustiva. No obstante, confiamos en presentar de manera clara los trazos fundamentales del pensamiento macintyreano. Nuestro aporte consiste simplemente en la elaboración de un breve juicio sobre las limitaciones y valores de su crítica.

En su reconocida obra *Tras la Virtud* A. MacIntyre sostiene que la incapacidad de la sociedad contemporánea para resolver, de forma racional, los conflictos morales más urgentes tiene su origen en lo que él denomina **fracaso del Proyecto Ilustrado de Fundamentación de la Moral**.

“... el fracaso de esa cultura [la ilustración] en resolver sus problemas a la vez prácticos y filosóficos... determinó la forma tanto de los problemas de nuestra filosofía académica como de nuestros problemas sociales prácticos¹... [...]... la ruptura de este proyecto proporcionó el trasfondo histórico sobre el cual llegan a ser inteligibles las dificultades de nuestra cultura”²

Actualmente suele generalmente creerse que los mandatos morales que habitualmente asumimos constituyen, simplemente, la expresión de nuestras "subjetivas preferencias éticas". Nuestra actual cultura –predominantemente *emotivista*– tiende a pensar como "imposible" cualquier intento de justificación racional última en el orden moral. Asimismo, antes de convertirse en una convicción generalizada este hecho fue presentado por la razón ilustrada como un descubrimiento filosófico. MacIntyre presenta como paradigma de este acontecimiento el pensamiento desarrollado por Kierkegaard en su libro *Enten Eller*³. En dicho trabajo Kierkegaard se propone enfrentar al lector con el desafío de realizar una *elección radical* entre dos formas de existencia: el modo de vida *ético* y el *estético*, ambos forjados a partir de premisas y valores esencialmente incompatibles. El

¹ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 2004, pág. 57

² *Ibíd.* pág. 60.

³ Este libro fue publicado en español por la Editorial Trotta en el año 2006 bajo el título *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida*.

paradigma *estético* de vida se encuentra representado por el *enamorado romántico*, sumergido en su propia pasión y ahogado en la inmediatez de la experiencia presente. En contraposición, la forma *ética* se halla simbolizada por el *matrimonio*, comprendido este como un estado duradero de compromisos y obligaciones. Tal como Kierkegaard propone las cosas, **no es posible dar razones para justificar la opción por “una” de estas formas de existencia, pues es precisamente la elección aquello que presta fuerza (razonabilidad) al modo de vida individualmente asumido.**

“El hombre que no ha escogido todavía, debe elegir las razones a las que quiera prestar fuerza. Tiene aún que escoger sus primeros principios y, precisamente porque son primeros principios, previos a cualesquiera otros en la cadena del razonamiento, no pueden aducirse más razones últimas para apoyarlos”.⁴

Ahora bien, para Kierkegaard es claro que el hombre que ha realizado su *elección radical* en favor del *modo de vida ético* no tendría dificultades para reconocer cuáles son, concretamente, los preceptos morales que dicha forma de existencia implican⁵; la dificultad estriba más precisamente en la **forma de legitimación** que una persona pueda brindar a dichos principios. Kierkegaard atribuyó esta justificación primera a la *elección radical* del sujeto –de cada sujeto. Y ello –desde la perspectiva macintyreana– no fue sino la inevitable consecuencia de la desilusión que experimentó el filósofo danés frente al fallido intento kantiano de colocar en la *razón* –y su posibilidad de universalización de las máximas morales– el tribunal último de lo ético.

“[para Kant]... los preceptos de la moral no sólo son los mismos que constituían lo ético para Kierkegaard; inspiran también el mismo género de respeto. Sin embargo, mientras Kierkegaard ha visto el fundamento de lo ético en la elección, Kant lo ve en la razón... [...]... La prueba para cualquier máxima que se proponga puede fácilmente definirse así: ¿podemos o no podemos consistentemente querer que todos actuaran siempre de acuerdo con ella?... [...]... Sin embargo, de hecho, al aproximarse a ejemplos para mostrar esto, tiene que usar argumentaciones claramente deficientes, culminando en su afirmación de que cualquier hombre que admitiera la máxima «me mataré cuando las expectativas de dolor sobrepasen a las de felicidad» sería inconsistente porque tal voluntad

⁴ MacIntyre, Alasdair, Óp. Cít, pág. 57.

⁵serían las normas morales de una sociedad cristiana tal como por ejemplo se hayan expresadas en el decálogo

«contradice» un impulso de vida implantado en todos nosotros. Esto es como si alguien afirmara que cualquier hombre que admitiera la máxima «siempre llevaré el pelo corto» es inconsistente porque tal voluntad «contradice» un impulso de crecimiento del cabello implantado en todos nosotros”⁶.

Pero, a su vez, la tentativa kantiana respondía a un episodio filosófico anterior: los precedentes intentos realizados por Hume y Diderot de **fundamentar lo moral en los deseos y pasiones del sujeto**. Hume se afina en la convicción de que nuestros actos son esencialmente motivados por nuestros deseos; de aquí que la utilidad de las normas morales generales se muestre especialmente en su aptitud para ayudarnos a conseguir aquellos fines que las pasiones nos fijan. En relación a ello, MacIntyre señala que Hume tiene una posición tomada, un modelo normativo previo, respecto de cuáles son las pasiones y deseos de un “hombre normal”. La inconsistencia de semejante propósito es evidente: todos los seres humanos tenemos multitud de deseos mutuamente incompatibles, ¿cómo exigir entonces a los preceptos morales que nos brinden un criterio para discernir la conveniencia de unos deseos por sobre otros si esos mismos mandatos proceden precisamente de ellos?

Kierkegaard rechazó el proyecto de Kant. Asimismo, su intento constituyó una respuesta frente al fracaso del fundamento humeano. En definitiva, el conjunto de estos intentos representa para MacIntyre el fracaso del pensamiento ilustrado de brindar, por medio de la filosofía, aquello que ya no podía otorgarnos la religión.

“El proyecto de proveer a la moral de una validación racional fracasa definitivamente y de aquí en adelante la moral de nuestra cultura predecesora —y por consiguiente la de la nuestra— se queda sin razón para ser compartida o públicamente justificada. En un mundo de racionalidad secular, la religión no pudo proveer ya ese trasfondo compartido ni fundamento para el discurso moral y la acción; y el fracaso de la filosofía en proveer de lo que la religión ya no podía abastecer fue causa importante de que la filosofía perdiera su papel cultural central y se convirtiera en asunto marginal, estrechamente académico”⁷

Hasta aquí hemos presentando, al menos esquemáticamente, los motivos que MacIntyre propone como subyacentes al fracaso del intento ilustrado de fundamentación

⁶ *Ibíd.* págs. 66-67.

⁷ MacIntyre, Alasdair, *Óp. Cít.* pág. 72.

de la moral. Seguidamente a esto, MacIntyre indica por qué –no solo fracasó– sino inevitablemente tenía que naufragar dicho proyecto.

La *tradición clásica* (y aquí MacIntyre involucra a Platón, Aristóteles, la Biblia, Agustín, los árabes y Tomás) concibió la moral a partir de tres elementos esenciales íntimamente entrelazados:

1. Una descripción, más o menos compartida, del hombre «tal-cual-es».
2. Una idea, más o menos compartida, del hombre «tal-como-podría-ser» si realizara las potencialidades más íntimas de su naturaleza (observemos que esto supone una cierta aptitud intelectual para comprender lo distintivo de la esencia humana; se trata de una naturaleza en “estado germinal” capaz de alcanzar una cierta plenitud a partir de un conjunto determinado de actos –el ser se perfecciona en el obrar).
3. Una reflexión moral compuesta principalmente por *normas exteriores* y del desafío de una precisa educación del carácter por medio de las *virtudes*.

“Así, tenemos un **esquema triple** en donde **la naturaleza-humana-tal-como-es** (naturaleza humana en su estado ineducado) **es... discordante con respecto a los preceptos de la ética, y necesita ser transformada... en la - naturaleza -humana - tal - como - podría - ser -si - realizara - su – telos** [la razón nos instruye en ambas cosas: cuál es nuestro verdadero fin y cómo alcanzarlo]. **Cada uno de los tres elementos del esquema... requiere la referencia a los otros dos** para que su situación y su función sean inteligibles”⁸.

Desde la particular perspectiva de MacIntyre, la ilustración –influenciada por las convicciones teológicas surgidas de la reforma protestante, las cuales sostienen que la naturaleza humana quedó totalmente desfigurada por el pecado⁹– rechazó el segundo de los puntos precedentes. En otros términos: **los pensadores ilustrados negaron la posibilidad de conocer la *naturaleza humana*** y, consecuentemente con ello, nos impidieron la posibilidad de comprender cuáles acciones podrían contribuir (y cuales ahogar) al desarrollo de su esencia.

⁸ Ibíd. Pág. 76. Las negritas no están en el original.

⁹ “Este acuerdo amplio no sobrevive cuando salen a escena el protestantismo y el catolicismo jansenista... Incorporan una nueva concepción de la razón. **La razón no puede dar**, afirman las nuevas teologías, **ninguna auténtica comprensión del verdadero fin del hombre**; ese poder de la razón fue destruido por la caída del hombre”. Ibíd. Pág. 77. Las negritas no están en el original.

Dadas así las cosas, la reflexión moral ilustrada pretendió dar un fundamento racional a la moral teniendo en cuenta tan solo dos de los tres puntos arriba afirmados. Más concretamente, según MacIntyre, la *modernidad* heredó de la *tradición clásica* lo siguiente:

1. Una descripción (empírica podría decirse), más o menos compartida, del hombre «tal-cual-es».
2. Un conjunto concreto de preceptos morales pretendidamente universales a los que había que brindarles una justificación racional sin recurrir a lo que desde ese entonces se ha conocido como “falacia naturalista” (el supuesto error de deducir un “debes” de un “es”).

Para MacIntyre esta empresa estaba desde sus comienzos destinada al fracaso, pues los concretos preceptos morales encuentran necesariamente su justificación —y validez— a partir de la afirmación de un *telos* (inscripto en su naturaleza) que el hombre puede conocer y alcanzar por medio de sus actos.

“Todos rechazan [rechazo laico de las teologías protestante y católica y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo] cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin¹⁰. Pero entender esto es entender por qué fracasaron aquéllos en su proyecto de encontrar una base para la moral... [...] ... Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de telos deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura”¹¹

Para los pensadores ilustrados la tarea de justificar mandatos éticos a partir de una mera descripción del hombre *tal-cual-es* se tornó una empresa imposible. Esto se debió fundamentalmente al hecho de que dichos preceptos fueron (en el contexto de la tradición clásica que los concibió) propuestos, precisamente, para brindar al hombre “herramientas” para superar los desórdenes manifestados en su cotidiana existencia.

¹⁰ En razón de justicia quizá sea oportuno recordar aquí el hecho de que Kant brinda en su concepción de la moral un espacio a la *teleología*. El propio MacIntyre da cuenta de ello en su libro: “[Kant] en el segundo libro de la segunda crítica reconoce que sin un segmento teleológico el proyecto total de la moral se vuelve ininteligible. Este supuesto se presenta como un <supuesto e la razón práctica pura>”. Óp. Cit. Pág. 80.

¹¹ Ibíd. 78.

Complementariamente, la moderna imposibilidad para deducir válidamente un «debe» de un «es» pone de manifiesto, según MacIntyre, el sustancial empobrecimiento que ha sufrido desde entonces nuestro vocabulario moral.

Quizá algunos breves ejemplos nos posibiliten comprender más adecuadamente la singular orientación del pensamiento macintyreano. En nuestra cultura perviven algunos conceptos que MacIntyre denomina *funcionales*, es decir, nociones que hacen referencia a determinados actividades u objetos que implican, necesariamente, un cierto *deber ser*.

✓ “si eres celular no debes quedarte sin señal al aire libre ni pesar 2 kilogramos”

✓ “si eres conductor de colectivos no deber andar a velocidad excesiva ni estacionar a dos metros del cordón”

✓ “si eres profesor debes preparar tus clases y explicar el tema las veces que sea necesario”

Ahora bien, en la denominada *tradición clásica* la noción de *“hombre”* era comprendida como un *concepto funcional central*, de forma tal que la sola referencia a dicho vocablo conllevaba una cierta convicción respecto del necesario cumplimiento – llevado a cabo “con excelencia” – de algunos inevitables compromisos y deberes:

“...las argumentaciones morales de tradición clásica aristotélica —en cualquiera de sus versiones griegas o medievales— comprenden como mínimo un concepto funcional central, el concepto de hombre entendido como poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esenciales... Es decir, «hombre» se mantiene con «buen hombre», como «reloj» con «buen reloj», o «granjero» con «buen granjero»... Con arreglo a esta tradición, ser un hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tiene entidad y propósitos propios: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, servidor de Dios. Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel... [y ello sería lo propio de la modernidad]¹²... «hombre» deja de ser un concepto funcional”¹³.

¹² No está en el original.

¹³ MacIntyre, Alasdair, Óp. Cit. pág. 82-83.

El conjunto de la reflexión anterior ha de juzgarse como un intento de reproducir, lo más fielmente que nos fue posible, las convicciones macintyreanas en relación a lo que hemos aquí denominado *fracaso del proyecto ilustrado de fundamentación de la moral*. Seguramente muchos de los que escuchan (o leerán) esta comunicación tendrán *in mente* numerosas objeciones a la propuesta arriba esbozada. A decir verdad, MacIntyre no se ocupa de justificar con referencias textuales la mayoría de sus aseveraciones en relación al pensamiento de los autores mencionados (y criticados).

Sea cual fuere el valor “científico” de dicho intento, compartimos íntegramente la convicción de MacIntyre acerca de la necesidad de pensar la moral como un esfuerzo teórico por brindar al hombre “herramientas” para pasar de un cierto “estado inicial” – caracterizado fundamentalmente por una suerte de “desorden” entre la razón y las pasiones–, hacia un determinado “estado final” –(entendido como ideal más o menos realizable según sean las circunstancias) en el que las pasiones, merced a las virtudes y al cumplimiento de determinados mandatos morales, se subordinan a la razón– de forma tal que puede el hombre alcanzar –junto con otros– su florecimiento humano¹⁴. Desde esta perspectiva, se hace evidente la importancia de tener un adecuado conocimiento del *telos* humano: no podremos comprender *cómo llegar* si no sabemos *hacia dónde nos dirigimos*.

En el presente (y esto es una de las tesis fundamentales de MacIntyre) son muy pocas las personas que creen en la posibilidad de afirmar –y mucho menos justificar teóricamente– que el hombre, *qua hombre*, se encuentre llamado a conquistar un cierto *telos último*. Los seres humanos suelen opinar más bien que cada persona, merced al atributo de su libertad, puede (teniendo en cuenta las posibilidades y limitaciones presentadas por las concretas circunstancias en las que vive) elegir a cada paso los objetivos que más le plazcan. No suele haber para nosotros “un fin determinado *por naturaleza*”, sino que nuestros fines suelen estar más bien expresados por “nuestras subjetivas e individuales preferencias”.

Es claro que una discusión seria sobre este último punto de vista excede los límites de este trabajo. Me limito a finalizar la comunicación presentando simplemente dos convicciones:

1. La generalización de una postura moral en la que la idea de un *telos humano último*, “por naturaleza”, es abiertamente rechazada trae como inevitable consecuencia un **yo interiormente desgarrado** y una **sociedad profundamente dividida**.

¹⁴ Cfr. MacIntyre, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes... Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*, Paidós, Barcelona, 200

2. La construcción de comunidades en torno a una cierta noción de *bien humano* entendido como *fin último* de las diferentes prácticas que en ella se desarrollen, posibilita la edificación de un **yo integrado** y no implica necesariamente la aparición de una sociedad unívoca en donde la discusión racional y el respeto por la diferencia no tengan cabida.

Según pienso, Alasdair MacIntyre compartiría en su conjunto las dos tesis señaladas.

Bibliografía

- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004.
Animales Racionales y dependientes... Por qué los seres humanos necesitamos virtudes, Paidós, Barcelona,
Justicia y Racionalidad, Ed. EUNSA, Navarra, 2001.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Ed. Gredos, Madrid, 1995
- Kant, Emanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Macarena Marey (UNLP/UBA/CONICET):
La crítica republicana de Kant a la religión institucionalizada

En este trabajo quisiera analizar brevemente los motivos de la convivencia, en apariencia paradójica, de una defensa del derecho de la libertad religiosa con la crítica a la religión institucionalizada en los textos políticos de Kant de la década de los 1790. Propondré que, en lo que atañe a su significado práctico-político, la concepción kantiana de la religión implica una crítica a toda forma de religión institucionalizada, crítica cuyo fundamento principal es una razón política inherente al ideal republicano kantiano. En virtud de esto, al oponerse al poder político de las iglesias, Kant no tenía la intención de minar la libertad de religión como derecho personal; tenía el propósito de proteger el autogobierno republicano de la voluntad general –condición necesaria para que las personas gocen de derechos de manera efectiva en primer lugar– de los que, para Kant, son efectos inicuos de la influencia pública de las doctrinas eclesiásticas.

1. Kant como observador del estado westfalio y protector de la libertad religiosa

Es una tesis difundida que el derrotero histórico desacralizador que va desde el inicio de la Reforma Protestante hasta la Paz de Westfalia promovió (si bien no sin retrocesos) la libertad de religiones, entendida –al modo que inauguró Hugo Grocio– como un derecho subjetivo retenido por todas las personas por su sola humanidad. El artículo quinto del Tratado de Osnabrück, que refiere a la “regulación de los asuntos confesionales dentro del estado”, estipulaba, en efecto, que todos los credos eran igualmente legítimos, prohibía la persecución de la disidencia religiosa dentro del estado y la negación de derechos civiles basados en discriminación religiosa, y requería que los estados garantizaran a las minorías el derecho del libre ejercicio de sus credos.¹ Más adelante en la historia, con la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, la libertad de religión alcanzó su estatuto constitucional de derecho humano, convirtiéndose así y de modo definitivo en uno de los aspectos de la praxis protegidos por los conceptos de la libertad natural y la libertad como derecho civil.²

¹ Véanse los §§ 9, 16, 52, 53 del artículo quinto del Tratado de Osnabrück. El texto del Tratado de Münster está disponible en: http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=741&curl_tabelle=tab_quelle; el del Tratado de Osnabrück, en: http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=740&curl_tabelle=tab_quelle#art5.

² Como también lo harán el décimo artículo de la *Constitución* de 1791 y el séptimo de la de 1793, el décimo artículo de la *Declaración* protege este derecho explícitamente. En la *Declaración* de 1989 y la *Constitución* de 1791, artículo 10: “Nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su

Sin embargo, este proceso no implicó una disminución de la presencia de la religión institucionalizada en la política. Por el contrario, como notó Marx en “La cuestión judía”, esta afirmación de la libertad religiosa individual corrió a la par del afianzamiento del rol político de la religión. Una de las intenciones generales de Marx en este texto era mostrar el modo en que la filosofía y la práctica políticas durante la Modernidad habían operado una separación tajante entre los derechos humanos y los derechos políticos. Para Marx, esta separación es causada por una concepción individualista de los derechos humanos que los hace conceptualmente incapaces de dar paso a la adquisición de derechos políticos. Al considerarla como parte de una concepción atomista de los derechos que, por definición, no es política, Marx veía que la práctica de la libertad religiosa en el estado moderno estaba intrínsecamente restringida al “individuo limitado a sí mismo” (ZJF, 473), de modo que ella terminaba obstaculizando la emancipación política de la comunidad respecto del poder de las iglesias.

También en Kant, como en los tratados de la Paz de Westfalia y en la *Declaración* francesa, el reconocimiento del hecho de la diversidad de religiones tiene como consecuencia normativa la protección jurídica de la libertad e igualdad religiosas como derechos subjetivos. Pero esto no implica que Kant comparta con la tradición grociano-hobbesiana la concepción exclusivamente privada de los derechos subjetivos. En efecto, mientras que esa tradición limitó el alcance normativo de la libertad externa al derecho privado, Kant explícitamente la define con términos que pertenecen a la esfera del derecho público, como “potestad de no obedecer ninguna ley externa más que aquellas a las que pueda dar mi consentimiento” (ZeF, 350, nota). La “*igualdad* innata” (atributo inseparable de la libertad innata) es también definida en términos del derecho público –por contraposición al derecho privado– como “la independencia, no ser obligado por otros más que a aquello a lo que uno puede también recíprocamente obligar” (RL, 237).

Este es uno de los motivos por los cuales la defensa de Kant a la libertad religiosa tiene dos fuentes de normatividad que, si bien son conceptualmente inseparables, son dos niveles *diferentes* de argumentación a favor de ella: por un lado, el concepto moderno de los derechos subjetivos y, por el otro, el concepto (normativo) de pueblo. Estas dos fuentes de razones normativas convergen en una afirmación de la libertad e igualdad religiosas *personales* realizada en los términos *políticos* del principio republicano, “lo que un

manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”. En la *Constitución* “jacobina” de 1793, artículo 7: “El derecho de manifestar el pensamiento y las opiniones, sea por la voz de la prensa, sea de cualquier otra manera, el derecho de reunirse pacíficamente y el ejercicio libre de los cultos no pueden ser prohibidos. La necesidad de enunciar estos derechos supone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo”.

pueblo entero no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo” (RL, 327).³

Lo que conecta conceptualmente ambos niveles es la idea kantiana de la *voluntad colectiva del pueblo como la fuente original de los derechos de los ciudadanos* (RL, 342), y esto es lo que marca el fuerte tono político del tratamiento kantiano de la religión. Si la voluntad unida del pueblo es, desde la perspectiva de la *respublica noumenon*, el único soberano, entonces las instituciones sociales estarán sujetas al criterio de respetar no solo la libertad innata de cada ciudadano, sino también la autonomía de la voluntad general como sujeto político. Consecuentemente, las instituciones sociales tendrán que abstenerse de intentar informar las opiniones políticas de los ciudadanos para que se adecuen a los intereses privados (si bien políticos) de algún actor social poderoso, porque eso implicaría interferir ilegítimamente en los procesos de decisión del soberano. La libertad religiosa es, en Kant, una *libertad individual frente al estado*, pero también una *libertad del pueblo* como colectivo autónomo *frente al poder de las iglesias*.

2. La religión, las religiones y la responsabilidad moral de creer

Kant distingue entre “religión dentro de los límites de la mera razón”, o “fe religiosa pura basada en la mera razón sin estatutos” y “religiones”, consideradas desde el punto de vista de la diversidad de credos eclesiásticos en la historia. La primera incluye “el conjunto de nuestros deberes en general, como *mandatos* divinos”; en este sentido, “religión” tiene un estatuto a priori. En fuerte contraste, los credos institucionalizados son definidos como “religión en el fenómeno” y fenómenos empíricos (SF, 37).⁴

Los ataques de Kant a los credos históricos habían aparecido en 1793 en *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Uno de los argumentos principales esgrimidos allí conectaba la fe religiosa con la responsabilidad y la conciencia morales. Si la “adopción de una religión” es un asunto de moralidad, como piensa Kant, entonces cualquier creencia

³ Véase, por ejemplo, RL, 368: “La religión (en el fenómeno), como creencia en los estatutos de la iglesia y en el poder de los sacerdotes [...] no puede ser impuesta ni quitada al pueblo por ningún poder político; y tampoco se puede excluir al ciudadano del servicio público y de los beneficios que este acarrea a causa de que su religión sea diferente de la religión de la corte (como en Gran Bretaña con la nación irlandesa)”. Asimismo, véanse el tratamiento de la libertad religiosa como derecho *del pueblo* frente al estado, junto con la oposición de Kant a que el Estado mantenga económicamente a las iglesias y su creencia en que la ilustración del pueblo redundaría en una ilustración de la fe, en el punto “C” de la “Observación general”, “Efectos jurídicos de la naturaleza de la unión civil” (RL, 325-8, esp. 327). En ese lugar, Kant también sostiene que la iglesia “tiene su origen” en el pueblo, “sea por opinión o por convicción” (RL, 327). Las visiones allí presentadas son reiteradas en el punto “B” de la parte “8. De los derechos del Estado concernientes a las instituciones *perpetuas* para sus súbditos”, del “Apéndice” de 1798 (RL, 368-9).

⁴ Sobre la multiplicidad de estas doctrinas empíricas, dice Kant que “solo enumerar todas las sectas del cristianismo sería una tarea hercúlea e ingrata” (SF, 48).

religiosa puede ser juzgada también como un tipo de acto moral. En efecto, dado que la aserción de cualquier proposición religiosa tiene que ser considerada como adoptada en última instancia de manera autónoma en la “libertad interna”, esa aserción puede ser evaluada desde la perspectiva de la conciencia moral libre. Consecuentemente, Kant se opone al dogmatismo religioso que pide a las personas afirmar irreflexivamente su fe en alguna creencia no comprobable (RGV, 189-90).⁵ Desde la perspectiva de la autonomía kantiana, la religión institucionalizada es, entonces, una fuente heterónoma del razonamiento práctico y de la acción *cuando* demanda adoptar proposiciones sin dejar lugar para la crítica, incluyendo la crítica interna.

Ahora bien, la idea de responsabilidad moral le presenta un desafío fuerte a los credos institucionalizados, pero también *reduce el alcance práctico de la noción misma de religión como “fe religiosa pura basada en la mera razón sin estatutos”*. Este último sentido de religión no juega, como es sabido, ningún rol en la legislación moral, sea ética o jurídica (la idea de la divinidad no sirve para establecer deberes). Kant sostuvo, por ejemplo, que “en lo que concierne a mi libertad, incluso en relación a las leyes divinas que puedo conocer por la mera razón, no tengo ninguna obligación sino solo en la medida en que pueda haber dado mi consentimiento” (ZeF, 350, nota).⁶

Lo que quiero resaltar es que sea que consideremos a la religión desde la perspectiva de la razón mera o desde la perspectiva empírica de los credos que existen en la historia, Kant piensa que podemos adoptar creencias religiosas de manera plenamente autónoma solo cuando las adoptamos tras haber reflexionado sobre su *significado moral*. Desde la perspectiva de la libertad interna, nunca nos veremos exceptuados de tener que responder por nuestros actos libres. Pero una vez que reflexionamos sobre esto como agentes racionales con autonomía en sus sentidos negativo y positivo, y en la medida en que la libertad es también razón práctica, deberíamos concluir que ninguna creencia religiosa puede reemplazar nuestro ejercicio del razonamiento moral, ni podrá servir de atenuante en la acción inmoral. El alcance normativo de la responsabilidad moral kantiana llega a la adopción de creencias religiosas en nuestra libertad interna y la crítica a la

⁵ Asimismo, véase, la continuación de esta línea argumental en *Antropología en sentido pragmático*, en, por ejemplo, Anth., 200, trad. Caimi, p. 140: “es injusto exigir que el que se suele llamar lego (*laicus*) en asuntos de religión –ya que ella debe ser estimada como una moral- no haya de servirse de su propia razón, sino que tenga que seguir al *eclesiástico* profesional (*Clericus*), y por tanto tenga que seguir una razón ajena; pues en lo moral cada cual debe ser responsable de su hacer y omitir, y el eclesiástico no asumirá, corriendo su propio riesgo, la responsabilidad acerca de ello, y tampoco puede hacerlo.”

⁶ En el “Prólogo” a la primera edición de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* Kant había afirmado que la moralidad “a causa de sí misma (tanto objetivamente en lo que concierne al querer, como subjetivamente, en lo que concierne al poder), no necesita de la religión en lo absoluto, sino que es suficiente en sí misma en virtud de la razón pura práctica” (RGV, 13).

religión eclesiástica llegará también por vía de la relación conceptual intrínseca entre autonomía y responsabilidad moral. Por esta vía conceptual, la oposición a la religión institucionalizada será también una cuestión de autoridad y legitimidad políticas, porque la autoridad de la razón depende de su autonomía.

3. La autoridad de la razón está en su autonomía

La defensa a la libertad de comunicación pública aparece en todo el corpus kantiano. Esta libertad implica no solo libertad para exponer visiones divergentes sobre religión, sino también de criticar a las autoridades políticas. En la década de 1780, la argumentación de Kant a favor de la libertad en el uso público de la razón se encuentra, paradigmáticamente, en la sección “La disciplina de la razón pura en relación a su uso polémico” de la primera *Crítica*.⁷ Para Kant, el conocimiento puede pretender legitimidad (validez y autoridad) solo cuando tiene su origen, su justificación y su desarrollo en el ejercicio efectivo del “uso público de la razón”. Para su filosofía política, esta tesis implicará que cuando se desarrolla de acuerdo con los parámetros de la libertad de comunicación y de la reciprocidad de justificación implicada por la libertad jurídica, la igualdad innata y las “máximas del juicio”,⁸ el ejercicio público de la razón en la arena política adquiere ciertas virtudes procedimentales que lo conducen a resultados moralmente justificados.⁹ La libertad de comunicación es, por ello, parte constitutiva de la autonomía de la voluntad general del pueblo y, por ello, una de las armas kantianas contra el despotismo (en el sentido kantiano del término) en su forma más extrema, el paternalismo (en el sentido kantiano del término). Su defensa se ratificará, por lo tanto, en la década de los 1790s.¹⁰

⁷ Véase por ejemplo KrV, A738/B766-A758/B786, esp. A738-739 / B 766-767, trad. Caimi: pp. 765-6: “La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*”.

⁸ Log, 57, KU, § 40, 294ss y Anth, 200, 228-9.

⁹ Para este tópico, véase el análisis de O’Neill, 1986.

¹⁰ Véase, por ejemplo y entre otros lugares, TP, 304 y ZeF, 369. Véanse además los dos principios jurídicos y políticos de la publicidad en *Paz perpetua*: la “fórmula trascendental del derecho público” (“son injustas todas las acciones relacionadas con el derecho de otra persona cuya máxima no se lleva bien con la publicidad”, ZeF, 381) y el “principio trascendental y positivo del derecho público”, que afirma que “todas las máximas que *necesitan* de la publicidad (para no errar en su propósito) están de acuerdo con el derecho y la política conjuntamente” (ZeF, 386).

La *Contienda de las facultades* comienza con un “Prólogo” en el que Kant reproduce su diálogo epistolar con el gobierno de Federico Guillermo II sobre la censura que sufriera *Religión dentro de los límites de la mera razón* en 1794.¹¹ La carta admonitoria que Kant había recibido está firmada por el clérigo y ministro Johann Christoph Woellner, promotor del Edicto de Religión (1788) que funcionó en Prusia como acelerador de la censura. No obstante esto, la *Contienda de las facultades* no es solamente un texto contra el gran poder que las iglesias asociadas con la autoridad política tenían sobre el uso de la razón. Además de ser una crítica a la figura del “teólogo bíblico”, este texto es una crítica a toda forma de paternalismo estatal —específicamente, una denuncia al modo en que el gobierno utiliza a las iglesias con el motivo ulterior de “influir” la opinión del pueblo.

Kant define al paternalismo como el gobierno “más despótico de todos”, porque contradice directamente la independencia personal de los ciudadanos.¹² Asimismo, la definición kantiana de “despotismo” nos permite conectar su rechazo del paternalismo con la distinción normativa entre “voluntad pública” y “voluntad privada”:

el *despotismo* es el principio político de la ejecución arbitraria por parte del Estado de leyes que él mismo ha dictado; por lo tanto, en él las leyes son dictadas por la voluntad pública pero sólo en la medida en que ella es manipulada por el gobernante como si fuera su voluntad privada (ZeF, 352)

Con este último sentido de “despotismo”, la oposición kantiana al paternalismo se entiende eminentemente por la necesidad de preservar la legislación autónoma de la voluntad general. De manera consistente con la idea de que el despotismo implica la instrumentalización de la voluntad general por parte del gobernante, lo que Kant objeta a la “división del trabajo” (SF, 17) entre las “facultades superiores” es el rol que cumplen en relación con el poder político. Cito in extenso:

Según el uso establecido, se dividen las facultades en dos clases: *tres superiores* y una *inferior*. Puede verse fácilmente que para esta división y denominación no se ha consultado a los académicos, sino al gobierno. Pues en las superiores sólo se cuentan las facultades cuyas doctrinas al gobierno mismo le interesa si procuran esto o lo otro, o si deben ser expuestas públicamente. [...] Al gobierno le interesa por sobre todo lo que facilita un

¹¹ Véase SF, 5-11.

¹² RL, 316-7.

influjo más fuerte y duradero sobre el pueblo, y así son los objetos de las facultades superiores [...] (SF, 18-9).

Según la razón (esto es, objetivamente) los estímulos de los que el gobierno podría sacar provecho para su fin (i. e., tener influencia sobre el pueblo), se encuentran en el siguiente orden: primero, el bien *eterno* de cada uno, luego su bien *civil* como miembro de la sociedad, finalmente el *bien del cuerpo* (tener larga vida y estar sano). Por medio de las doctrinas públicas concernientes al *primero*, el gobierno puede tener la mayor influencia hasta en lo interior mismo del pensamiento y las decisiones más reservadas de los súbditos, descubriendo aquél, dirigiendo éstas; por medio de las doctrinas públicas concernientes al *segundo*, puede mantener la conducta externa bajo las riendas de las leyes públicas; por medio de las doctrinas públicas que conciernen al *tercero*, se asegura la existencia de un pueblo fuerte y numeroso, lo que encuentra útil para sus propósitos (SF, 21-2).

Así como la crítica al moralista político en *Paz perpetua*, las críticas al “terrorismo moral” (SF, 81) y al “teólogo bíblico” de *Contienda de las facultades* tienen, entonces, como tópico fundamental también la cuestión de la legitimidad de cualquier ejercicio del poder político. *La llave para comprender la oposición de Kant a la religión institucionalizada está, de este modo, en sus criterios para la legitimidad política. Si la autoridad de la voluntad general depende, como toda autoridad racional, de su autonomía, y si su autonomía depende de cómo se ha formado su razón en el ejercicio público, las razones para criticar a la religión como institución son tanto epistémicas y morales como políticas.*

Que la institucionalización de la religión implica, para Kant, la posibilidad de su instrumentalización para los fines privados (i. e., despóticos) de la persona del gobernante de turno queda claro en la crítica a los “déspotas confesionales” que hacen de la moral un instrumento de la religión y de ésta, a su vez, un instrumento de su poder (*Anth*, 332-3). Un déspota *necesita* de este servicio que puede prestarle el “teólogo bíblico” para poder gobernar precisamente porque no cuenta con la legitimidad que solo proviene de la legislación de la voluntad general del pueblo.

Conclusiones

En el pensamiento político de la Modernidad hay dos actitudes principales diferentes frente a las religiones. Por un lado, el reconocimiento del hecho de su diversidad condujo a la libertad e igualdad religiosas como derechos que debían ser

protegidos bajo la idea normativa de los derechos subjetivos, y Kant no es ajeno a este momento histórico conceptual. Pero este mismo hecho produjo también que las voces críticas alertaran, desde Rousseau, sobre los efectos de la injerencia de las instituciones religiosas en las cosas públicas. En Kant, este segundo momento de la relación política y conceptual entre estado y religiones convive con el primero.

La razón principal de esta convivencia consiste en que la oposición de Kant a la religión institucionalizada se basa no solamente en razones morales conectadas con su concepción de la autonomía humana y no solo en razones teoréticas referentes al tópico qué es religión, sino también (y principalmente) en razones políticas propias de su concepción de la legitimidad política. Si la autonomía es condición de posibilidad de la adopción libre y reflexiva de un credo religioso, es, por lo tanto, la posibilidad de su defensa. En el plano político, este argumento significa que como la única autoridad plenamente legítima es la autoridad de la voluntad general cuando legisla autónomamente, sin esta legislación autónoma, cualquier derecho subjetivo tiene una validez solo provisoria. Por fuera de la república, es decir, por fuera de la autonomía plena de la voluntad general del pueblo, los derechos subjetivos de libertad e igualdad religiosas no están garantizados para nadie –y este es uno de los sentidos de la frase “*por fuera de la república no hay salvación*” (Refl. 8076).

Bibliografía

- Caporal, Stéphane, *Constitutional Documents of France, Corsica and Monaco, 1789 –1848*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2010.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Göttingen y Berlin, 1900 y años subsiguientes:
 - KrV: (1781 y 1787) *Kritik der reinen Vernunft*, tomo III, pp. 1-552; tomo IV, pp. 1-252. Versión castellana citada: *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción Caimi, Mario, Buenos Aires, Colihue, 2007.
 - KU: (1790) *Kritik der Urtheilskraft*, tomo V, pp. 165-485.
 - RGV: (1793) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tomo VI, pp. 1-102.
 - TP: (1793) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, tomo VIII, pp. 273-314.
 - ZeF: (1795) *Zum ewigen Frieden*, tomo VIII, pp. 341-86.
 - RL: (1797-8) *Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, tomo VI, pp. 205-378.
 - SF, (1798) *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, tomo VII, pp. 1-116.
 - Anth: (1798) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, tomo VII, pp. 117-333. Versión castellana citada: *Antropología en sentido pragmático*, traducción y notas Caimi, Mario, Buenos Aires, Losada, 2010.
 - Log: (1800), *Logik*, (edición de G. B. Jäsche), tomo IX, pp. 1-150.
 - Refl.: *Reflexionen aus dem Nachlaß: Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie*, tomo XIX, *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, pp. 443-614.

- Marx, Karl, ZJF, (1843), "Zur Judenfrage", en *Frühe Schriften*, editado por Hans-Joachim Lieber and Peter Furt, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971), tomo 1, pp. 451-87.
- O'Neill, Onora, "The Public Use of Reason", *Political Theory*, vol. 14, n° 4, 1986, pp. 523-51.

Pablo Martín (UNCuyo):
La libertad de la imaginación como fundamento de los juicios estéticos y teleológicos

La Crítica del Juicio tiene como objetivo ser un enlace entre la filosofía teórica y la filosofía práctica. La primera se había dedicado al estudio de la naturaleza, mientras que la segunda, al tratamiento del concepto de libertad. Ambos conceptos, naturaleza y libertad, habían quedado escindidos uno del otro.

La superación de esta escisión fue salvada por medio del juicio reflexionante. Kant lo define diferenciándolo del teórico. *Si lo universal es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (...) es determinante. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente reflexionante*¹. Esta definición nos lleva a pensar, que en lo particular se debe encontrar la posibilidad de unificar naturaleza y libertad.

Este juicio, que es desarrollado en la tercera crítica, posee dos variantes: juicio de gusto y juicio teleológico. Estas dos variantes dependen de la libertad de la imaginación. Por medio de ella el artista puede concebir y plasmar las reglas del arte, y en segundo lugar, el hombre puede contemplar la naturaleza como un sistema de fines. Por medio de lo dicho, deducimos que la libertad de la imaginación es el fundamento de los juicios reflexionantes y que sin ella no podrían ser factibles.

Por otra parte, la libertad de la imaginación se la debe diferenciar de la libertad práctica. Esta última posibilita la ley moral en el hombre y tiene como finalidad que el sujeto esté libre de los condicionamientos naturales o de los intereses egoístas que coaccionan la acción del individuo. En cambio, la libertad de la imaginación busca producir la obra de arte y la posibilidad de observar en la naturaleza fines independientemente de las leyes del conocimiento teórico o práctico.

Kant refiriéndose al juicio teleológico afirma que este es independiente tanto de lo práctico como de lo teórico: *este concepto trascendental de una finalidad de la naturaleza no es, empero, ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, porque no añade nada al objeto (la naturaleza), sino que representa tan sólo la única manera como nosotros hemos de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza (...)*². Sin embargo, se debe manifestar un punto en común en ambos conceptos de “libertad”, los dos buscan la autonomía del individuo. En el caso de la práctica, esta busca su autodeterminación de los

¹ KANT, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Buenos Aires, editorial el Ateneo, 1951. P.208

² Ibidem. p. 212

factores externos o internos que imposibilitan el cumplimiento de la ley moral. En el caso de la libertad de la imaginación, esta no se somete ni a las leyes prácticas ni a las teóricas.

Para poder desarrollar nuestro planteo hemos decidido dividir el trabajo en dos partes. La primera, desarrollaremos la relación existente entre el juicio de gusto y la libertad de la imaginación, y en la segunda parte, las implicancias entre esta misma libertad y los juicios teleológicos.

La libertad de la imaginación base del juicio estético

El juicio de gusto presenta algunas características en la tercera crítica, que comentaremos a continuación: no es un juicio de conocimiento y no se refiere a un objeto determinado; sino que se centra en el sentimiento de “placer y dolor” que es producto del mismo sujeto. Al estar referido sólo al hombre y no al objeto, éste no busca lo “agradable”, ya que lo agradable estaría en estrecha vinculación con un objeto determinado. Kant define lo agradable como: *aquello que place a los sentidos en la sensación*³.

Por otra parte, el juicio de gusto no persigue ni lo útil ni lo bueno. *El juicio de gusto es meramente contemplativo, es decir, un juicio que, indiferente en lo que toca a la existencia de un objeto, enlaza la constitución de éste con el sentimiento de placer y dolor. Pero esta contemplación misma no va tampoco dirigida a conceptos, pues el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento (ni teórico ni práctico), y, por tanto, ni fundado en conceptos, ni que los tenga como fin*⁴. Por último, podemos decir que éste juicio es universal debido a la comunicabilidad subjetiva en el libre juego de la imaginación y del entendimiento. La imaginación, afirma el autor, en su libertad no hay que tomarla como reproductiva y sometida a las leyes de la asociación, sino como productiva y autoactiva (como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones).

Un objeto puede llegar a despertar en el sujeto el sentimiento de placer debido a la libertad de la imaginación y el entendimiento. Si bien todo hombre racional puede contemplar en la naturaleza esta “complacencia” como producto de este libre juego de las facultades nombradas anteriormente; nos centraremos en el papel del arte y en el creador del mismo: “el genio”. Estudiaremos la vinculación de los “elementos esenciales” - imaginación y libertad-, y la creación artística.

El arte se diferencia de la naturaleza, por la libertad. Sin este concepto, el arte, no podría distinguirse ni de la naturaleza, ni de la ciencia, ni mucho menos de un oficio. Kant

³ Ibidem p. 229

⁴ Ibidem p. 232

afirma: sólo *debería llamarse arte a la producción por medio de la libertad*⁵. El encargado de producir el arte es el genio. Este es el que tiene el talento natural para dar la regla al arte. El genio tiene 4 cualidades indispensables para producir arte:

1 ° El genio es un talento de producir aquello para lo cual no puede darse regla determinada alguna, y no una capacidad de habilidad, para lo que puede aprenderse según alguna regla: por consiguiente, que originalidad debe ser su primera cualidad; 2° que, dado que puede también haber un absurdo original, sus productos deben ser al mismo tiempo modelos, es decir, ejemplares. 3 ° Que el genio no puede él mismo descubrir o indicar científicamente cómo realiza sus productos, sino que da la regla de ello como naturaleza (...) 4 ° Que la naturaleza, mediante el genio, presenta, la regla no a la ciencia, sino al arte, y aun esto, sólo en cuanto éste ha de ser arte bello.⁶

Esta posibilidad del genio para poder crear y dar las reglas al arte residen en sus facultades y estas son la libertad y la imaginación. Por medio de estas facultades puede elaborar las ideas estéticas que después puede plasmar en las diferentes manifestaciones artísticas: poesía, retórica, música, plástica y escultura entre otras.

Así, pues, las facultades del espíritu cuya reunión (en cierta proporción) constituyen el genio son la imaginación y el entendimiento. Solamente que como en el uso de la imaginación para el conocimiento, la primera está bajo la sujeción del entendimiento y sometida a la limitación de acomodarse a los conceptos del mismo y como, en cambio, en lo estético es libre para, sin buscarlo, proporcionar, por encima de aquella concordancia con los conceptos, una materia no desarrollada y abundante para el entendimiento, a la cual éste, en sus conceptos, no puso atención, y que, sin embargo, usa no tanto objetivamente para el conocimiento como subjetivamente para la vivificación de las facultades de conocer, indirectamente, pues, también para conocimientos, resulta que el genio consiste propiamente en la proporción feliz, que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender.⁷

⁵ Ibidem p. 312

⁶ Ibidem p. 316

⁷ Ibidem p 323-324

Esta exposición nos lleva a concluir que el juicio de gusto tanto en su sentimiento de gozo y dolor, como en la creación artística de parte del genio; no serían posibles sin la libertad de la imaginación.

La libertad de la imaginación y su relación con los juicios teleológicos

El juicio teleológico al igual que el estético pertenece al Juicio reflexionante y no al determinante. Éste es subjetivo y no depende ni de la filosofía teórica ni de la filosofía práctica y tiene como objetivo contemplar en la naturaleza fines.

El hombre no sólo tiene necesidad de conocer objetivamente la naturaleza, sino que le resulta imprescindible ver en ella fines. Sin embargo, no debe remplazarse el conocimiento objetivo por lo subjetivo cuando puede ser explicada por medios de los mecanismos naturales. Por otra parte, el conocimiento de los fines nos posibilita ver la naturaleza como un sistema o integralidad que los simples mecanismos no permiten contemplarlo. Sin embargo, el autor subordina los mecanismos a los fines.

Aquí se fundan, pues, ahora los derechos, y, por causa de la importancia que tiene el estudio de la naturaleza, según el principio del mecanismo, para nuestro uso teórico de la razón, también el deber de explicar mecánicamente todos los productos y sucesos de la naturaleza, incluso los más finales, tan lejos como esté en nuestra facultad (...), pero, al mismo tiempo, de no perder nunca de vista que aquellos que no podemos poner, para la investigación, más que bajo el concepto del fin de la razón, debemos, conformemente a la constitución esencial de nuestra razón y prescindiendo de aquellas causas mecánicas, subordinarlos, por último, a la causalidad según fines.⁸

El juicio teleológico nos permite descubrir en la naturaleza una finalidad interna y otra externa. Por la primera, contemplamos en los diversos individuos una organización en su composición. Permittiéndonos observar que todos sus órganos o partes están cuidadosamente establecidos para permitir la vida y la adaptabilidad al medio. La segunda, nos posibilita percibir un encadenamiento en los diversos niveles de la naturaleza, como si todo estuviera conectado en estrecha relación y sirviendo unos a otros. El ejemplo más claro sería el siguiente: los vegetales están como sustentos de los animales herbívoros, estos de los carnívoros y, por último, todos estos al servicio del hombre.

⁸ Ibidem p 407

Todo este sistema de fines presupone la existencia de una mente organizadora que haya establecido este orden; y ese ser sería Dios. Pero, por otra parte, tal presuposición es sólo subjetiva nacida de la necesidad del hombre. El mismo autor aclara que esta conclusión surge de la necesidad del sujeto y no puede deducirse por ella la existencia objetiva de ese ser. Podríamos hablar de un principio regulativo-subjetivo y no teórico-objetivo.

Se comprende que éste no es un principio para el juicio determinante, sino sólo para el reflexionante, que es regulativo y no constitutivo, y que por él recibimos sólo un hilo conductor para considerar, según un nuevo orden de leyes, las cosas naturales en relación con una base de determinación que ya es dada, y para ampliar los conocimientos sobre la naturaleza según otro principio, a saber, el de las causas finales, sin dañar, sin embargo, al del mecanismo de su causalidad.⁹

Ahora bien, esos fines que establecen orden y jerarquías dentro de la naturaleza pueden ser contemplados por el hombre como algo bello. Por lo tanto, la reflexión de la belleza en la naturaleza motiva a pensarla no como azarosa, sino como casual e intencional; de manera análoga como pasa en la obra de arte, esta tiene su mentor en Dios. Esta posibilidad de contemplar en la naturaleza fines y por lo tanto como obra de un gran artista supremo es posible por la libertad de la imaginación que no está sometida ni a la razón práctica ni a la teórica.

También la belleza de la naturaleza, es decir, su concordancia con el libre juego de nuestras facultades de conocer en la aprehensión y juicio de su fenómeno, puede, de ese modo, ser considerada como finalidad objetiva de la naturaleza, en su totalidad, como sistema en donde el hombre es un miembro, si es que ya una vez nos ha autorizado el juicio teleológico de la misma, por medio de los fines naturales que nos proporcionan los seres organizados, para llegar a la idea de un gran sistema de los fines de la naturaleza¹⁰.

Por lo tanto, esta posibilidad de contemplar fines en la naturaleza, por medio del juicio reflexionante, son posibles gracias a la libertad de la imaginación.

Conclusión

⁹ Ibidem p 375

¹⁰ Ibidem p 376

La libertad de la imaginación es distinta a la libertad práctica, sin embargo tienen su punto de conexión. El punto en común es que ambas buscan la autonomía del individuo, su diferencia consiste en que mientras una busca la autonomía de todas las inclinaciones empíricas de la voluntad, la otra lo hace en el sentimiento de placer y dolor, en la creación artística y en la observación de fines en la naturaleza con independencia del conocimiento teórico y práctico. Por este motivo, el artista puede crear el arte y el individuo común observarlo de manera que suscite en él el sentimiento de placer o dolor. Con respecto a este tema, el especialista Gustavo Fondevila, considera que en la producción artística; la libertad de la imaginación está en su máxima expresión debida a la “ausencia de síntesis determinante”.

En el juicio teleológico hay una armonía de las facultades que no supone el determinismo de las categorías, sino sólo un concepto empírico particular que resultará de la imaginaria sistematicidad de la naturaleza. En el caso del juicio estético, las facultades se armonizan con un grado aún mayor de libertad, no intervienen las categorías, ni tampoco el concepto del objeto. De aquí resulta que el grado máximo de libertad del sujeto es la predicación estética y que la estética es una disciplina autónoma.¹¹

Sin la libertad de la imaginación el genio no podría existir ni la creación artística. A su vez, el hombre sería incapaz de contemplar en la naturaleza diversos fines. Menos aún podría considerar, desde la subjetividad, a un hacedor de la misma perfección de la naturaleza de manera análoga a la obra de arte que tiene como mentor al artista.

¹¹ FONDEVILA, Gustavo J. *Kant y la libertad de la imaginación*. En: Revista de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. p 67

Luciana Martínez (UBA):

El arte bello como problema en la Crítica del Juicio estético de I. Kant

I. Introducción

Podría considerarse que el posicionamiento de Kant acerca del arte ocupa un espacio preciso en el marco de su sistema crítico, en la deducción de los juicios de gusto, en la *Crítica de la facultad de juzgar* (en adelante, KU)¹. El trabajo que aquí presentamos pretende ser el primer paso para un intento de explicación de las motivaciones por las que la cuestión del arte se presenta justo en ese momento del sistema². El objetivo específico consiste en inquirir el sentido de una mención previa y conflictiva del arte, en la nota al pie de la tercera definición de lo bello en la Analítica de lo Bello, en la KU. La hipótesis que sostenemos es que de acuerdo con esa nota, los productos artesanales no son pasibles de enjuiciamiento de belleza. Para abordarla, en primer lugar describiremos la sección en la que se inscribe la nota al pie y, luego, nos abocaremos a estudiar la nota, detallando su funcionamiento retórico y la argumentación kantiana en ella.

II. La tercera definición de lo bello

La Analítica de lo Bello pretende ofrecer un análisis del enjuiciamiento de belleza. Sus cuatro momentos son los cuatro aspectos bajo los cuales se organizaba la tabla lógica de los juicios³. Así, éstos se consideraban desde el punto de vista de la cualidad, desde el punto de vista de la cantidad, desde el punto de vista de la relación y desde el punto de vista de la modalidad. En la indagación que llevamos a cabo interesa el tercer momento, el momento de la relación. El punto de vista de la relación en el análisis pone el foco en el modo como se vinculan los componentes de los juicios.

En un juicio que tiene la forma: “esto es bello”, Kant intenta precisar cuál es la relación entre “esto” y “es bello”. La indicación “esto” no determina conceptualmente un objeto, sino que lo indica apenas. Además, al decir del objeto que es bello no estamos abstrayendo un rasgo de él y poniéndolo, en virtud de ese rasgo, en continuidad con otros objetos. La relación entre “esto” y “es bello” es específica y Kant la define en los

¹ En adelante, seguiremos el sistema de citas estándar para la obra de Kant: KU AA V: p., seguida del número de página de la traducción empleada: Kant, E., *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. y notas: Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila, 1991.

² La cuestión general que aquí nos ocupa ha sido ya señalada por Ch. Grego (1990), si bien la línea argumentativa que proponemos difiere de la que presenta esa comentadora.

³ Kant fundamenta esta operación en la nota al pie inserta en el título del primer momento de la Analítica de lo Bello, KU AA V: 203, 121, nota. Un estudio minucioso de esta nota puede hallarse en H. Allison (2001), pp. 72 y ss.

siguientes términos⁴: “*Belleza* es forma de la conformidad a fin de un objeto, en la medida en que ésta [forma de la conformidad a fin] sea percibida en éste [el objeto] *sin representación de un fin*” (151). Según la relación, el juicio de belleza enuncia una conformidad a fin sin fin⁵.

La belleza se relaciona con el aspecto formal de cierta finalidad de los objetos⁶. Esto significa que se considera la conformidad a fin sin suponer una voluntad ordenadora en su base. Así, se abstrae, se aísla y no se toma en consideración que esa finalidad corresponda a una voluntad motivadora. Al reconocer y juzgar la conformidad a fin de un objeto en el enjuiciamiento de su belleza, resulta indiferente y no se afirma que esa conformidad sea el resultado efectivo de la intervención de una voluntad específica.

Pero la belleza no es la forma de la finalidad sin más. En cambio, es esa forma *en tanto que* es percibida ante un objeto sin involucrar la representación de un fin. La belleza es la forma de la finalidad en tanto esta forma se percibe ante el objeto, el concepto no está dado y no es un universal. Más aún, no hay concepto. La forma de la *Zweckmäßigkeit* se reconoce *cada vez*, ante un objeto y no puede proyectarse en otros objetos. El juicio es particular y no puede reproducirse. El juicio de belleza sobre esta flor, sobre este lirio, no vale para todas las flores, ni siquiera para todos los lirios. Ante el objeto percibo una finalidad formal que no involucra la representación de un fin.

III. La nota al pie

En el cierre del momento de la relación, Kant presenta el problema del arte en una nota al pie. En ella, se lee:

Contra esta definición [i.e. la definición de belleza como conformidad a fin sin representación de un fin] podría aducirse como objeción que hay cosas en las que se ve una forma conforme a fin, sin reconocer en ellas un fin; por ejemplo, en los aperos pétreos extraídos frecuentemente de antiguos túmulos, provistos con un agujero como para poner allí un mango, que, si

⁴ Henry Allison presenta un detalle sobre esto acaso contrapuesto a la interpretación de los juicios aquí desarrollada. Para Allison, es necesario distinguir la relación entre el sentimiento del sujeto que juzga y el objeto juzgado, que es la que tiene lugar en el caso de los juicios de gusto, y la relación entre el sujeto del juicio y su predicado (Allison 2001, p. 77). A nuestro modo de ver, los juicios de gusto tienen la estructura de cualquier juicio, i.e. la estructura de sujeto y predicado, y su peculiaridad está en la naturaleza del predicado, que remite, como señala Allison, a la disposición del sujeto.

⁵ Para una explicación más detallada de la configuración que adoptan las categorías de relación en la Analítica de lo Bello, cf. J. Rivera de Rosales (2008), §§5.1-5.4.

⁶ Una reconstrucción y discusión prolija de las discusiones acerca del concepto de *Zweckmäßigkeit* en la “Crítica del juicio estético” puede hallarse en L. Caranti (2005).

bien delatan nítidamente en su figura una conformidad a fin de la que no se conoce el fin, no por ello son, sin embargo, declarados bellos. Pero el que se las considere como una obra del arte basta ya para tener que confesar que uno refiere su figura ya a algún propósito y a un fin determinado. De ahí que tampoco haya una complacencia inmediata en su contemplación. Por el contrario, una flor, una tulipa, por ejemplo, es tenida por bella, porque encontramos en la percepción que de ella tenemos una cierta conformidad a fin, que, así como la juzgamos, no es referida a fin alguno. (AA V: 236; 151)

En este pasaje nos interesa especialmente la referencia a la consideración del objeto como producto del arte. Parece que reconocer un artefacto involucra para Kant representarse un objeto como conforme a un fin determinado, y por eso como no bello, según la definición de belleza a la que la nota se inserta. Esto es: el mero hecho de representarlo como un producto del hombre parece involucrar un impedimento para un enjuiciamiento de su belleza. Aún cuando el objeto no se subsuma bajo un concepto empírico, ni se lo determine como el medio para alcanzar un fin específico, el solo hecho de concebirlo como el producto del arte involucra una mediación en la complacencia que ocasiona y ya no puede darse un juicio estético puro. Tan pronto como una obra del arte es representada en tanto tal, se la refiere a un propósito y su enjuiciamiento involucra un fin; por eso, no admite “una complacencia inmediata en su contemplación”.

Puede considerarse que en la nota al pie el problema de los artefactos se presenta como respuesta a una objeción posible. Según esa posible objeción, el ejemplo de los “aperos pétreos” ilustraría la posibilidad de representarnos objetos conformes a fin sin fin, de los que sin embargo no estaríamos dispuestos a predicar belleza. La objeción indica que hay ciertos objetos que son un contraejemplo de la consideración según la cual involucrar una finalidad sin fin es condición suficiente para el enjuiciamiento de su belleza. Si “ser bello” se dice de todo aquello en cuya representación está involucrada una conformidad a fin sin fin, los aperos pétreos son un problema. Los aperos pétreos son objetos en cuya representación, parece, interviene una finalidad sin fin, puesto que ignoramos para qué sirven, y sin embargo no son bellos. Estos objetos ilustran que la noción de conformidad a fin sin fin es insuficiente para definir completamente la belleza.

Kant hace frente a esa objeción señalando que, en la medida en que nos representamos esos objetos como artefactos, ya estamos concibiendo un fin⁷. Por eso, no

⁷ A. Wachter (2006, pp. 48 y ss.) desarrolla una exégesis aguda del concepto de *Zweckmäßigkeit*, y propone distinguir dos usos diversos del término: uno de ellos lo comprende como “utilidad” (*Nützlichkeit*), como el

constituyen un buen contraejemplo a la tercera definición de belleza. Esta parece ser la línea argumental elegida por Kant. Con respecto a ella, tal vez sea conveniente plantear dos cuestiones: en primer lugar, cabe preguntar si la objeción a la que responde es una buena objeción, si en efecto atenta contra el núcleo de la argumentación kantiana; en segundo término, podrían investigarse el detalle y la conveniencia de la respuesta de Kant. En las secciones siguientes de esta comunicación inquiriremos someramente estos puntos.

IV. La objeción

¿Es ésa una verdadera objeción? ¿Es un problema posible para las tesis de Kant que haya objetos que, representados como conformes a fin sin fin, no sean sin embargo juzgados como bellos? Para decidirlo conviene contextualizar la objeción, detallando qué pretensión tiene la definición de belleza contra la que atentaría. El pasaje en el que se inserta, que ya hemos comentado, tiene el siguiente título:

Definición [Erklärung] de lo bello [des Schönen] deducida de este tercer momento (KU AA V: 236, 151).

La pertinencia de la objeción que nos ocupa está condicionada en gran medida por las pretensiones que detente una “definición”. Si dar una definición de belleza es dar las condiciones suficientes para decidir acerca de la belleza de un objeto, la objeción esgrimida en la nota al pie socava la argumentación kantiana. Pero Kant no dice que brindará una *Definition* de lo bello. En cambio, promete ofrecer una *Erklärung*. Las disquisiciones sobre lo que cada una de ellas involucra no vienen al caso aquí⁸. Baste con señalar que el término latino (*Definition*) es más restricto que el que Kant emplea en la KU (*Erklärung*). Y, de acuerdo a los desarrollos que se leen en la Doctrina trascendental del método de la Primera Crítica, si la *Definition* involucra un conocimiento claro, distinto y completo, si involucra la perfección lógica que sólo puede alcanzarse en el caso de unos conceptos muy particulares, a saber los de la matemática, *Erklärung*, en cambio, es un término germano más general que engloba además de ese otros tipos de presentaciones de los conceptos. Algunos conceptos no pueden ser definidos (*definiert*), en virtud de su propia naturaleza y de su origen. Y sin embargo, podemos ofrecer definiciones, en un sentido laxo de este término, de ellos: podemos

ser útil para- de los objetos; el otro, como “artefacticidad” (*Artefaktizität*) y tiene una referencia estructural no a un fin (el para qué de lo útil), sino antes bien a una causa (final), que puede estar en el artefacto o fuera de él (la contraposición terminológica en alemán es la de un *Zweck* en el caso de los útiles, y una *Zweckursache* en el caso de los artefactos).

⁸ Un estudio más detallado de la teoría kantiana de la definición puede hallarse en L. Martínez (2010, 2011).

ofrecer algún tipo de *Erklärung* de ellos. Hay objetos, por ejemplo, cuyas representaciones nos son *dadas* y de cuyo concepto no podemos ofrecer una caracterización discursiva completa. En esos casos, ofrecemos *Erklärungen*, pero no *Definitionen*. Todo este excursus tiene como fin discurrir acerca de la pretensión que tienen los enunciados que Kant ofrece como conclusión de cada uno de los momentos de la Analítica de lo Bello.

En ellos, como ya hemos advertido, el análisis del enjuiciamiento se emprende con un hilo conductor establecido por los cuatro aspectos de los juicios, esto es: la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Y a partir de ese análisis del enjuiciamiento de belleza se obtienen cuatro aspectos característicos de esos juicios. Ahora bien, si cada una de las cuatro constituye un abordaje de la belleza según un aspecto de los juicios, y si además la definición conseguida no necesita ser lógicamente perfecta, cada una de las cuatro *Erklärungen* ofrecidas no agota el sentido del predicado. La predicación de la belleza de un objeto no se agota en una referencia a su finalidad sin fin, y, con ello, la objeción que hallábamos en el ejemplo de la nota al pie es irrelevante para el planteo de Kant.

Como, no obstante ello, el filósofo decidió plantearla y responder a ella, a continuación nos ocuparemos de esa respuesta.

V. La respuesta de Kant

Como hemos señalado, Kant plantea la objeción posible, en la nota al pie aquí estudiada, y no la desestima. Supongamos con él, pues, que el apuro hallado pone en cuestión la tercera definición de lo bello. Asumamos que un objeto conforme a fin sin fin que no es bello pone en crisis la definición brindada. El señalamiento de Kant expresa: “el que se los considere como una obra del arte basta ya para tener que confesar que uno refiere su figura a algún propósito y a un fin determinado” (151). Según esta indicación, en el enjuiciamiento de los artefactos no se cumplen dos aspectos estrechamente vinculados de la definición de belleza dada en el tercer momento. En primer lugar, no es posible un abordaje formal de la finalidad del juicio. Cuando el objeto juzgado es un artefacto, dice Kant, “uno refiere su figura a algún propósito”. Inmediatamente, por el hecho de representarse el objeto como artefacto, su finalidad se refiere a una voluntad ordenadora que no puede cancelarse. En segundo término, no es posible no representarse un fin. Se trata de dos aspectos de la misma dificultad, según la cual no es posible el enjuiciamiento de la belleza de los artefactos. El enjuiciamiento de la belleza supone una capacidad de aislamiento de ciertos aspectos de la representación de los

objetos, como por ejemplo: su carácter de útiles, el hecho de que la producción involucre siempre la representación de un fin.

A diferencia del apero, una tulipa, dice Kant, “es tenida por bella, porque encontramos en la percepción que de ella tenemos una cierta conformidad a fin, que, así como la juzgamos, no es referida a fin alguno”. El inconveniente presente en el objeto artesanal no se da en el objeto de la naturaleza. La belleza es en algunos casos posible. Pero no parece serlo en el caso de los objetos del arte, al menos tal y como hasta ahora se han presentado.

Recapitulación

El principio a priori que está en la base de los juicios estéticos reflexionantes involucra la referencia de una representación al libre juego de nuestras facultades cognitivas. Como lo que se refiere al libre juego de las facultades es una mera representación y como aquello a lo que se refiere es, en definitiva, la constitución misma del sujeto, y no a las condiciones de los objetos en general, advertimos que el suelo de la determinación judicativa no está dado ni por la sensación ni por nuestros conceptos. De acuerdo con lo primero, los juicios no serán de mero agrado, y por lo tanto podrán aspirar a una universalidad, podrán ser comunicados. De acuerdo con lo segundo, esa pretendida universalidad no es objetiva: el juicio no está determinado por conceptos. El juicio estético reflexionante no dice del objeto más que su capacidad de comunicar la aptitud de nuestras facultades para el conocimiento. Lo enunciado es la disposición del sujeto. Y la pregunta que estamos planteando en este trabajo es: ¿pueden los artefactos en tanto tales suscitar eso? La respuesta kantiana *debe* ser afirmativa. Y esto, por dos motivos.

En primer lugar, porque de lo contrario el principio a priori hallado es pobre, explica demasiado poco: brinda una justificación de la belleza que la torna no predicable *precisamente* del arte, en el sentido contemporáneo de este término que involucra un subconjunto en el significado extensional que el término tenía para Kant. En un momento de emergencia del arte como esfera autónoma, de la consolidación del público, parece que respecto de la belleza interesa especialmente el caso que Kant no podría explicar.

En segundo término, un efecto indeseable mucho más radical se seguiría de la aceptación de las dificultades aquí planteadas, a saber: el funcionamiento del principio hallado estaría determinado por un aspecto de las representaciones que no debería tener injerencia, relativo al origen de los objetos. Esta determinación de las representaciones

condicionaría el predicado subjetivo analizado, colocando en la base de esa universalidad subjetiva un requisito previo de naturaleza discursiva, conceptual.

En el pasaje que hemos comentado en esta comunicación hallamos que en el enjuiciamiento de los artefactos interviene la representación de una voluntad y de un concepto como fin. El arte es una producción regida por un propósito que define sus productos. Esa peculiar condición de los productos parece atentar contra la posibilidad de que su representación establezca una finalidad formal, sin la representación de un fin, respecto del libre juego de nuestras facultades. De acuerdo a la definición parcial de la belleza alcanzada en el tercer momento de la Analítica, este rasgo de los productos del arte aparenta amenazar la legitimidad de nuestros juicios de belleza sobre ellos. El aspecto de la Analítica objetado en la nota que estudiamos es, al igual que los otros momentos, crucial para el acceso al principio a priori cuya legitimidad Kant pretende mostrar en la Deducción. Si en ella no se muestra que la consideración de los artefactos presente en la nota al pie era insatisfactoria, el principio hallado (i) será demasiado restrictivo y (ii) estará condicionado conceptualmente. Dos consecuencias indeseadas. Por esto, la Deducción resultaría incompleta sin una Doctrina del genio y la presentación de la doctrina de las ideas estéticas. Pero la resolución kantiana amerita ser tema de otro trabajo.

Bibliografía

Fuentes:

Kant, I., *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (antes: *Preußischen Akademie der Wissenschaften*). Berlin, Walter de Gruyter, 1900 y ss., tomo V.

Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 1991. Trad. Pablo Oyarzún.

Comentarios:

Allison, H., *Kant's Theory of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Caranti, L., "Logical Purposiveness and the Principle of Taste", *Kant-Studien*, 96, Berlin & New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 364-374.

Crego, C., "El lugar de la belleza artística en la 'Crítica del Juicio'". En: AA.VV., *Estudios sobre la 'Crítica del Juicio'*. Madrid, Visor, 1990, pp.129-146.

Martínez, L., "La exposición metafísica del espacio y el tiempo en la Crítica de la razón pura de Kant", Buenos Aires, AFRA, 2010 (en evaluación).

Martínez, L., "Significado y función del término *Erörterung* en la lógica general y el método de Kant", Buenos Aires, I Simposio Internacional de Estudios Kantianos del GEK, Buenos Aires, 2011 (inédito).

Rivera de Rosales, J., „Relation des Schönen (§§10-17), Modalität des Schönen (§§ 18-22)“, en: Höffe, O. (ed.), *Kritik der Urteilskraft*, Berlín, Akademie Verlag, 1998.

Wachter, A., *Das Spiel in der Ästhetik. Systematische Überlegungen zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Berlín & New York, Walter de Gruyter, 2006.

Esteban Guío Aguilar (UNLP/CONICET) y Mariano Martínez Atencio (UBA/CONICET):

La autonomía del arte. Crisis actuales y continuidades modernas en torno al problema de la indefinición de lo artístico

Introducción

La modernidad fue testigo de la paulatina liberación de las artes respecto de sus vínculos religiosos y políticos hacia ciertos espacios seculares donde la producción se manifestó de manera autónoma. Esto supuso un lento proceso por el cual el arte dejaría de ser una actividad por encargo, en la medida que el artista fuera abandonando un tipo de creación ligada a alguna instancia extra-artística:

El proceso de autonomización puede describirse así como una pérdida tendencial de función por parte del arte, con lo que se quiere significar su sucesiva retirada de aquellas obligaciones religiosas y políticas que, hasta el s. XVIII, habían estructurado fuertemente sobre todo las artes plásticas y la música.¹

Pero fue justamente esta liberación lo que desembocó en una crisis de legitimación para el fenómeno artístico. En efecto, desde que el arte evidenció esta pérdida de utilidad se transformó en una actividad no vinculante, la cual requeriría una justificación que no tuviera en cuenta funciones específicas a cumplir. Vale decir, el arte ya no podía ser definido como aquel fenómeno que sirviera a alguna tarea en particular como fuera la exposición de la verdad, la transmisión de información, la provocación de algún efecto específico, etc. De modo que si bien la autonomía lograda significó una absoluta liberación por parte del artista creador, implicó al mismo tiempo la pérdida de sentido para una actividad que durante siglos había sido subsidiaria de compromisos concretos.

En consecuencia, las teorías estéticas se vieron obligadas a dejar de lado cuestiones que solían dominar sus indagaciones filosóficas. Las problemáticas en torno a la poética, la creación y la valoración artística, por ejemplo, perdieron rápidamente su predominio frente a la necesidad de fundamentar una disciplina que, en gran medida, había perdido su legitimidad. La filosofía del arte debió, entonces, configurar una estructura teórico-conceptual con vistas a justificar un fenómeno que se había vuelto autónomo y sin

¹ Liessmann, K. *Filosofía del arte moderno*, Barcelona, Herder, 2006, p. 18.

ninguna utilidad aparente. Finalmente, la consecuente pérdida de aquellos rasgos comunes que habían facilitado la identificación de objetos artísticos significó el definitivo corrimiento por parte de la teoría estética hacia los problemas de la definición y la fundamentación del arte.

Sin duda, el primer teórico en evidenciar y registrar este desarrollo fue Immanuel Kant. Su *Crítica del juicio* describe un juicio estético plenamente escindido de la facultad de conocer, que se configura en torno a la representación del sujeto y ajeno a todo posible interés en la existencia del objeto. Sin embargo, a pesar de considerar el juicio puro del gusto completamente subjetivo, Kant comprende que existe cierta pretensión de universalidad.

Esta aparente contradicción describe de manera adecuada el fenómeno del arte que tuvo lugar fundamentalmente a partir del siglo XX. En efecto, la escena artística contemporánea evidenció que cualquier cosa tiene la posibilidad de convertirse en arte y, paralelamente, que el espectador pretende cierta unanimidad en su apreciación estética. De modo que la supuesta arbitrariedad implicada en que cualquier artefacto pueda configurar una obra de arte se ve regulada por la idea de que el juicio estético sea universal.

En suma, el presente trabajo tiene la intención de señalar el anclaje moderno de la problemática dominante de la filosofía del arte contemporánea. Las dificultades que evidencian las teorías para definir y fundamentar la obra de arte se vinculan al desarrollo artístico que se originara en la modernidad. En este sentido, fue Immanuel Kant quien puso de manifiesto este conflicto al postular un juicio subjetivo que simultáneamente se asocia a una pretensión de validez universal. En consecuencia, resulta pertinente revisar ciertos conceptos desarrollados por el filósofo alemán, en virtud de abordar las perspectivas más actuales.

Desarrollo

Con la influencia de Baumgarten y, principalmente, con la de Edmund Burke, Immanuel Kant es conducido hacia una sistematización de la estética de vital importancia para el mundo moderno. No sería demasiado arriesgado sostener que, con la aparición de *Crítica del juicio* (1790), Kant inaugura finalmente lo que podría denominarse “la estética moderna”. Diversos elementos que se desprenden de su crítica podrían dar cuenta de ello, pero la cuestión central para aseverar tal importancia en esta obra gira en torno a la preocupación del filósofo, coherente con todo su desarrollo intelectual, por establecer las condiciones de posibilidad de la facultad de juzgar. Esto es lo que denomina Kant

“intención trascendental”²: su preocupación no pasa primordialmente por describir el gusto³, sino que prioriza la determinación de los principios regulativos a priori presentes en la facultad del gusto como juicio estético. En este sentido, la novedad incluirá la eliminación para esta particular facultad de juzgar de toda pretensión cognoscitiva, siendo su motivación fundamentalmente subjetiva.

Esta escisión entre lo estético y lo cognitivo supuso comprender al juicio del gusto como el producto de un placer que no podía fundarse en la existencia de un objeto:

§ 2. El placer que da lugar al juicio de gusto, es ajeno a todo interés

El juicio de gusto en Kant es estético pues, a diferencia de un juicio de conocimiento, carece de conceptos y, en consecuencia, es únicamente determinado por el sujeto. Lo único que afecta y motiva a esta facultad es la representación. Una representación que se referirá completamente al sujeto y a su sentimiento de agrado o desagrado, con independencia del objeto que pudiera estar representando. Esto es lo que entiende Kant cuando se refiere, en el fragmento citado, a un placer “ajeno a todo interés”. Es la completa indiferencia respecto a la existencia del objeto y la total subordinación del placer que posibilita el juicio a la representación. Solo estando ante un juicio de tales características, se podrá afirmar la presencia de un juicio puro de gusto.

De manera que la facultad de juzgar, dirigida enteramente a la representación subjetiva, expulsaría de su alcance algún interés de índole moral, teórico, político o de cualquier otro tipo. Esto, sin duda, derivó en la construcción de un modelo teórico que postulaba un dominio estético sin determinaciones externas, configurando así un espacio de total autonomía. Así, el planteo kantiano significó la definitiva ruptura con una concepción de la estética más preocupada por definir criterios de belleza y asignar funciones al arte que por explicar su propio fundamento.

Sin embargo, aun con la descripción de un juicio enteramente subjetivo, Kant comprende que el sujeto que juzga debe esperar cierto grado de unanimidad:

§ 6. Lo bello es lo que, sin conceptos, se representa como objeto de un placer universal

Si lo que motiva el placer suscitado en un juicio estético no se encuentra determinado por contingencias empíricas ni condiciones privadas particulares a cada

² Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Losada, 2005. p.10.

³ Kant llama *gusto* a la facultad de una percepción estética, es decir, fundada en la sensibilidad del sujeto.

individuo, parecería perfectamente asequible pensar que en otros sujetos dotados de las mismas facultades innatas se emitiera el mismo juicio. Y si además se fuera conciente de que los juicios estéticos responden, en todo individuo, a esta mecánica “desinteresada”, seguramente, como lo advierte Kant, se pretendería para estos juicios necesidad y, por ende, universalidad. Es esto lo que señala el filósofo que sucede cuando se hace referencia a lo bello, lo cual se deriva de pensar a la belleza como cualidad objetiva. No por ser determinada por el objeto, sino justamente todo lo contrario. Desde una motivación exclusivamente subjetiva, se pretende al resultado del juicio estético válido universalmente. Con ello, Kant libera en gran medida el camino para la suposición de un principio regulativo a priori, por él llamado *sensus communis*, el cual, a partir del sentimiento de agrado o desagrado, establecerá lo que debe gustar o disgustar en todos los individuos, generando un tipo de validez ejemplar y necesaria.

Dos elementos asociados permiten explicar el funcionamiento de este fenómeno. La primera condición para emitir un juicio es la *imaginación*. Puesto que la capacidad de juzgar es ajena a todo interés, el juicio se emite en función de la representación sin dependencia necesaria a la existencia del objeto. Desde esta perspectiva, será la imaginación la encargada de proveer la representación que afectará y motivará la facultad del juicio estético, con arreglo al sujeto y a su sentimiento de agrado o desagrado. Esto es lo que, en definitiva, explica la tajante división entre el juicio de gusto y el juicio de conocimiento: “[...] el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, un juicio lógico, sino estético, o sea un juicio cuyo motivo determinante sólo puede ser subjetivo”⁴.

Este alejamiento del objeto y la consecuente importancia de la representación provista por la imaginación, distancia al sujeto de la percepción sensible a la hora de emitir un juicio estético. De manera que si el objeto de juicio estético es en realidad re-presentación, se elimina toda posibilidad de afectación directa y, en consecuencia, es susceptible de la operación de *reflexión*. Esta distancia frente al objeto se transforma en la segunda condición para un tipo de juicio que Kant denomina *reflexionante*⁵, lo cual trae aparejado imparcialidad y, por ende, universalidad.

En suma, la noción de un juicio subjetivo que, a la vez, suponga una pretensión de validez universal, parece explicar cierta disposición que se hizo visible fundamentalmente

⁴ Kant, Immanuel. *ob. cit.* §1, p. 46.

⁵ A diferencia del juicio *determinante*, donde lo particular se subsume a lo universal, el juicio *reflexionante* es aquel en el que la falta de una regla universal obliga a juzgar desde el propio hecho particular y aquellos elementos contextuales que lo completan. En consecuencia, esta especial facultad se desarrolla desde la reflexión que el objeto inusual representado suscita y sin una normativa a priori, con lo cual se deriva la regla universal, reduciéndose a un concepto que fundamente el juicio.

a partir del siglo XX. La contemplación y apreciación de obras de todo tipo parece, en la actualidad, no requerir intereses extra-artísticos y, sin embargo, el resultado de los juicios suele buscar unanimidad. Esta idea de placer desinteresado y simultáneamente universal se explica, según Kant, en que lo bello obedece a una finalidad sin fin. Pues el resultado del juicio, aún siendo subjetivo, no pretende ser arbitrario. En virtud de su forma, el individuo tiene la impresión de un juicio con cierta finalidad, aun cuando el fin del sentimiento producido no pueda ir más allá de un placer desinteresado.

Consideraciones finales

Las dificultades para las teorías contemporáneas del arte, entonces, parecen derivar de la reducción de lo estético a un juicio de gusto enteramente subjetivo que al mismo tiempo sea pretendido válido para todos. Por un lado, si la única determinación del juicio de gusto está dada por la representación subjetiva con independencia de la existencia del objeto, difícilmente pueda atenderse a las características físicas de la obra. La indiferencia respecto a la existencia del objeto supone que cualquier cosa puede constituirse en arte y, por ende, su representación ser susceptible de valoración estética. Este parece ser el principal motivo por el cual definir la obra de arte a partir de ciertos rasgos inherentes al objeto resulta imposible.

Pero a la vez, la pretensión de reconocer cierta unanimidad en el resultado de este juicio estimula la búsqueda de cierta definición y fundamentación que evite una arbitrariedad absoluta en la configuración de la obra de arte. Es por ello que las teorías del arte contemporáneas han procurado fundamentar el fenómeno artístico y obtener una definición del arte que dé legitimidad a la disciplina. A este respecto, la filosofía del arte contemporánea ofrece un escenario plagado de intentos teóricos por definir un espacio propio de lo artístico desafectado de las propiedades físicas de las obras en cuestión.

En esta tradición se hallan inscriptas la Teoría Institucional del arte desarrollada por G. Dickie⁶, la noción de *artworld* (mundo del arte) dantiana⁷, los distintos enfoques narrativistas (J. Levinson y N. Carroll)⁸, como así la sugerente modificación en la pregunta por la naturaleza de lo artístico planteada por N. Goodman a propósito de

⁶ G. Dickie, "El Círculo del Arte", Buenos Aires, Paidós, 1ra. Edición, 2005.

⁷ A. Danto, *The Artworld*, *The Journal of Philosophy*, 61, (1964), pp. 571-584.

⁸ J. Levinson, *Defining Art Historically*, en: Lamarque, P. & Stein Haugom Olsen (Ed.), *Aesthetics and the Philosophy of Art, The Analytic Tradition*, Massachusetts, Blackwell Publishing Ltd., 2004, pp. 35-46; y N. Carroll, *Philosophy of Art, a contemporary introduction*, USA, Routledge, 1999.

“¿cuándo hay arte?”⁹. La común insistencia en estos tratamientos teóricos busca dar cuenta del escollo sobre el que se asienta la definición de la obra de arte una vez desvinculada de los soportes físicos e inserta en toda una estructura situacional que legitima y promueve dicho ejercicio.

La aparente tensión entre la libertad obtenida por el arte respecto de fines particulares y la necesidad de definición supone, pues, una pluralidad y disparidad de intentos teóricos por ofrecer la explicación que más se ajuste al acontecer de este dominio. Como se hiciera mención, tal desarrollo es sugerido en una primera instancia por Kant desde la independencia del juicio estético respecto de la existencia del objeto y la subsecuente autonomía del arte. De tal modo, la revisión de la tercera crítica kantiana supone una referencia ineludible para cualquier aproximación que pretenda abordar la dificultad de definición de lo artístico de cara a sus desarrollos más actuales.

Bibliografía

- N. Carroll, *Philosophy of Art, a contemporary introduction*, USA, Routledge, 1999.
A. Danto, *The Artworld*, *The Journal of Philosophy*, 61, (1964), pp. 571-584.
G. Dickie, “El Círculo del Arte”, Buenos Aires, Paidós, 1ra. Edición, 2005.
N. Goodman, *Maneras de Hacer Mundos*, Madrid, Visor, 1990, cap. IV.
I. Kant, *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 2005.
Lamarque, P. & Stein Haugom Olsen (Ed.) *Aesthetics and the Philosophy of Art, The Analytic Tradition*, Massachusetts, Blackwell Publishing Ltd., 2004.
Liessmann, K. *Filosofía del arte modern*, Barcelona, Herder, 2006.
Valeriano Bozal (Ed.), *Historia de las Ideas Estéticas y de las Teorías Artísticas Contemporáneas*, Vol. I y II, Madrid, Visor Dis. S.A., 1996.

⁹ N. Goodman, *Maneras de Hacer Mundos*, Madrid, Visor, 1990, cap. IV.

Introducción

El proyecto moderno que se inicia en el renacimiento y se confirma más tarde en el pensar de la mano de Bacon y Descartes, introduce cambios significativos en el ámbito del conocimiento filosófico y científico. En efecto, junto al deseo de transformar la naturaleza y el mundo, crece la necesidad de desligarse de las ideas medievales, buscando para la razón instrumental el hasta entonces, incommovible, lugar de la razón contemplativa.

El fin, el *telos* y el logos que señorean en las páginas que preceden a esta filosofía, se diluyen frente a la operatividad de los procesos que se exhiben garantes de todos los conocimientos que pueden ser entendidos en lenguaje binario y legitimados por el método matemático. De este modo, el hombre se coloca en el centro del proceso de reflexión, es el que asume la iniciativa de cultivar el saber en todas sus ramas, depositando toda la confianza en la razón con prescindencia de la fe. El sujeto moderno, reducido a pensamiento o a razón pura es, en adelante, el ser autónomo que se coloca frente al objeto y divide y separa razón y sensibilidad, naturaleza y libertad.

Este proceso emancipador, pletórico de progreso por doquier, acompañado por una esperanza infinita en los alcances de la ciencia y de las tecnologías, se instala en el ámbito de la filosofía y del conocimiento científico como una nueva forma de entender el mundo, es el lugar desde dónde se propicia en adelante, el interés por lo humano, con prescindencia de lo divino. Y, en la medida en que este mismo interés, abre la escisión entre el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento del orden sobrenatural, confirma la iniciativa del pensamiento moderno, que de aquí en más, significa la confianza en la capacidad de la razón para ejercer su poder transformador sobre la naturaleza.

Finalmente, este proceso en el que el hombre se unidimensionaliza y los grandes cambios traen a la par del progreso la reducción del universo al estado de objeto, entra en crisis, no sin antes, provocar el los pensadores de los últimos tres siglos, la necesidad de ver en él un constante referente. Por tal razón, se puede acotar que ontológicamente la modernidad resiste la categoría de tiempo pretérito, pues la presencia de su proyecto, acabado o no, se instala cómodamente en la contemporaneidad, sea para continuarse o para dar lugar a su propia clausura.

Primera parte

Desde lo señalado, nos permitimos afirmar que: existe una cierta filiación teórica entre Unamuno y la modernidad. El autor de “*Del sentimiento trágico de la vida*”, aborda el problema existencial del hombre concreto, del hombre *que desea ser para siempre sin interrupción*, del yo que es cada hombre consciente de su finitud, sobre una trama de caracteres que comportan el escenario de la filosofía moderna, y donde el pensar, a partir del fin de la ilustración y hasta nuestros días, no deja de mostrarse exigido de encontrar respecto de sí, sea para afianzar su identidad o para hallar los avales que le permitan desvincularse, constantes referencias en la filosofía que le antecede.

Al interior de *Del sentimiento trágico de la vida* las recurrencias del autor a la modernidad son significativas. Unamuno contextualiza la modernidad, trae a sus páginas a Descartes, Kant, a Spinoza, Fichte y otros. Todos sustentan el marco teórico interpretativo que soporta la necesidad de abordar el problema existencial del hombre concreto, del hombre anhelante de preservarse eternamente más allá de la razón, del hombre que encarna su propio deseo de unir lo finito y lo infinito, aunque ésta, la razón, se empeñe en sostener la imposibilidad de fundar una esperanza transmundana.

En esta búsqueda no hay lugar para planteos abstractos descarnados de la vida de cada hombre individual, para planteos lógicos que sólo alimenten la razón desde donde proceden. En realidad, cuando se trata de dar una respuesta al anhelo de eternidad, no hay lugar para ideales insuficientes frente a la conciencia de la muerte. Sólo hay lugar para el hombre concreto, no para aquel al que “llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el homo sapiens de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tienen sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.¹

El conocimiento racional meramente, no está a favor de la vida. La razón colma nuestro deseo de saber y conocer científico, no así nuestros sentimientos, nuestras necesidades afectivas, el deseo de no morir. El que vive es el hombre, no un “no hombre”, es el hombre concreto, el que sufre y siente, no un concepto, no una idea de hombre. La razón y la ciencia no pueden dar sustento al sentimiento más genuino del hombre individual, del cada uno que somos, no puede dar cabida al deseo de ser eternamente, al contrario, este tal deseo es contradicho por la ciencia. En todas sus obras el pensador español se aleja de cualquier pretensión de hacer de la verdad racional fundamento de

¹ STV. p.7

vida. Por lo contrario, conduce su meditar sobre el existir, sobre la vida, y el anhelo de eternidad, a través del “eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica.”²

Refiriéndose a la razón que permite controlar y dominar, determinar causas y efectos, -dice Unamuno- es una fuerza analítica, esto es disolvente...³, hace patente frente a cualquier deseo irrefrenable de inmortalidad, el fin de la vida humana. Sin embargo, aunque la lógica no admita fundar conocimiento racional sobre el deseo individual de vivir para siempre, es capaz de reconocer su propia incapacidad. La vida es sentimiento trágico, deseo de vivir sin límite y conciencia de que vamos a morir. Y esto sí, es molestia para la razón, sobre todo porque no puede resolver la aporía de la existencia humana. “Porque vivir es una cosa y conocer otra, - dice el pensador vasco – y como veremos, hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida⁴.

El tema central de la filosofía de Miguel de Unamuno es el hombre, más propiamente el Yo que es cada uno, la preocupación en él está aferrada al eje antropocéntrico de la modernidad, sin embargo su “yo” no es un sujeto carente de contenido, es un sujeto lleno de atributos, es un sujeto que vive y se duele de su finitud, es un sujeto individual que siente y sabe que siente, que muere y sabe de su muerte irremediable. No es el sujeto del “yo pienso.”

Segunda parte

Refiriéndose a Descartes, al hombre Descartes, estima Unamuno que el ego al que llega el pensador francés es un Yo irreal. Desde esta mirada, podemos observar que la pura evidencia del yo a la que arriba Descartes luego de dudar de todo, resulta ser una res cogitans, una sustancia pensante, una sustancia que existe al margen de toda experiencia sensible. El yo cartesiano se configura por el pensamiento, no es el hombre de carne y huesos, no siente, no come, no muere, piensa y porque piensa existe. En este contexto de absoluta racionalidad, en este locus donde lo vital a desaparecido de la reflexión, la pregunta por la “existencia concreta”, se vuelve problemática.

Dice Unamuno reflexionando respecto de la filosofía de Descartes: “ Y llega al cogito ergo sum, que ya San Agustín preludiva; pero el ego implícito en este entimema,

² STV p.109

³ Ibídem, p.172

⁴ Ibídem, p.39

ego cogito, ergo ego sum, es un ego, un yo irreal, o sea ideal, y un sum, su existencia, algo irreal también, “pienso luego soy” no puedo querer decir sino “pienso, luego soy pensante” ese ser del *sum* que se deriva del pienso no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, más no vida. Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, porque también viven los que no piensan. Aunque ese vivir no sea un vivir verdadero...”⁵

La modernidad marca el pensamiento de Unamuno, al filósofo español le causa escozor el cogito, se pregunta, más adelante, respecto de este mismo asunto, si no pudo decir Descartes “siento, luego soy”, o “quiero, luego soy”. En efecto, estas expresiones que en apariencia parecen ser mera retórica, envuelven, sin embargo, el conflicto trágico que atraviesa todo el pensamiento de Unamuno, el conflicto entre la razón y la vida.

El conflicto entre razón y sentimiento es puesto, por Unamuno, por encima de la duda metódica, hay una duda de pasión en la base sentimental de la vida del espíritu que no puede ser sostenida por una moral provisoria, es la duda de la inmortalidad del alma, la duda de si morimos del todo cuando el pensar nos devela “no que existimos,” sino que dejaremos de existir.

En las Meditaciones, Descartes coloca al ego en el lugar que hasta entonces ha ocupado la Causa Suprema. A partir del cogito, la conciencia se constituye en fundamento ontológico, gnoseológico y epistemológico. En *Del sentimiento trágico de la vida*, “el yo” es anhelo vital de inmortalidad, es el yo íntimo de cada hombre, es el yo concreto y personal. Para Descartes las sensaciones son engañosas y de ningún modo, son objeto de certeza indubitable. Para Unamuno sentir, ser afectivo o sentimental, es antes que pensar. No puede prescindir el bilbaíno de ser un hombre real, de carne y huesos, un hombre que siente, un hombre de afectos, leemos en *Del sentimiento Trágico de la vida*:

“...La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro, sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta? ¿No se siente acaso el pensamiento, y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere? ¿No pudo decir el hombre de la estufa: <<siento, luego soy>>; o <<quiero, luego soy>>? Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse?”

⁵ STV. p. 40

En *Del sentimiento trágico de la vida*, el español acerca a sus reflexiones el pensamiento de otro filósofo de la modernidad, Immanuel Kant. Dice Navarro Cordón: que “Resuena en Unamuno la fundamental y decisiva distinción kantiana entre conocer [erkennen], y pensar [denken]”⁶, “conocer (*erkennen*) un objeto implica demostrar su posibilidad (ya sea en la experiencia por su realidad, o *a priori* por la razón) y que pensar (*denken*) sólo exige que uno no se contradiga a sí mismo, en otras palabras, que el concepto sea un pensamiento posible. Siempre se conoce aquello que el sujeto mismo constituye a través de una serie de elementos *a priori*. La cosa independientemente de tales elementos no puede ser demostrada ni por la experiencia, ni *a priori*, sólo resta la posibilidad de pensarla.”⁷ En Unamuno la distinción aparece entre conocimiento y pensar “pensamos para vivir, dice Unamuno y agrega, pero acaso fuera más acertado decir que pensamos porque vivimos, y que la forma de nuestros pensamientos responden a la de nuestra vida. En tanto que el conocimiento tiene una finalidad, se aprende “para” lograr la subsistencia. Así el conocimiento científico tiene su “para” en los demás conocimientos y, la filosofía en cambio, busca conciliar razón y sentimiento, su “para” está en nuestro destino y en nuestra actitud frente a la vida y el universo.”⁸

Por otra parte, si retomamos el tema capital que sustenta metafísicamente al hombre concreto, esto es, “el hambre de inmortalidad”, resulta necesario recordar que la inmortalidad⁹ en Kant es un postulado de la razón práctica pura, es una necesidad del ser moral finito; que no puede ser demostrada, ni tampoco puede ser refutada con la razón especulativa. Ahora bien, si abordamos el pensamiento de Unamuno, La inmortalidad es una necesidad vital. Un sentimiento de fuertes que sobrepuja al ansia de perpetuidad. Si “el hombre Unamuno” no es todo y por siempre es como si no lo fuera, necesita de la inmortalidad con su mismo cuerpo y alma. La inmortalidad, el deseo de perpetuarse es esperanza,

Mientras para Kant, según lo expuesto, la inmortalidad es una exigencia de la razón práctica, para Unamuno es una demanda del sentimiento. Pero hay también una

⁶ Navarro Cordón Juan Manuel, *Experiencia y Sapiencia*, p.34

⁷ Barelli, María Cecilia, *Cuadernos de Sur*, Filosofía N° 31; 32 *La Crítica nietzscheana Kant*

⁸ Confer. STV, p 20

⁹ “Para ampliar prácticamente un conocimiento puro, debe darse a priori un propósito, es decir, un fin como objetivo (de la voluntad) que, independientemente de todos los principios teológicos se representa como prácticamente necesario por un imperativo (categórico) que determine a la voluntad; este fin es en este caso el bien supremo. Pero no es posible sin presuponer tres conceptos teóricos (para los cuales no cabe hallar una intuición correspondiente, y, por consiguiente, una realidad objetiva por la vía teórica, porque son meramente conceptos de la razón pura), a saber: la libertad, inmortalidad y Dios.” *Crítica de la Razón Práctica*, traducción de Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1993. 142-143

interesante aproximación entre Kant y Unamuno, y está en el vínculo religión-moral, “el Dios personal y consciente del monoteísmo cristiano, no es sino el productor, y sobre todo el garantizador de nuestra inmortalidad...”¹⁰ Cuando el hombre siente la necesidad de sobrevivir más allá de la muerte, pone a Dios como consuelo. En *La Crítica de la Razón Práctica* la existencia de Dios se plantea como un postulado que otorga posibilidad a la ley moral, es decir es un presupuesto necesario de la posibilidad del bien supremo, que no sería posible, si Dios no existe.¹¹

Conclusión

Arribamos así a una escueta conclusión. No es posible ignorar en el *Del sentimiento trágico de la vida* los rasgos del pensamiento moderno que subyacen unas veces señalando horizontes, otras abriendo la posibilidad de crítica.

El pensamiento de Unamuno luce amalgamado con la filosofía que le precede. En su obra, son evidentes esos hilos que unen la filosofía a la filosofía, en esa extraña conjunción de tiempos pasados, presentes y porvenir que conciernen a la historicidad del pensamiento, es decir al carácter histórico fuerte de la filosofía misma.

En el pensador español que desaparece en la primera mitad del siglo XX, hay un intento de asumir y responder a la problemática del entendimiento en su carácter de pura intelección vacía y abstracta, desde la perspectiva de un pensar propio. Lo hará reclamando el sentido de lo concreto como unidad efectiva de ser, de ser “esto”, o más bien “este hombre”: el existente con las necesidades y preocupaciones que lo inquietan, y que trascienden la mera cotidianidad en pos del sentido de la vida y de la incertidumbre que lo aborda, cuando se interroga respecto de qué ha de ser de su conciencia después de la muerte. Es esta una mirada crítica respecto del pensar que se asume como mero instrumento, despojándose a sí mismo de su propia condición. Esto es, una mirada hacia el pensar inmanente ligado al modelo iluminista - racionalista que se empeña en negar lo

¹⁰ STV. p. 90

¹¹ Leemos en *La Crítica de la Razón Práctica*: Por lo tanto, el bien supremo sólo es posible en el mundo si se acepta una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad conforme a la intención moral. Ahora bien, un ente capaz de actos según la representación de leyes, es una inteligencia (ente racional), y la causalidad de tal ente esta representación de las leyes, una voluntad. Por consiguiente, la causa de la naturaleza, si ha de suponerse para el bien supremo, es un ente que mediante entendimiento y voluntad es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, Dios. En consecuencia, el postulado de la posibilidad del bien derivado supremo (del mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien primitivo supremo, o sea de la existencia de Dios. Y como nuestro deber era promover el bien supremo, era no sólo facultad, sino también necesidad enlazada con el deber como requerimiento, la posibilidad de suponer este bien supremo; lo cual, como sólo se da bajo la condición de la existencia de Dios, une su suposición inseparablemente con el deber, o sea que es moralmente necesario suponer la existencia de Dios.

trans-natural, aunque, ante la muerte, como clausura total de la conciencia, no le quede otra alternativa que dar un “salto inmortal”.

Un salto como el de Descartes hacia el buen sentido, según Unamuno, el pensador francés se salva, entre otras cosas, porque al reconocer el buen sentido como lo mejor repartido en el mundo, se permite también ser hombre, enamorarse de la poesía, complacerse de las matemáticas, y ganar el cielo... o el salto de Kant, del hombre Kant que siente la moral como base de su escatología y por ello da el salto de la Crítica de la razón pura a la crítica de la razón práctica.

Finalmente, por si queda dudas de esta presencia de la modernidad en el Del sentimiento trágico de la vida, retomo las palabras del autor cuando dice:

“Se podrá también decir, y con justicia, que mucho de lo que voy a exponer es repetición de ideas, cien veces expuestas antes y otras cien refutadas; pero cuando una idea vuelve a repetirse, es que, en rigor, no fue de veras refutada. No pretendo la novedad de las más de estas fantasías, como no pretendo tampoco, ¡claro está!, el que no hayan resonado antes que la mía voces dando al viento las mismas quejas, saliendo de otra boca, sólo quiere decir que el dolor persiste.”¹²

¿Será que esta presencia constante de la modernidad en las páginas de Del sentimiento trágico de la vida es dolor persistente en Unamuno?

¹² STV.p.126

I. Introducción

La presente comunicación pretende describir dos posturas filosófico-pedagógicas que tienen en común un modelo ideal de hombre acorde a los mandatos de la naturaleza. Este modelo se presenta como opuesto radicalmente a otro, derivado de la cultura, y cuyo rasgo esencial hace del hombre un ser miserable y artificial. Se señalarán dos momentos de la historia del pensamiento occidental: (I) la reacción de los cínicos, en particular la de Diógenes de Sinope, ante los grandes sistemas de la antigüedad; (II) el combate de Jacques J. Rousseau, uno de los primeros críticos de este vasto movimiento moderno que se ha denominado *Ilustración*, contra la forma expositiva que en Francia ha sido más afín a las doctrinas iluministas: *la Enciclopedia*. Por último se analizará la crítica que el filósofo español José Ortega y Gasset realiza durante el siglo XX a tales filosofías y pedagogías naturalistas.

II. Diógenes y la marginalidad radical

Contextos históricos de grandes cambios culturales y políticos suelen presentar, en el interior de las sociedades, resistencias y actitudes conservadoras que pretenden restablecer algún orden preexistente. Como se puede observar a lo largo de la historia, todo cambio cultural o político *per se* no significa un cambio para mejor y por esto no es extraño que en circunstancias de crisis emerjan pensamientos nostálgicos con intenciones de “retornar a las fuentes”, “volver a la naturaleza” o que se presentan con una desesperanza inspirada en aquel famoso verso de Manrique que sentencia: “*Cualquier tiempo pasado fue mejor*”.

En el siglo IV a.C., durante los años que siguieron a Filipo y Alejandro, las *polis* griegas entraron en crisis. La actividad filosófica de Atenas se concentraba en cuatro escuelas: La Academia, El Liceo, La Stoa y El jardín. Las tres escuelas primeras, vinculadas a la tradición socrática, poseían una estructura escolar y tenían como objetivo la formación de ciudadanos que a su vez fueran también filósofos. Frente a estas surgió una nueva escuela, radical y enemiga: el cinismo, que sólo puede ser considerada tal si tenemos en cuenta que tuvo maestros y discípulos pero que nunca impartió una enseñanza formal sino que la propia vida de los maestros implicó ya toda una doctrina. Los cínicos se

caracterizaban por su actitud vital ejemplificada en tres o cuatro figuras (Gual, 2002, pág. 11), entre las cuales, quizás Diógenes de Sinope (400-323) fue la más destacada.

Los cínicos rechazaban todo aquello que los hombres consideraban esencial para una vida en sociedad: la limpieza, la compostura y la cortesía. Practicaban una falta de pudor deliberada masturbándose o teniendo relaciones sexuales en público, despreciaban el lujo y el dinero y sólo se preocupaban por vivir al día. Para estos el estado de naturaleza es superior a las convenciones de la civilización, y consideran a estas artificiales y lujosas, a la vez que debilitan el cuerpo y el espíritu. El cínico tiene una desconfianza radical en la cultura a la vez que asume una fe y confianza en la naturaleza humana afín a la naturaleza animal.

Diógenes de Sinope encuentra en la *parresia* (libertad de palabra) un método para denunciar los falsos ídolos y las artificiales convenciones de la sociedad. Rechazaba la pasión amorosa -el *eros* arrebatador- por creerla capaz de esclavizar al hombre y de derrotar a su razón. Asume como modelo de conducta el del comportamiento de los animales: señala la vida del perro como un ejemplo de vida despreocupada y observa en los simples movimientos de un ratón una reafirmación de su manera de vivir (Laercio, 2002, pág. 103).

El intelectualismo de la filosofía establecida fue el enemigo de Diógenes y, por ello, a diferencia de la Academia platónica que exigía el conocimiento en geometría para su acceso, el cínico excluyó de su *paideia* a los saberes científicos y especulativos por considerarlos inútiles e innecesarios.

III. Rousseau y la urbanidad sonriente

Casi veinte siglos después de los cínicos, J. J. Rousseau (1712-1778) vivía en una escondida casa en un campo de Francia junto a su protectora y amante, la señora Warrens. Aquellos años fueron tiempos de dicha y de paz campestre que lograron influir fuertemente en el pensamiento del filósofo. Al separarse de ella, en 1741, Rousseau se marcha a los salones de París donde conoce la frivolidad, la superficialidad y la perversión moral de aquellos hombres cultos que pronto comenzaría a combatir. En esos momentos, recordaba lo feliz que había sido su vida en el campo y lo infeliz que era su vida ahora cuando frecuentaba los eruditos salones de París. El proceso contra el cual Rousseau reacciona es la *Ilustración*, aquella misma que prometía el paraíso tan pronto la ciencia y el progreso penetraran en todos los rincones del mundo.

A lo largo de su novedosa obra, *Emilio o la educación* (1762), Rousseau elabora una propuesta pedagógica naturalista que tiene como protagonista a un personaje ficticio:

Emilio, un niño que debe ser educado para llegar a ser un “hombre de la naturaleza”. Rousseau vislumbra este hombre ideal en los hombres que viven en el campo, por ser este lugar, el más cercano a la vida natural. En esta obra, el autor coloca en el centro de la pedagogía la importancia por el mantenimiento de la espontaneidad natural del niño, que implica el impedirle cualquier expansión de su imaginación y deseos más allá de sus necesidades. Así entonces, para Rousseau, la esclavización al reino de la necesidad es la condición para lograr la libertad (Rousseau, 1966, pág. 583). Todo aquello que para el niño sea superfluo y no represente ninguna utilidad deberá ser descartado: la lectura, los conocimientos especulativos como las matemáticas y la moral, los zapatos, la medicina y la vacunación, el lujo, los juegos, los pañales y las fajas que restringen el libre movimiento.

Rousseau considera que no hay pasiones buenas ni malas, sino que toda pasión es buena si el hombre la puede dominar y mala si lo esclaviza. A lo largo de la educación de Emilio, Rousseau va haciendo gala de su pedagogía negativa: dejar que el niño actúe libremente sin que el tutor interfiera excepto en los casos en que se deba reprimir el exceso de imaginación y de deseos. Además, todo esto se deberá llevar a cabo sin que el niño lo note como una actitud que se impone violentamente, sino como algo que él mismo ha elegido.

Cuando el niño entra en la edad de la razón, Rousseau lo preservará de la opinión de los hombres y cuando se haga sensible su corazón y aparezcan las primeras inclinaciones lo preservará del imperio de las pasiones (Rousseau, 1966, pág. 545).

IV. Dos filósofos, ¿una misma propuesta?

El antiguo Diógenes no busca la inocencia, compostura, pulcritud y felicidad que busca el “hombre de la naturaleza” rousseauiano, sino que el suyo se presenta crítico, abandonado, marginal, descortés y anárquico. Si bien Rousseau presenta a Emilio con una sonriente urbanidad que no tiene el cínico, muchos son los caracteres que comparten el “hombre de la naturaleza” de Rousseau y la actitud natural llevada a cabo por Diógenes.

Ambos presentan como ideal de vida a un “hombre natural” que comparte fundamentalmente su aversión por las convenciones sociales y por las miserias que éstas causan. Uno y otro desprecian el dinero, el lujo y las comodidades que la cultura les ofrece para vivir. Diógenes se siente aventajado en sencillez cuando ve a un niño beber agua con sus propias manos y por lo cual decide arrojar su copa y su plato (Laercio, 2002, pág. 109). Rousseau recomienda no dormir en colchones de plumas por ser dañinos para los riñones (Rousseau, 1966, pág. 154), ni usar zapatos para no acostumbrar al pie a la comodidad

(Rousseau, 1966, pág. 166). Ambos coinciden en considerar a los hechos mucho más importante que los conocimientos especulativos. Diógenes se levanta y se echa andar cuando algún discípulo de Zenón de Elea afirma que el movimiento no existe (Laercio, 2002, pág. 110), Rousseau recupera esta anécdota en el *Emilio* y afirma que la experiencia precede las lecciones y que sus principios se fundan menos en razones que en hechos (Rousseau, 1966, pág. 129). Los dos filósofos señalan como esclavizador al *eros* arrebatador que derrota a la razón. Diógenes opone el razonamiento a la pasión y afirma que el hombre débil es el que es esclavo de la pasión (Laercio, 2002, pág. 123). Rousseau sostiene que todas las pasiones son buenas para quien las domina y todas malas para el que se sujeta a ellas (Rousseau, 1966, pág. 548). Comparten, también, la idea de que el modo de vida animal es el modo de vida natural, un modelo de conducta preocupado en el interés inmediato, la vida al día y sin preocupaciones por el futuro. Diógenes observa esto en las vidas despreocupadas de los perros y en un ratón que come migajas en la oscuridad (Laercio, 2002, pág. 103). Rousseau advierte las ventajas de la vida animal por estar menos sujeta a las dolencias que la vida de los hombres (Rousseau, 1966, pág. 61). Así también, ambos filósofos, preparan sus cuerpos para formar un espíritu fuerte que pueda afrontar una vida rústica y acostumbrada a todos los rigores: Diógenes, durante el verano, se echa a rodar sobre la arena caliente y, durante el invierno, abraza a las estatuas heladas (Laercio, 2002, pág. 104); Rousseau, a su turno, recomienda vivir tanto en los hielos de Islandia como en la abrasada roca de Malta (Rousseau, 1966, pág. 44).

Diógenes rompe de manera radical su vínculo con la sociedad al buscar, en la marginalidad, la vida solitaria y autárquica. Rousseau no excluye cierta urbanidad sonriente al pretender formar a un hombre lo más cercano a la naturaleza con el fin de que pueda vivir con los otros hombres en sociedad.

V. Ortega y la crítica a la educación naturalista

Durante el siglo XX no han sido infrecuentes las tendencias e ideologías, que de cara a las crisis políticas, culturales y económicas, han propuesto y reclamado una “vuelta a la naturaleza”. En 1930, el filósofo José Ortega y Gasset escribía, en una de sus obras más importantes, que el ascenso de las masas en las sociedades occidentales estaba caracterizado por dos aspectos: la libre expansión de los deseos vitales y el rechazo hacia todo lo pretérito que habría permitido la existencia sin esfuerzo (Ortega y Gasset J. , 1983, pág. 74). Ortega identificaba la actitud del hombre-masa contemporáneo con aquella que en la civilización mediterránea tenían los filósofos cínicos. Diógenes de Sinope era el nihilista del helenismo, jamás creó, ni hizo nada, su papel era intentar boicotear y

deshacer todo cuanto la civilización había creado. Diógenes vive de negar la civilización y por lo mismo está convencido que no le faltará. Finalmente Ortega pregunta: “¿*Qué haría el cínico en un pueblo salvaje donde todos, naturalmente y en serio, hacen lo que él, en farsa, considera como su papel personal?*” (Ortega y Gasset J. , 1983, pág. 110)

Posiblemente Diógenes, y su actividad de boicot a la cultura, ha tenido su representante moderno más destacado en la figura de Rousseau. Ortega señala que cuando Rousseau postula la vuelta del hombre a la Naturaleza proclama también la ruptura con la civilización, es decir, con lo específicamente humano, haciendo que la bestia se encuentre más cerca de Dios que el hombre mismo (Ortega y Gasset J. , 1911, pág. 56).

El filósofo español afirma que la enseñanza elemental debe asegurar y fomentar la vitalidad primaria, como son, las funciones espontáneas de la psique (el coraje, la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí mismo y en el mundo, la imaginación y la memoria). El valor de la vida primitiva es ser fuente inagotable de la organización cultural y civil. La perversión que ha cometido Rousseau, explica Ortega, es tomar a esta vida primitiva como tipo ideal de organización, sujetando a Emilio al estado de necesidad e impidiendo la expansión de sus deseos e imaginación.

Por esto mismo, Ortega no acepta que su pedagogía espontánea esté próxima a la pedagogía del Emilio ya que la primera educación, para Rousseau, debe ser puramente negativa, es decir: no hacer nada y no dejar hacer nada. En cambio, para Ortega, la educación tiene que ser positiva por ser ella misma la herramienta con la cual es preciso intervenir en la vida espontánea o primitiva. Así pues, lejos de abandonar al niño a su libre desarrollo, se debe potenciar esa naturaleza por medio de artificios, es decir, por medio de la educación. Ortega advierte que “*La educación negativa es el artificio que se ignora a sí mismo, es una hipocresía y una ingenuidad. La educación no podrá ser nunca una ficción de naturalidad. Cuanto menos se reconozca como una intervención reflexiva e innatural, cuanto más pretenda imitar a la naturaleza, más se aleja de ella haciendo más complicada, sutil y refinada la farsa.*” (Ortega y Gasset J. , 1920, pág. 283)

A diferencia de la pedagogía del Emilio, que poda los deseos y la imaginación del niño, la pedagogía de Ortega aspira a aumentar los deseos, las necesidades y la imaginación de éste, y propone como herramienta educativa la lectura de mitos e historias de héroes como Hércules y Ulises, por ser fuentes de un inagotable entusiasmo, sentimiento y afán de vivir (Ortega y Gasset J. , 1920, pág. 294).

VI. Conclusiones

Ahora bien, ¿se puede afirmar que tanto la propuesta de Diógenes como la de Rousseau tienen como fin la “vuelta a la naturaleza”? Bien se podrían distinguir sus proyectos en este punto. Mientras Diógenes pretende más coherentemente un retorno a la simplicidad de la vida conforme a la naturaleza, Rousseau, a través de su pedagogía, no aspira a volver al estado del hombre salvaje sino que su interés está en la formación de un “hombre de la naturaleza” que pueda vivir con los hombres en la sociedad. Aun pensando en la ruptura radical con la cultura, planteada por la actitud de Diógenes, es difícil considerar que tal ruptura sea total y absoluta. Diógenes vive de limosnas que exige a sus amigos, los cuales producen dinero dentro de las criticadas convenciones sociales. Además, y como plantea C. G. Gual, mientras que el cínico postula cierta ignorancia, su crítica requiere un apoyo cultural: Diógenes parodia versos homéricos y sentencias trágicas (Gual, 2002, pág. 83). Algo similar podría reprochársele a Rousseau, que procura mantener al niño en la ignorancia hasta los veinte años, cuando Emilio cita fragmentos de la *Odisea* de Homero ni bien conoce a Sofía.

En una perspectiva histórica se podrían señalar algunas semejanzas en la lucha encarnada por cada filósofo. La actitud vital ejemplificada de Diógenes surge frente a la hegemonía de una filosofía griega establecida. La pedagogía del Emilio de Rousseau se presenta como alternativa a la altanería del Enciclopedismo del siglo XVIII.

Las anteriores reflexiones inspiran una nueva pregunta, ¿qué puede decirnos hoy la pedagogía del Emilio? En tanto la atención de la educación esté puesta en los intereses de los alumnos, de manera que esto sea una guía que permee la enseñanza establecida, considero que su legado es positivo. En tanto inspira pedagogías críticas que combaten el entusiasmo, la creatividad y la imaginación, haciendo alarde de la militancia orgullosa de “ser ignorante” y considerando al hombre como una obra acabada y concluida que ve en la educación un ataque a la intimidad, advierto en la pedagogía del Emilio, un legado nefasto.

VII. Bibliografía

- Fischl, J. (1968). *Manual de historia de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Gual, C. G. (2002). *La secta del perro* (Primera ed.). Madrid, España: Alianza.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Laercio, D. (2002). *Vidas de filósofos cínicos*. (C. G. Gual, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Onfray, M. (2002). *Cinismos* (Primera ed.). (A. Bixio, Trad.) Lanus, Argentina: PAIDÓS.
- Ortega y Gasset, J. (1911). El espectador I. Tres cuadros del vino. En J. Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo II. El espectador (1916-1934)* (Sexta ed.). Madrid, España: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1920). El espectador III. El «Quijote» en la escuela. En J. Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo II. El espectador (1921)* (Sexta ed.). Madrid, España: Revista Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*. Argentina: Orbis S.A.

Rousseau, J. J. (1966). Emilio o la educación. En J. J. Rousseau, *Obras selectas de Juan Jacobo Rousseau* (J. Marchena, Trad., Tercera ed.). Buenos Aires, Argentina: El Ateneo.

Ruggiero, G. d. (1948). *Sumario de historia de la filosofía*. Buenos Aires: Claridad.

Matías Oroño (UBA/ CONICET):
El vínculo entre ética y estética en la “Analítica de lo sublime”

Intentaré explorar la compleja relación existente entre los ámbitos de la ética y la estética que se desprende del análisis de lo sublime tal como es presentado por Kant en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (KU)¹.

En la tercera crítica lo sublime es definido como un tipo de enjuiciamiento estético en el cual experimentamos simultáneamente placer y displacer. Kant divide su análisis de lo sublime en dos partes: por un lado, lo sublime matemático es ocasionado por objetos que se destacan por su gran magnitud, ejemplos de ello pueden ser: el cielo estrellado, la inmensidad de la vía láctea, las pirámides de Egipto o la catedral de San Pedro en Roma. Por otro lado, lo sublime dinámico es ocasionado por el poderío de la naturaleza que se manifiesta, por ejemplo, en la contemplación del océano enfurecido, los volcanes, los huracanes o las altas cataratas de un río. En ambos casos, el sujeto se percata de la insignificancia y pequeñez del mundo sensible y de su propia existencia fenoménica en comparación con la propia destinación racional y suprasensible, la única que es capaz de generar un sentimiento placentero en el propio sujeto cuando se toma conciencia de la propia finitud y fragilidad en tanto ser fenoménico. Se trata pues de un tipo de enjuiciamiento en el cual emerge la superioridad de nuestra dimensión suprasensible al mismo tiempo que la incapacidad de la naturaleza sensible para presentar adecuadamente las ideas de nuestra razón. Ahora bien, al igual que lo bello, lo sublime se caracteriza por su pretensión de universalidad. Es decir, cuando juzgamos algo como sublime pretendemos que los demás sujetos estén de acuerdo con nuestro enjuiciamiento, caso contrario, nuestro juicio se hallaría limitado a la esfera privada. A continuación intentaré reconstruir el argumento kantiano según el cual es el vínculo con la moralidad lo que permite sacar a los juicios sobre lo sublime del plano solipsista.

Si bien existen diferencias importantes entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico, por cuestiones de extensión, sólo me ocuparé de analizar los rasgos esenciales de lo sublime en sentido dinámico a fin de subrayar el motivo por el cual las ideas morales se constituyen como una condición de posibilidad de los juicios sobre lo sublime. El § 28 de la KU se denomina “De la naturaleza como poder”. Allí Kant introduce las siguientes definiciones:

¹ Kant, Emmanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, (traducción, introducción notas e índices de Pablo Oyarzún), Caracas, Monte Avila Editores, 1992.

Poderío es una potencia que se sobrepone a grandes obstáculos. El mismo se denomina *prepotencia* cuando se sobrepone a la resistencia de aquello que ya tiene poderío. La naturaleza considerada en el juicio estético como poderío que no tiene prepotencia sobre nosotros, es sublime *dinámicamente*.

(KU, § 28, Ak. V, 260)

Nos hallamos con dos poderíos, es decir, con dos potencias que se sobreponen a grandes obstáculos. El primer poderío está representado por la naturaleza, mientras que el segundo de ellos remite al ser humano. La naturaleza es considerada como sublime en sentido dinámico cuando no se sobrepone al hombre, pues se trata de una naturaleza sin prepotencia sobre nosotros. A continuación se establece en el texto kantiano que la naturaleza debe ser representada como inspiradora de temor, como un mal ante el cual debemos esforzarnos por resistir. Así pues, la naturaleza en tanto poderío se presenta como una ocasión –y en este caso, como un obstáculo– para que tomemos conciencia de nuestro propio poderío. Ahora bien, se trata de un poderío sin prepotencia sobre nosotros, dicho en otros términos, nos enfrentamos a una potencia que no se sobrepone efectivamente a nuestro poderío. Por este motivo Kant señala que para experimentar lo sublime no debemos atemorizarnos efectivamente:

[...] uno puede considerar a un objeto como *temible*, sin atemorizarse *ante* él; a saber, cuando lo juzgamos de tal suerte que solamente *pensamos* en el caso de que quisiéramos resistirlo y en que toda resistencia *sería* entonces completamente vana. (KU, § 28, Ak. V, 260)

Lo sublime es pensado por Kant como una experiencia placentera en la cual la contemplación de la naturaleza es el punto de partida gracias al cual efectuamos una toma de conciencia de nuestras propias capacidades de resistencia. Dicho movimiento reflexivo por parte del sujeto sería imposible de llevar a cabo frente a un peligro efectivo, pues en dicho caso sentiríamos meramente terror. Ahora bien, la naturaleza como poderío nos revela dos órdenes simultáneos en nuestro propio ser: el fenoménico y el suprasensible. Por un lado, tomamos conciencia de nuestra impotencia física en tanto seres naturales, pues sabemos que como seres pertenecientes al mundo fenoménico podemos sucumbir frente al poderío natural. Por otro lado, dicha comparación entre nuestra potencia y la naturaleza nos revela la propia superioridad frente a lo meramente sensible, pues “[...] la humanidad permanece no rebajada, aunque tuviera el hombre que sucumbir a ese poder” (KU, § 28, Ak. V, 262). En última instancia, no juzgamos un objeto como sublime debido a

su carácter atemorizante, sino que efectuamos tal juicio porque la naturaleza evoca la superioridad de nuestra destinación hacia un plano suprasensible. La verdadera sublimidad se refiere pues a la superioridad de nuestra potencia espiritual. Kant señala que se trata de un principio que subyace a los enjuiciamientos más comunes aunque no siempre seamos concientes de él. Así pues:

[...] ¿qué es lo que aun al salvaje le es objeto de la mayor admiración? Un hombre que no se aterra, que no se atemoriza, que no elude, pues, el peligro, y que a la vez pone manos a la obra enérgicamente con plena deliberación. (KU, § 28, Ak. V, 262)

Sin embargo, Kant admite que nos es tan fácil atribuir a otros sujetos el acuerdo con nuestro enjuiciamiento acerca de lo sublime. Ello se debe a que es necesaria una receptividad del ánimo a las ideas éticas:

[...] sin desarrollo de ideas éticas, al hombre rústico le aparecerá como meramente aterrorizador aquello que preparados por la cultura, llamamos sublime. En las pruebas de la violencia de la naturaleza en su destrucción y en la gran medida de su poderío, ante el cual se desvanece el suyo hasta la nada, verá pura penuria, peligro y menesterosidad que circundarían al hombre que estuviera sujeto a él. (KU, § 29, Ak. V, 265)

Ahora bien, ello no significa que lo sublime sea introducido de manera convencional en el ser humano, pues tiene sus fundamentos en la naturaleza humana que puede ser atribuida a cualquier individuo y gracias a la cual hallamos cierta disposición para el sentimiento moral. Esta disposición que puede ser atribuida y exigida de cada ser humano permite otorgarles pretensión de universalidad a los juicios sobre lo sublime y de ese modo es posible sacarlos del plano solipsista de la psicología empírica. A continuación me ocuparé de señalar los rasgos esenciales del sentimiento moral tal como aparecen en la *Crítica de la razón práctica* (KpV)² a fin de indicar ulteriormente las semejanzas y diferencias entre el sentimiento de lo sublime y el sentimiento moral.

En la KpV Kant afirma que existe una ley que emana de la razón pura y se impone de suyo como una proposición sintética *a priori*, a saber:

² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, (traducción de J. Rovira Armengol), Buenos Aires, Losada, 2007.

Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal. (KpV, Ak. V, 30)

Se trata de una ley que la razón se da a sí misma a fin de determinar la voluntad con independencia de las inclinaciones particulares de cada ser humano. Por un lado, la ley moral conlleva un efecto negativo en la medida en que ocasiona dolor al reprimir nuestras inclinaciones sensibles. Por otro lado, es una ley ante la cual sentimos respeto, puesto que gracias a ella somos capaces de elevarnos por encima del determinismo causal que impera en el mundo fenoménico e instauramos la posibilidad de la libertad trascendental, es decir, hallamos un tipo de acción que no se halla determinada por motivos fenoménicos, sino tan sólo por la ley que la razón se da a sí misma. Vemos pues que la ley moral posee al mismo tiempo una influencia positiva y negativa sobre nuestro sentimiento, pues por un lado tomamos conciencia de un tipo de causalidad intelectual gracias a la cual es posible el libre arbitrio y nuestras acciones pueden adquirir un valor moral al hallarse determinadas únicamente por la ley moral. Dicha toma de conciencia es acompañada por un sentimiento moral o sentimiento de respeto, el cual puede ser pensado como “[...] un sentimiento positivo que no es de origen empírico y es conocido a priori [...]” (KpV, Ak. V, 73) Pero al mismo tiempo, dado que somos entes sensibles que poseen apetencias particulares de diverso tipo, experimentamos un sentimiento negativo de desagrado al reprimir nuestras inclinaciones sensibles.

Es fácil observar cierta analogía estructural entre el sentimiento de respeto que ocasiona la ley moral y el sentimiento de lo sublime tal como es analizado en la KU. En ambos casos experimentamos un sentimiento negativo y positivo al mismo tiempo. En el caso de lo sublime dinámico, hemos visto que se experimenta displacer al tomar conciencia de nuestra condición sensible, la cual puede ser destruida por el poderío de la naturaleza, pero al mismo tiempo experimentamos placer al tomar conciencia de nuestra destinación suprasensible, lo cual como hemos mencionado sólo es posible en la medida en que el sujeto posee cierta receptividad hacia el sentimiento moral. La pregunta que surge en este punto es la siguiente: ¿Acaso no se confunde el momento placentero del juicio acerca de lo sublime con el sentimiento de respeto que nos ocasiona la ley moral? ¿En qué sentido lo sublime debe ser distinguido de dicho sentimiento moral?

Kant mismo establece una serie de aclaraciones al respecto. Por un lado, en la KpV se señala que:

El respeto se dirige siempre a personas, nunca a cosas. Las últimas pueden despertar en nosotros inclinación y aun cariño si son animales (por ejemplo, perros, caballos, etc.), o también temor, como el mar, un volcán, un animal de presa, pero nunca respeto. (KpV, Ak. V, 76)

En el caso de lo sublime hallamos un primer momento en el cual enjuiciamos la naturaleza como poseedora de cierta sublimidad para luego descubrir al compararnos con ella que lo verdaderamente sublime es nuestra potencia espiritual o suprasensible. Dicho pasaje contemplativo por la naturaleza, no se halla presente en el sentimiento de respeto que nos ocasiona la ley moral. Por tanto, este es un primer punto que debemos tener en cuenta a fin de explicar las diferencias entre lo sublime y la moralidad propiamente dicha. Es decir, el respeto moral sólo puede ser predicado de personas, mientras que lo sublime es predicado de cosas naturales y sólo gracias a dicha predicación nos percatamos de la sublimidad que reside en nosotros mismos.

Por otro lado, en la KU hallamos una serie de afirmaciones explícitas que permiten diferenciar la experiencia de lo sublime del sentimiento moral de respeto:

Lo *absolutamente bueno*, juzgado subjetivamente según el sentimiento que él infunde (el objeto del sentimiento moral) en cuanto determinabilidad de las fuerzas del sujeto por la representación de una ley *que obliga absolutamente*, se distingue principalmente por la *modalidad* de una necesidad que reposa en conceptos a priori, y que no contiene en sí meramente la *pretensión*, sino también el *mandamiento*, de la aprobación de cada cual, y en verdad no corresponde en sí a la facultad de juzgar estética, sino a la facultad de juzgar intelectual pura; y tampoco es atribuido a la naturaleza en un juicio meramente reflexionante, sino a la libertad en uno determinante. (KU, § 29, Ak. V, 267)

En primer término vemos que la necesidad propia del sentimiento moral reposa en conceptos a priori, mientras que la necesidad propia de lo sublime no reposa en conceptos a priori sino en el uso que hacemos de la naturaleza para percatarnos de nuestra dimensión suprasensible. En segundo lugar, podemos señalar que el sentimiento moral se experimenta como un mandamiento absoluto que emerge del carácter imperativo de la ley moral, mientras que el sentimiento de lo sublime no implica ningún tipo de mandamiento sino más bien una pretensión, es decir, una mera aspiración de que los demás estén de acuerdo con nuestro enjuiciamiento. Finalmente, señala Kant en el párrafo recién

mencionado que lo sublime implica un enjuiciamiento reflexionante estético, es decir, mediante él no determinamos nada en el objeto sino que referimos ciertas representaciones al propio estado subjetivo y al correspondiente sentimiento de placer y displacer. En lugar de ello, lo absolutamente bueno involucra un juicio mediante el cual determinamos nuestra voluntad. A pesar de estas diferencias entre lo sublime y la moralidad es posible indicar un íntimo vínculo entre ambas esferas, pues Kant señala que:

[...] (el bien moral), juzgado estéticamente, tiene que ser representado no tanto como bello cuanto como sublime, de manera que despierte más el sentimiento de respeto (que desdeña los atractivos) que el del amor y la confiada proclividad; porque la naturaleza humana no concuerda con ese bien por sí misma, sino por violencia, que inflige la razón a la sensibilidad.

(KU, § 29, Ak. V, 271)

Dicho en otros términos, lo absolutamente bueno, la moralidad no debería ser juzgada como bella sino como sublime, pues tanto a través de la moralidad como de lo sublime experimentamos nuestra dimensión suprasensible por medio de un acto violento que muestra la superioridad de la razón sobre la sensibilidad. Tanto al determinar nuestra voluntad por medio de la ley moral como al enjuiciar algo como sublime, nuestros intereses sensibles se ven abatidos y humillados. La siguiente fórmula kantiana expresa este vínculo entre lo sublime y las inclinaciones naturales: “Lo bello nos prepara para amar algo, la naturaleza inclusive, sin interés; lo sublime, para reverenciarlo aun en contra de nuestro interés (sensible)” (KU, § 29, Ak. V, 267).

Finalmente, podemos señalar que a la base del análisis kantiano del sentimiento moral de respeto así como también de lo sublime subyace una concepción común acerca del ser humano. Ambos casos permiten comprender que el hombre es un complejo sensible-inteligible, sin que podamos prescindir de ninguno de estos aspectos cuando queremos reflexionar acerca de la existencia humana. La ley moral se experimenta necesariamente como obligación y con cierto displacer, dado que aún cuando somos capaces de actuar moralmente, seguimos siendo seres sensibles y debido a ello la ley moral se experimenta como un deber, es decir, con desagrado. De un modo análogo, lo sublime nos muestra que experimentamos placer estético al percatarnos de nuestra destinación suprasensible sólo si previamente tomamos conciencia de nuestra existencia como seres fenoménicos y somos capaces de amar la naturaleza aún en contra de nuestros intereses sensibles. Nos hallamos ante una unión de lo nouménico y lo fenoménico en el

ser humano que se experimenta al determinar nuestra voluntad por medio de la ley moral o bien al experimentar placer estético aun en contra de nuestra naturaleza sensible.

Verónica Meske (UNMdP):

Tragedia y lenguaje en el pensamiento político de Thomas Hobbes

La tragedia, forma artística que ha marcado decisivamente el modo de pensar de occidente, que encuentra sus dos grandes momentos de esplendor en la Atenas de Pericles y en la Inglaterra victoriana y jacobea, es poseedora de un tipo de pensamiento capaz de abordar la conflictividad de la experiencia humana, la dimensión de antagonismo siempre presente en la vida de los hombres. La característica esencial de este tipo de pensamiento sobre el conflicto se sitúa en el reconocimiento de su inevitabilidad. Por ello, creemos, resulta un instrumento sumamente útil para estudiar la política, en tanto la conflictividad se revela como su núcleo irreductible.

Frente a esta posible imbricación entre ambas creaciones del genio griego, proponemos retomar la tesis presentada por Eduardo Rinesi en "*Política y Tragedia: Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*", con el propósito de pensar el período de constitución de los dos grandes pilares del pensamiento moderno sobre la política.¹ Esta lectura de la tesis de Rinesi nos permitirá abordar la dimensión trágica del pensamiento de Hobbes, que se manifiesta en su concepción del lenguaje, y sostener la posibilidad de identificarla en la articulación presente en su obra de la figura del soberano, el lenguaje y la ley.

Desde una perspectiva secuencial, aunque sin dejar de evidenciar las rupturas y antagonismos que las separa, Rinesi aborda las obras fundacionales de Maquiavelo y Hobbes, en cuyo período de emergencia, plantea, se pone en juego aquello que hemos de entender hoy por política. Interpretando el desarrollo del pensamiento moderno sobre la política como el diálogo entre una tradición que enfatiza la importancia de la acción, inaugurada por Maquiavelo, y aquella que acentúa el rol de las instituciones en su definición, enraizada en la teoría de Hobbes; Rinesi ubica entre la aparición de una y otra a la Tragedia Shakesperiana, encontrando en ella la presencia de las mismas preocupaciones sobre las que dichas tradiciones hubieron de erigirse.

En su interpretación, extrayendo nuevas significaciones a Hamlet, sitúa en ella las "tragedias" de un tiempo en el que se han perdido las garantías del orden universal, que atraviesa el agotamiento de los sistemas que regían con anterioridad la vida social y política europea, característico de la transición a la modernidad, y que, en Inglaterra, prepara el escenario en el que se desatarán las guerras civiles y religiosas

¹ Cfr. Rinesi, Eduardo. "*Política y Tragedia: Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*". Editorial Colihue. Buenos Aires, 2011. Pág. 12.

contra las que pensará Hobbes. Situación de desajuste, de descalabro que Shakespeare logra resumir en la célebre línea de Hamlet: *"The time is out of joint"*.

Por otro lado, desde las contradicciones con las que se va entretejiendo la tragedia en Hamlet, identificadas como expresiones de este tiempo fuera de quicio, aborda las teorías de Maquiavelo y Hobbes, señalando en ellas la puesta en escena de ciertas dimensiones conflictivas irresolubles, que pueden caracterizarse, por ello, como trágicas y que se extenderán, a través de dichas obras, a las tradiciones del pensamiento político que con ellos se inician. Tragedias intrínsecas a sus pensamientos y que posibilitan la concepción de la política en términos modernos.

En primer lugar "la tragedia de los valores", aquella que Maquiavelo expresa al identificar en el sujeto de la acción política, el príncipe, una tensión irresoluble ante la necesidad de elección de dos morales mutuamente incompatibles, irreconciliables. *"Una de ellas es la moralidad sostenida sobre los valores que permiten construir una comunidad humana satisfactoria; la otra es la moralidad sostenida sobre los valores que permiten salvar la propia alma."*² Tragedia que atormenta al príncipe de Shakespeare a lo largo de toda la obra y que éste manifiesta al sostener que en su corazón había una suerte de lucha³. Lucha que puede ser entendida como el antagonismo entre una "moral de la honra", que mueve su acción a la venganza reclamada por su padre, y la imposibilidad que el protagonista advierte de cumplir con dicha orden, pues hacerlo lo haría formar parte de lo mismo que desea destruir, de la suciedad de los crímenes cometidos por su padre y su tío.⁴

En segundo lugar, también en la obra de Maquiavelo, "la tragedia de la acción", resultante del cruce entre dos de sus descubrimientos: por una parte *"...la emancipación del sujeto de la acción respecto a la fuerza absoluta, determinante e inapelable de figuras tales como la providencia divina o el destino...fundamental para la posibilidad de una idea moderna sobre la política."*⁵ Por otra, complementando a aquella, la advertencia de que *"...ni la más virtuosa de las acciones que un actor político pueda realizar tiene garantías de éxito, que el carácter contingente de las cosas del mundo puede hacer que naufraguen nuestros proyectos más sabiamente elaborados y más enérgicamente conducidos..."*⁶

Dimensión trágica de la política contra la que se levantará la interpretación de las instituciones y el orden, inaugurada por Hobbes, en su intento de conjurar la imprevisibilidad que constantemente aqueja a la organización de la vida en comunidad. Conflicto que conduce a la inacción de Hamlet, quien debe actuar en un mundo misterioso,

2 Ídem. Pág. 39.

3 Shakespeare. "Hamlet". [V.4] EDAF. Madrid. 1977. Traducción de Moratín, Leandro. Pág. 170.

4 Ibíd. Pág. 72.

5 Ibíd. Pág. 88.

6 Ibíd. Pág. 89.

que no logra comprender, gobernado por fuerzas que escapan a su entendimiento, en medio de “*los tiros penetrantes de la fortuna injusta*”⁷

Por último, un conflicto contra el que Hobbes erigirá su pensamiento y que, no obstante, ha de permanecer como intrínseco a éste: “La tragedia del lenguaje”. Esta tercera manifestación de la crisis de la cosmovisión medieval que señala Rinesi consiste en el desvanecimiento de “la profunda pertenencia del lenguaje y el mundo”, en palabras de Foucault. Por esta fisura “...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*.”⁸ La disolución de este lazo constituye la condición de posibilidad de una noción moderna de política, pues ésta presupone la existencia de significados diferentes para las palabras, el conflicto en torno a la significación de esos signos.

Este “estar fuera de quicio de las palabras”, que implica la ausencia de un criterio objetivo de identificación de su significado, se observa en Hamlet a través del recurso a la ambigüedad del sentido de los términos. Recurso que, podría afirmarse, no es simplemente estilístico, sino que constituye un elemento central del mismo argumento de la obra. Los ejemplos de estos juegos de palabras son abundantes tanto en Hamlet como en la obra de Hobbes. Señalaremos solo un ejemplo compartido por ambos. Cuando Polonio pregunta qué está leyendo, en la VII escena del Segundo acto, al príncipe Hamlet, éste le responde, jugando con el significado y la sonoridad de las palabras: “*Words, words, words*”. Apelando al mismo juego, la célebre frase de Hobbes “*Covenants without the sword are but words*”, pone de manifiesto la misma crítica a este estar fuera de quicio del mundo, que se expresa en la ausencia de un sentido único para los signos.

En esta frase Hobbes señala dos elementos que van a ser claves para el modo propuesto por él de conjurar este desorden de los signos, de fijar su sentido, tarea que asumirá la filosofía política a partir de su obra: El contrato y la espada. Mediante la noción de contrato Hobbes articula el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil, con el objetivo teórico de evidenciar la necesidad de los hombres de adscribir al mismo, ante la amenaza de aquella guerra de todos contra todos. Esta necesidad de obediencia encuentra sus motivos en un estado de naturaleza carente de orden, en una naturaleza del hombre y sus relaciones para la que la guerra aparece como una necesidad siempre presente. Una guerra que responde a distintos motivos, al igual que lo hace en Hamlet, y que resulta siempre una amenaza a la estabilidad de ese orden artificial alcanzado

7 Shakespeare. Ídem. [III. 4.] Pág. 100.

8 Rinesi, Eduardo. “*Hobbes y la Tragedia del Lenguaje*”. En Doispontos, Curitiba, São Carlos, vol. 6, n. 3 – especial, p.65-83, abril, 2009. p. 8.

mediante la creación del Estado. De ahí resulta que éste no pueda descansar exclusivamente en la legitimidad otorgada por el reconocimiento de los hombres de la necesidad de adscripción al contrato, sino que requiera también de la espada, pues las palabras se revelan como insuficientes. La necesidad de que el Estado deba ser, en última instancia, un aparato de coacción, demuestra su propia fragilidad y revela el peligro ante el que Hobbes concibe al estado: la sedición, la anarquía. Que no es otra realidad que la ilustrada en Hamlet y la que Hobbes advierte en la guerra civil inglesa, circunscripta a/en un "mundo fuera de quicio".

Y las palabras son para Hobbes el medio que ha conducido a la "*infección del cuerpo político*", pues los enfrentamientos que llevaron a la guerra en Inglaterra no fueron para él sino consecuencias de la interpretación privada de las Escrituras, rechazando la oficial, por parte de predicadores disidentes.⁹ Aquí la anarquía política es manifestación de una anarquía de los significados de las palabras, del mismo modo en que, como señala Rinesi, la causa de la corrupción del cuerpo político en la Dinamarca de Hamlet, es el veneno de los rumores y de las murmuraciones, es la ausencia de un relato oficial, único de los hechos. La estructuración de este relato constituye la preocupación central de Horacio hacia el final de la obra de Shakespeare, cuando, ante la llegada de Fortimbrás a Elsinor, éste último ordena: "*Sacad los cuerpos de acá. Un cuadro como este conviene al campo de batalla, pero aquí luce fuera de lugar*".

Dicha orden conlleva la escisión entre la guerra y anarquía en que se desarrolla la obra, y la vida política reglada que el príncipe noruego ha de instaurar con su llegada. En ese momento se observa el interés de Horacio por contar al recién llegado príncipe, y a los nobles del reino a quienes éste convoca, cómo han sucedido los hechos. Horacio es el encargado de ofrecer ese relato unificador, necesario para la construcción de ese nuevo orden político en Dinamarca. En un escenario en el que las palabras vagan libres con la posibilidad de adquirir más de un significado es, llamativamente, el personaje sobre quien recae la tarea de ofrecer esta narración única de lo ocurrido que funcione como justificación del poder político que va a fundarse, el mismo que, a lo largo de la obra, encarna al racionalismo moderno, en su rol de schollar que no comprende el mundo de la tragedia. Aquí la tragedia parece anticipar la tarea que asumirá el racionalismo filosófico de fijar un relato, y los sentidos que lo componen, en la escritura secular de la ciencia. Sin embargo, como veremos a propósito de la obra de Hobbes, la única posibilidad de asignar este orden en la constitución de un relato político va unida al descubrimiento de que éste no puede ser fijado de una vez y para siempre.

9 Ibidem. Pág. 85.

En el capítulo IV de la Primera Parte del Leviatán, Hobbes ofrece la distinción entre marca y signo. Sostiene que el uso general de la palabra consiste en transformar nuestro discurso mental en discurso verbal, y esto para cumplir dos finalidades:

“Una de ellas es registrar las consecuencias de nuestros pensamientos que, propensos a deslizarse fuera de la memoria y forzarnos a un nuevo trabajo, pueden así recordarse otra vez gracias a las palabras con las cuales se troquelaron. De este modo el primer uso del lenguaje es servir como marcas o notas de rememoración.”¹⁰

Este primer uso del lenguaje consiste en la definición correcta de los nombres, que es la adquisición de la ciencia. Este lenguaje referencial constituye el eje sobre el cual la modernidad volverá a atar los significados de las palabras mediante la escritura geometrizable de la ciencia, pues es aquél que permite el desarrollo recto de la razón.

“La segunda finalidad de la palabra consiste, cuando muchos utilizan las mismas, en indicar (por su conexión y orden) lo que unos y otros conciben o piensan de cada asunto, y también lo que desean, temen o es objeto de alguna pasión suya. Y para este uso los nombres se denominan signos.”¹¹

Los signos representan el campo de la opinión, de la retórica, en el que las palabras pueden tener más que un único significado y, por ello, en el que se ubica tanto la posibilidad de pensar la política en términos modernos, como disputa por el sentido, cuanto el peligro que acosa constantemente a todo orden logrado. A este ámbito corresponden las palabras referidas a lo bueno y lo malo, a lo justo e injusto. Y puesto que no hay regla alguna común del bien y del mal que pueda tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, en la guerra de todo hombre contra todo hombre nada puede ser injusto.

*“Donde no hay poder común no hay ley. Donde no hay ley no hay injusticia.”*¹²

De ahí que el orden social solo resulte posible a través de la figura de un árbitro o juez, cuya elección por consenso por parte de los hombres haga de su sentencia

10 Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Losada. Bs.As, 2003. Traducción: Escohotado, Antonio. Pág. 55.

11 Ídem. Pág. 55.

12 Ídem. Pág. 128.

la regla. La justicia, cuya definición se encuentra en manos del soberano, solo puede lograrse mediante el conocimiento de su voluntad. Y esto plantea la necesidad de considerar qué signos son suficientes para el conocimiento de la ley. Más la ley está sujeta a la ambigüedad de las palabras, por ello corresponde al legislador hacer comprensible la razón de su promulgación, y hacerlo en términos cortos y apropiados para evitar la multiplicación de las palabras en el cuerpo de la ley.

Esta consideración de Hobbes permite remitirnos una vez más a Shakespeare, para señalar lo que podría concebirse como una coincidencia en los objetos de sus preocupaciones. Esta vez no es la obra trágica del dramaturgo, sino la pieza *“El Mercader de Venecia”*, cuyo desenlace se articula justamente en torno a la cuestión de la ambigüedad de la letra de la ley. Si habíamos mencionado ya una continuidad en las temáticas de ambos autores a propósito de la ambigüedad del lenguaje, parece posible también conectarlos en virtud del vínculo que advierten entre esta problemática y la interpretación de la ley.

Sostiene Hobbes en el capítulo XXVI:

“Conocido el legislador y suficientemente publicadas las leyes, bien mediante escritura o a la luz de la naturaleza, falta todavía otra circunstancia muy material para hacerlas obligatorias. Pues la naturaleza de la ley no es la letra sino la intención o el significado, esto es, su interpretación auténtica (que es el sentido del legislador) y por tanto la interpretación de todas las leyes depende de la autoridad soberana; y los intérpretes no pueden ser sino aquellos que el soberano designe. Pues en caso contrario la astucia de un intérprete puede hacer que la ley muestre un sentido contradictorio al del soberano, con lo cual el intérprete se transforma en legislador.”¹³

El intérprete astuto sobre el que nos advierte Hobbes parece encarnarse en la obra de Shakespeare en el personaje de Porcia, quién finge una autoridad de la que carece y se presenta como abogado para resolver el litigio entre el mercader y Sylock. Ella logra su propósito de salvar a Antonio, que se rehúsa a incumplir el contrato que ha adquirido con el judío con un espíritu Hobbesiano de respeto hacia el pacto celebrado, recurriendo a la posibilidad de una interpretación de ley que va más allá del sentido fijado por la letra. Al sentenciar: *“El contrato te otorga una libra de su carne, pero ni una gota de su*

13 Ídem. Pág. 240.

*sangre*¹⁴, Porcia alega cumplir con la justicia en virtud de una interpretación de la ley, que la misma ley permite, y de su fingida autoridad como intérprete. La comedia es elaborada por Shakespeare aquí haciendo uso de los mismos elementos que entretejían la tragedia en Hamlet, y a través de una exageración de aquellos peligros sobre los que Hobbes advierte, ante la imposibilidad de fijar claramente el significado de la ley por medio de palabras.

De ahí la importancia fundamental que Hobbes adjudica a la necesidad de la sentencia del soberano en la determinación de lo justo. Pues la ley solo adquiere su condición, en tanto forma parte de la ley civil; y lo naturalmente razonable, aunque criterio del juez o soberano, solo se convierte en sentencia a través de la interpretación que este último realiza. De ahí que el ámbito de la política no se identifique, al contrario de lo que sucedía en la filosofía platónica, con el de la verdad; o, en otros términos, que su verdad dependa de que sea sancionada por el soberano. Su figura, de este modo, es la de un "árbitro arbitrario"¹⁵, que pacifica pero no trae la verdad. Su posición carece de un privilegio epistemológico y esta carencia supone la necesidad de la coacción como recurso por el cual ha de ser sostenida, en última instancia, la legitimidad de su palabra.

Es por esto que el uso de los signos en los que se inscribe la política, caracterizados por su ambigüedad, entraña, al mismo tiempo que la posibilidad de fundar en él la legitimidad del orden artificial del Estado, la amenaza constante de la anarquía, del retorno a la guerra de todos contra todos. Pues es a través de ellos que las doctrinas sediciosas logran corromper el orden de las Repúblicas, y esta posibilidad radica en la misma naturaleza de los signos; del mismo modo en que es esta naturaleza ambigua también la que posibilita interpretaciones diversas de la ley, generando el conflicto en torno al sentido adjudicado a ésta por el soberano.

Creemos poder sostener así, junto a Rinesi, que la concepción de esta relación presente en la obra de Hobbes entre política y palabras es una vía posible para concebir al autor del Leviatán, a pesar del rol central que ocupa en su obra la idea de orden, como un pensador trágico dentro del universo de la filosofía política. Pues si el principal objetivo de su pensamiento consiste en la supresión del conflicto de la política, su prosecución lo conduce al descubrimiento de que esa eliminación es imposible. Y es esta característica trágica, la de saber la imposibilidad de su misión, pero aún así empeñarse en ella, una característica central del pensamiento filosófico moderno sobre la política. Consideramos, asimismo, que una posible vía de análisis de esta dimensión trágica del pensamiento de Hobbes puede surgir de atender al modo en que concibe la ambigüedad de las palabras en relación a la ley, en tanto se evidenciaría en esta relación la

14 Shakespeare. *El Mercader de Venecia*: [IV.1] EDAF. Madrid. 1977. Traducción Moratín, Leandro. Pág. 249.

15 La expresión pertenece a Leiser Madanes. Cfr. Rinesi, Eduardo. Ídem. Pág. 122.

conflictividad inherente a los signos, entendidos como elementos indispensables de cualquier contrato que posibilite un orden entre los hombres.

Bibliografía

- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Traducción: Escohotado, Antonio. Losada. Bs.As, 2003.
- Janine Ribeiro, Rento. "Thomas Hobbes o La Paz Contra el Clero" en Borón, Atilio. (Comp.) "La filosofía política moderna de Hobbes a Marx" Eudeba. Buenos Aires, 2000.
- Shakespeare, William. *Hamlet* - *El Mercader de Venecia*. Traducción de Moratín, Leandro. EDAF. Madrid. 1977.
- Rinesi, Eduardo.
 Hobbes y la Tragedia del Lenguaje. En Doisfontos, Curitiba, São Carlos, vol. 6, n. 3 – especial, p.65-83, abril, 2009.
 Política y Tragedia: Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes. Editorial Colihue. Buenos Aires, 2011.

El pensamiento de Rousseau se caracteriza por su perennidad al tiempo que por sus contradicciones. En *Emilio o de la educación* se manifiesta un programa de formación de hombres sustentado en una particular idea de naturaleza que tiene reminiscencias del mundo antiguo y de su particular representación de ese concepto. Esa concepción de la naturaleza está en el núcleo de su concepción antropológica, puesto que formar hombres para Rousseau es dejar que se desarrolle adecuadamente lo natural en los niños. El mito del buen salvaje es una consecuencia de esa forma de pensar, pero no obstante, ese buen salvaje no es el objetivo de la educación para Rousseau, sino un buen ciudadano. A partir de esa vinculación entre educación, ciudadanía y naturaleza es que surge la pregunta por el utopismo subyacente a la obra.

Para esbozar una respuesta a ese problema se establece una serie de claves hermenéuticas que no son otra cosa que la explicitación de los supuestos derivados de la lectura del texto. Estos son los siguientes: (a) *Emilio o de la educación* es un texto escrito a partir de la obra gnoseológica y pedagógica de John Locke y en contra de la mayoría de las reflexiones de ese filósofo. (b) La educación propuesta por Rousseau en el texto se basa en el ideal antiguo de “vida según la naturaleza” presente tanto en las escuelas helenísticas como en la filosofía china. (c) La intertextualidad directa del *Emilio* con la tradición utópica le viene a partir de la *República* de Platón, el *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe y *Las aventuras de Telémaco* de Fénelon.

A partir de estas claves, se reconstruye el grueso de la argumentación de Rousseau rastreando los elementos utópicos de su propuesta y procurando mostrar cómo la misma está más cercana a otros imaginarios sociales como son las unomías y las robinsonadas que propiamente las utopías.

El libro de Rousseau *Emilio o de la educación* apareció por primera vez en 1762, en el mismo año que su célebre *El contrato social*. El mismo está estructurado en cinco partes en las cuales se narra la formación de un personaje imaginario con las características ideales que supone Rousseau: Emilio. La elección del nombre no es caprichosa dado que la raíz latina que subyace a las *gens* de la que deriva el nombre está ligada al esfuerzo e intento de superación que se evidencia en términos derivados como *aemulus*, émulo, rival. La primera parte del libro presenta el problema de la educación como formadora de hombres. Rousseau siempre acude a los clásicos e incluso reivindica el origen nutricional del término *educatio*¹ que también se refleja en palabras ligadas a la pedagogía como *alumnus*, del verbo latino *aleo*, alimentar y no la negación de *lumen*, luz, como circula en una etimología apócrifa. Este detalle interpretativo no es menor, porque la idea de una luz que se insufla a los alumnos es antiplatónica, mientras que como se verá en Rousseau hay una cierta afinidad al platonismo, en tanto que lo que hace la educación no es precisamente añadir nada sino, nutrir lo que se gesta en cada ser humano. Formar hombres implica cortar la maleza para que crezca por sí lo que ya se posee, del mismo modo que la mayéutica socrática descrita por el ateniense no buscaba otra cosa que despertar en nosotros aquello que se mantenía olvidado. Sin embargo, como se verá también hay distancias no sólo cronológicas entre Rousseau y Platón. Como se decía, el libro primero introduce la problemática de cómo la educación debe emular el cultivo y como el agricultor produce plantas el ayo deberá producir hombres. Un hombre será aquél que pueda sobreponerse al sufrimiento que supone la vida, es decir, aquel que logre desarrollar aquello que tiene naturalmente pero en el marco de una sociedad que tiende a enviciar esa virtuosa naturaleza. Posteriormente, se pronuncia contra el uso de nodrizas en la crianza, a favor de un único ayo y además, se ocupa de otros aspectos ligados a los primeros dos años de vida de Emilio.

En el libro segundo, se interesa desde los dos años hasta los doce de su alumno ideal ponderando la necesidad de que su educación se de en el campo antes que en la ciudad, cuidando de sus comidas y retrasando y reduciendo la enseñanza de la lecto-escritura al máximo. El libro tercero, hace lo propio con la franja que va desde los doce años a los quince. Allí se tratan los problemas de la igualdad de los hombres y de la amplitud de su deseo. Al tiempo que se recomienda un volumen para la lectura de Emilio: *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, ya se verá más adelante las implicaciones que tiene esa elección en el hecho de sostener una educación natural y en solitario. En el

¹ ROUSSEAU cita a Varrón cuando dice "...educit obstetrix (...) educat nutrix..." *Emilio*, Trad. F. L. Cardona. Barcelona, RBA, 2002. Vol. 1, libro I, p. 31.

libro cuarto, que va de los quince a los veinte años de Emilio, se da ofrece una nueva dimensión en la vida del alumno fruto de su pubertad: la sexualidad. Para Rousseau "...nacemos, por así decirlo, en dos fases: la una para existir y la otra por el sexo"². Este libro es el más controvertido y el que valió la quema del texto en su conjunto debido a que incluye una heterodoxa "profesión de fe del vicario saboyano" en el cual Rousseau se inclina por una religiosa más relajada y con un culto ritual reducido al mínimo, una acorde apología de la religión natural. Por último, en el libro quinto, desde los veinte años en adelante, hace su aparición Sofía. Nuevamente la onomástica no es ociosa y su nombre significa "sabiduría", como es de público conocimiento. Pero la sabiduría de Sofía es distinta a la de Emilio, aunque es el equivalente femenino ideal del pupilo imaginario de Rousseau. Para el ginebrino "en lo que no se relaciona con el sexo, la mujer es igual al hombre..."³ sin embargo, establece de un modo sexista que "...el destino especial de la mujer consiste en agrandar al hombre"⁴. Para Rousseau el cortejo debe estar mediado por viajes pedagógicos para Emilio en los cuales es instruido no sólo sobre otros pueblos sino sobre cuestiones políticas en general. Emilio ya es un hombre y ahora puede ser un ciudadano. La formación del pupilo concluye tras una veintena de años coronada con un hijo, lo cual reinicia el ciclo pero ya con otro ayo, puesto que para Rousseau un ayo debería educar a una sola persona.

III

Tras el escueto resumen del libro de Rousseau se puede aplicar la primera de las claves hermenéuticas sugeridas al principio: (a) "El *Emilio* es un texto escrito a partir de la obra gnoseológica y pedagógica de John Locke y en contra de la mayoría de las reflexiones de ese filósofo". Para entender esto hay que tener presente la importancia de la obra de Locke, baste como muestra recordar que tres cuarto de siglo antes el inglés publicaba: *La educación de los niños* (1683), el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) y *Algunos pensamientos sobre la educación* (1693).

La primera referencia a Locke en el *Emilio* marca la dual relación de influencia y crítica que vincula Rousseau con el filósofo inglés. En su rechazo de la medicina dice:

El sabio Locke, quien había pasado una parte de su vida en el estudio de la medicina, recomendaba muchísimo que jamás se recetase a los niños por

² ROUSSEAU, *Op. cit.* Vol. 2, libro IV, p. 9.

³ *Ibid.*, Vol. 2, libro V, p. 181.

⁴ *Ibid.*, Vol. 2, libro V, p. 182.

precaución o por ligeras incomodidades. Yo iría más lejos, y pido que no llamen a los médicos por mí; yo no les llamaría jamás para mi Emilio, a menos que su vida no esté en peligro evidente, ya que entonces no pueden hacerle otro daño que matarle.⁵

Por un lado Locke es reconocido como un sabio pero por el otro es también un representante de lo que el ginebrino considera un “arte mentiroso... [que] gasta la vida en lugar de prolongarla”⁶. Luego, a lo largo de los siguientes libros se dedica a cuestionar su teoría de la educación. Criticando en principio lo que considera la máxima fundamental de Locke y que califica como la más empleada entre sus contemporáneos: discutir con los niños. Rousseau considera que enseñar a un niño sobre los deberes del hombre es algo en lo que “el propio Locke se hubiera visto apurado”⁷. Es decir, nuevamente el inglés es el punto de referencia y a su vez el objeto de sus críticas. A continuación critica una doble moral al decir que la máxima de Locke de que el niño debe ser educado creyendo que “el liberal siempre sale mejor librado”, es educar en la avaricia vestida de liberalidad⁸. Luego, se enfrenta al método de enseñanza de la lecto-escritura de Locke el cual pese a sus dados de letras olvida “el deseo de aprender”⁹ como motor de esa enseñanza. Pero a posteriori le reconoce méritos en su defensa de la educación física al decir que “no es posible ofrecer en esta materia mejores razones ni reglas más juiciosas que las que se encuentran en el libro de Locke...”¹⁰.

Estas y otras referencias que incluye el *Emilio* dan testimonio de la relación dual que se mencionó. Relación que se hace más clara si se recuerda la máxima de Nietzsche: “No se odia a quien se desprecia, sino al adversario a quien se estima igual o superior a uno mismo”.¹¹ Podría modificarse la palabra odio por crítica destructiva y las referencias de Rousseau al inglés como “el sabio Locke”, “el inteligente Locke”, cobran un sentido nuevo, el de rival y Rousseau se piensa como su émulo.

IV

⁵ ROUSSEAU, *Op. cit.*, Vol. 1, libro I, p. 47.

⁶ *Ibíd.*, I, p. 46.

⁷ *Ibíd.*, II, p. 89.

⁸ *Ibíd.*, II, p. 106.

⁹ *Ibíd.*, II, p. 124.

¹⁰ *Ibíd.*, II, p. 135.

¹¹ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Trad. C. Vergara. RBA, Barcelona, 2002, p. 118.

Analizada la primera clave hermenéutica, que podríamos llamar la contemporánea, por la mínima distancia de menos de un siglo entre Locke y Rousseau se puede proseguir con la segunda o antigua. (b) “La educación propuesta por Rousseau en el texto se basa en el ideal antiguo de “vida según la naturaleza” presente tanto en las escuelas helenísticas como en la filosofía china”.

El ideal clásico está presente en el libro a partir de las referencias a Plutarco, pero sin embargo, no es un clasicista puesto que se opone a la enseñanza de historia, idiomas y reduce la lectura al mínimo. Su enfoque puede ser considerado a la luz de dos ejemplos clásicos: los espartanos y Catón el Censor. Los primeros ya habían sido tomados como ejemplo por Platón en su *República* y el segundo es el paradigma romano de tradicionalismo rural cuyo epítome es Cincinato, quien tras liberar a Roma de los bárbaros decidió volver a sus tareas agrícolas en la *villa*. Sin embargo, no es tradicionalismo lo que hay en Rousseau sino una crítica a la cultura libresca que ya se había iniciado en el Renacimiento que se basa en una concepción antropológica particular y una noción divinización de la naturaleza.

Para entender qué es un hombre para Rousseau es aquel que se sobrepone al sufrimiento de la vida. Por eso para formar un hombre Rousseau imagina a Emilio como una clase media entre los ricos y los pobres, puesto que los primeros escapan al sufrimiento a fuerza de dinero y los pobres lo enfrentan cada día haciéndose hombres por sí solos o muriendo en el intento. El concepto antropológico de Rousseau es heredero del Renacimiento en tanto que el hombre necesita desarrollar su propia esencia. Así como para Pico della Mirandola este proceso devenía como fruto de la voluntad¹², en Rousseau hay un giro al ser el resultado de dejar que la naturaleza tome su debido curso.

Es aquí donde Rousseau revisita un mito primitivo y es el de la no interferencia con el sano curso natural que estaba presente en la noción taoísta de *wu wei*¹³ (literalmente, actuar sin actuar) y que tiene que ver con la máxima estoica de vivir según la naturaleza, de procurar no obrar contra ella. Lo contra-natura siempre fue monstruoso, horroroso, inmoral... sin embargo, el giro de Rousseau es que esa dirección a contramano no es puesta entre pueblos bárbaros sino en las mismas ciudades que con sus modales afectados y hábitos viciosos no hacen otra cosa que ir en

¹² En el *Discurso de la dignidad del hombre* que oficiaba de prólogo a las novecientas tesis eclécticas de Giovanni Pico della Mirandola se sostiene que el hombre tiene el don divino de carecer de esencia y que por tanto debe dársela a sí mismo.

¹³ Cf. BAUER, W. *Historia de la filosofía china*. Trad. D. Romero. Herder, Barcelona, 2009. Cap. V. “Los taoístas y sus precursores” pp. 85-108.

contra de la naturaleza. Ahora bien, el concepto de naturaleza parece más esquivo aún que el de hombre puesto que por su fructífera polisemia es difícil aprehender un solo sentido. Naturaleza tiene que ver con aquello que se nutre, que vive y muere, con los ciclos, con la esencia de algo o con una divinidad que regula los mencionados ciclos. Los antiguos griegos solían incluir menciones a una diosa entre sus poemas *Sobre la naturaleza*¹⁴, a los modernos se los acusa de encumbrar a la diosa razón, en cambio, podría decirse que la naturaleza para Rousseau es una diosa bicéfala: con una cabeza regula los ciclos de los seres vivos y con la otra las operaciones de la razón. Así como algunos renacentistas consideraban que lo natural y lo racional eran una sola cosa, algo similar ocurre con Rousseau. No es casual que el único libro que le permita leer a Emilio en su infancia sea *Robinson Crusoe* la historia inspirada en *El filósofo autodidacto* del filósofo árabe Ibn Tufayl¹⁵ sostenida en la idea de que un solitario puede llegar por el desarrollo de su naturaleza y de su pensamiento libre a conclusiones similares a las de los filósofos en sus academias y los escolásticos en sus universidades.

IV

Finalmente, la última clave que puede ser denominada diacrónica es la (c) “La intertextualidad directa del *Emilio* con la tradición utópica le viene a partir de la *República* de Platón, el *Robinson Crusoe* de Daniel Dafoe y *Las aventuras de Telémaco* de Fénelon”. Para entender esta clave, que es la que terminaría de definir la pregunta al problema planteado ¿es utópica la propuesta educativa de Rousseau? Para ello habrá que definir brevemente que hace a algo utópico. Así como ocurre con el término naturaleza, el término utopía es polisémico y por tanto, difícil de definir en un solo sentido. Sin embargo, tomando como base los principales estudios en torno a la teoría de la utopía llevados a cabo en el siglo XX puede definirse de la siguiente forma: utopía es el producto intelectual y fictivo de crítica y transformación social planeado por un individuo o un colectivo. Las utopías tienen dos modos de manifestarse: un modo positivo o eutópico en el cual se propone un ideal a realizar y un modo negativo o distópico en el cual se expone un infierno a evitar. También puede trazarse una tipología de las utopías distinguiéndolas en literarias (las que constituyen un género específico), programáticas (las que proyectan cambios determinando cursos de acción a

¹⁴ Recuérdese que bajo este título genérico se agrupan los poemas filosóficos de Parménides, Heráclito, Zenón de Elea, Meliso, Tito Lucrecio Caro y otros. Siendo el *Peri phýseos* un tópico de la filosofía.

¹⁵ Cf. ABENTOFAIL, A. *El filósofo autodidacto*. Trad. F. Pons y Boigues. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1954. Para el impacto de este libro en la filosofía occidental véase ATTAR, S. *The Vital Roots of European Enlightenment. Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*. Lexington Books, Plymouth, 2010.

partir de experimentos mentales), las prácticas (los intentos de establecer comunidades ideales) y las instrumentales (los métodos que se propugnan como la herramienta para alcanzar un ideal o evitar un caos social). Tanto en el modo positivo como en el negativo, y en los distintos tipos de utopías, la educación juega un rol excepcional en tanto que constituye la utopía instrumental para el cambio social. Toda propuesta de una nueva sociedad se asocia a una nueva *paideia* para evitar la reproducción del modelo caduco o que se quiere remplazar.

Aplicando estas tipologías podría decirse que el *Emilio* no constituye una utopía literaria, puesto que no se corresponde con las características formales del género, viaje, sociedad imaginaria, etc. Algunos podrían creer que el Estado de Naturaleza, tal como lo concibe Rousseau, supone una suerte de utopía nostálgica al mejor estilo de las protoutopías griegas como las que aparecen en *Los trabajos y los días* de Hesíodo o en la *Las Leyes* de Platón o en los imaginarios arcádicos y las edades de oro. Sin embargo, el propio Rousseau reconoce que la vida de los hombres como ciudadanos es superior a la del hombre en el estado de naturaleza. Puesto que como se dijo al definir este término, el estado de naturaleza tiene sólo una de las cabezas del concepto pero no se ve complementada con la racionalidad que está ligada a la vida en sociedad. La formación aislada de Emilio recuerda al imaginario del país de Jauja o las Cucañas definidas por A. Cioranescu como “unomías”¹⁶, tierras en ausencia de leyes, y esa definición no está tan alejada. En esos imaginarios los habitantes se deleitan con lo que produce la naturaleza sin preocuparse por reglas de convivencia, leyes, cargos, dignidades, deberes. Pero esa unomía no es definitiva como en los sueños de muchos poetas medievales sino que es un proceso, una fase en la cual el alumno ideal logra amarse a sí mismo para poder amar a los otros. No es casual que en esa etapa Rousseau elija como texto *Robinson Crusoe* para Emilio, porque en la soledad es que uno se conoce. Ese libro da nombre a un género, la *robinsonada*, que pese a estar emparentado con la utopía no se identifica con ella porque no es la sociedad lo que preocupa sino el individuo en su desarrollo mental y espiritual.

Se dice que es una fase porque Rousseau luego socializa a su alumno, lo lleva por países, lo acompaña a buscar una buena mujer, lo guía como padre y como ciudadano. Para esto último se vale de una utopía propiamente dicha como son las *Aventuras de Telémaco* (1699) del padre Fénelon.¹⁷ El texto llegó a ser un best-seller en

¹⁶ Cf. CIORANESCU, A. “Utopía: Cucaña y Edad de Oro”, *Revista Diógenes*, N° 75, Ed. Sudamericana, 1971.

¹⁷ François de Salignac de La Mothe Fénelon (Perigord, 1657-Cambrai, 1715).

época de Rousseau, P. Riley afirma que fue el libro más leído en Francia después de la *Biblia*.¹⁸ En *Telémaco* reaparece el ideal espartano como requisito para una *polis* feliz. Pero en Rousseau el elemento clave es que de la formación de un hombre genuino reunido con otros del mismo talante es que se forma la ciudadanía. Pero hay un distanciamiento clave con Platón, con quien dijimos también compartía tintes de espartanismo en la frugalidad en la que educaba a Emilio, el ginebrino va más allá que el ateniense en su paideia al criticar el funcionalismo de la pedagogía platónica diciendo que: “En el orden social, donde todas las plazas están señaladas, cada uno debe estar educado para la suya. Si un particular formado para su puesto se sale de él, ya no vale nada”.¹⁹ Si todos son hombres, todos pueden hacer lo que otros hombres hacen acentuando la igualdad. En cambio, en la Calípolis de Platón, si uno nace artesano y quiere ser guardián tiene un camino difícil por recorrer.

A modo de conclusión, y repitiendo la pregunta inicial que indagaba dónde se manifiesta el utopismo del *Emilio*. Puede, primeramente, decirse que no en la forma literaria, dado que está más cercano al *Bildungsroman*²⁰ o a la *robinsonada* que al género utópico. Tampoco puede hablarse de que constituya una utopía práctica porque el mismo autor, en sus notas al pie, niega poder llevar a cabo lo que propone. Dejando como aspectos posibles el tipo programático y el instrumental. La forma de conseguir una sociedad ideal para Rousseau sería formando hombres auténticos a partir de una educación que tienda evitar que el vicio corrompa la virtud natural. El programa rousseauiano se sustenta a partir de la instrumentalización de una nueva clase de educandos superiores al salvaje natural y al ciudadano vicioso: los ciudadanos realmente libres.

¹⁸ RILEY, P. “Rousseau, Fénelon and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns” en: Riley, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Rousseau*. P. 81.

¹⁹ ROUSSEAU, *Op. Cit.*, vol. 1, libro I, p. 30.

²⁰ Novela de formación cultural, recuérdese que el alemán tiene dos términos para el término “cultura” *Kultur* y *Bildung*.

Pablo Moscón (UBA):
Aportes para una lectura genética de la división de la metafísica de las costumbres en la obra de Kant

Este trabajo se propone reconstruir las diversas divisiones de la metafísica de las costumbres que Kant presenta en el período que transcurre desde la publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) –primer obra crítica sobre filosofía práctica–, hasta la publicación de la *Metafísica de las costumbres* (1797). El trabajo se divide en tres partes: en la primera, se establecen las condiciones según las cuales debe dividirse una metafísica de las costumbres; en la segunda, se realiza una reconstrucción de la división de la metafísica de las costumbres tal como es presentada por Kant en la década de los ochenta; y en la tercera, se realiza una reconstrucción de esta división en la década de los noventa.

I

El problema de cómo dividir una metafísica práctica es abordado por Kant de modo general en la primera versión de la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* (*KU*), y luego, de modo específico, en la *Metafísica de las costumbres* (*MS*). En la primera versión de la introducción a la *KU* Kant afirma que toda filosofía debe dividirse “de acuerdo con la diferencia originaria de sus objetos y con la diversidad esencial de los principios de una ciencia que los contiene”¹ (AA 5: 195). Estas exigencias presentadas como requisitos a cumplir para la división de cualquier sistema filosófico,² deberán tenerse en cuenta también para la división de la metafísica de las costumbres. En efecto, en el prólogo a la *Doctrina de la virtud* Kant afirma que para toda la filosofía práctica como doctrina de los deberes “hacen falta unos principios metafísicos para poder establecerla

¹ Todas las obras de Kant mencionadas se toman de la *Akademie-Ausgabe* [AA]: *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (antes: *Preußischen Akademie der Wissenschaften*) Walter de Gruyter, Berlin, 1900 y ss. Siguiendo la convención actual la referencia a esta edición se indica por medio de la sigla “AA”. A continuación se señala el número de tomo en el que se encuentra la obra correspondiente y luego, separa por dos puntos, el número de página. La *Crítica de la facultad de Juzgar* se cita siguiendo la traducción de Pablo Oyarzún Robles (Kant: 2006). La *Metafísica de las costumbres* se cita siguiendo la traducción de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho (Kant: 1989). La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se cita siguiendo la traducción García Morente (Kant: 1990). En el resto de los casos las traducciones corren por cuenta mía.

² En *KU* esto se dice en vistas a dividir la metafísica o la filosofía en general. Ella se dividirá en filosofía natural y moral, en la medida en que se distingue principios empíricos, por un lado, y principios morales, por el otro. Véase también: *KrV* A840/B869.

como una verdadera ciencia (sistemáticamente), y no meramente como un agregado de doctrinas examinadas por separado (fragmentariamente)” (AA 6: 365). De este modo, la diferenciación entre principios, así como la posterior especificación de los sistemas correspondientes a cada uno de ellos (con sus objetos particulares diferenciados originariamente unos de otros), deberá ser, pues, el criterio para la distinción de una metafísica de las costumbres.

II

En el año 1785 Kant publica la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*GMS*). Allí se hace referencia por vez primera y en forma explícita a la división de deberes para una metafísica práctica.³ Kant afirma:

Vamos ahora a enumerar algunos deberes, según la división corriente que se hace de ellos en deberes para con nosotros mismos y para con los demás hombres, deberes perfectos e imperfectos (AA 4:421).

Y aclara en una nota al pie:

Hay que advertir en este punto que me reservo la división de los deberes para una futura Metafísica de las costumbres; esta que ahora uso es sólo una división cualquiera para ordenar mis ejemplos (AA 4:421).

La división entre deberes que Kant propone aquí –tal como él mismo afirma– no es sino una división corriente y –aclara luego– no es ella la división definitiva de la *metafísica de las costumbres*. Ahora bien, más allá de los reparos que Kant toma con respecto a esta división, en la presentación que de ésta hace en la *GMS* se encuentran elementos novedosos en relación con lo afirmado por la tradición y se expresa la concepción acerca de este problema alcanzada por él en el período aquí estudiado.

Si dirigimos nuestra atención a la división presentada por Kant en *GMS*, vemos que ella consta de dos distinciones. La primera consiste en la distinción entre los deberes para consigo mismo y los deberes para con lo demás. Esta división propia de la tradición,

³ Las primeras menciones con respecto a la distinción de la filosofía práctica pueden rastrearse ya en la década de 1760. Véase el ensayo de 1763 *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, AA 2:182–184 *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Traume der Metaphysik*, AA 2:334–335. En ningún caso, igualmente, se ocupa de la división de la metafísica de las costumbres, tema que aquí me ocupa. Véase: Schneewind:2009 y Kersting: 1982.

que se encuentra en las fuentes kantianas, por ejemplo, en la obra de Wolff, Baumgarten⁴, adquiere un carácter novedoso en la filosofía de Kant. Esta novedad se manifiesta de dos modos; en primer lugar, mientras que en la escuela wolffiana se trataba de una distinción perteneciente al ámbito de la ética (al *foro interno*)⁵, en la *GSM* se la presenta en el contexto de lo que Kant llama *moral* en sentido amplio, de modo tal que se convierte en una distinción que se aplica no sólo a deberes éticos sino también a deberes jurídicos.⁶ En segundo lugar, los deberes para con Dios, presentes en la distinción tradicional, son eliminados en el texto kantiano, en la medida en que –explica Kant posteriormente– no se tiene de él conocimiento objetivo, y por lo tanto la relación con él no es sino una relación ideal, es decir, una relación de obligación donde no hay un sujeto obligante que le corresponda.⁷

Con respecto a la segunda división, ella corresponde a la división entre deberes perfectos e imperfectos. Tal división pertenece a una larga tradición que se remonta al *De Officiis* de Cicerón y que luego, ya en la Modernidad, será adoptada por la escuela alemana del derecho natural. Ella se encuentra presente de diverso modo en la obra de Pufendorf, Leibniz, Thomasius, Wolff y Baumgarten, entre otros⁸. En esta tradición la distinción entre deberes perfectos e imperfectos se realiza en base a la posibilidad o imposibilidad del uso de la coacción externa para forzar al cumplimiento del deber.

En el texto de Baumgarten llamado *Initia philosophiae practicae primae*, texto que emplea Kant en sus lecciones de filosofía practica desde mediados de los años sesenta hasta fines de los ochenta, se formula esta división del siguiente modo:

⁴ Para un mayor desarrollo, véase: Schneewind (2009) y Cavanaugh (1995). No menciono el modo en que esta distinción aparece en Pufendorf, por ejemplo, ya que no tiene el carácter ético que presenta en la obra de Wolff y Baumgarten. Señalo particularmente a estos autores en el cuerpo del texto porque es el texto de Baumgarten llamado *Ethica philosophica (1740)*, texto a su vez inspirado en la ética de Wolff, el que usa en sus lecciones de ética.

⁵ Sobre esta cuestión, véase: Cavanaugh (1995), Baumgarten (1760) y las lecciones de *Moralphilosophie Collins* (V-Mo/Collins) fechadas entre 1774-1777 donde esta distinción de deberes pertenece a la segunda parte del curso, dedicadas a la ética. Con respecto a la extensión de estos conceptos a la filosofía jurídica, además de la *GMS*, véase las *V-Mo/Mron II*. Véase, por ejemplo, AA 27: 392-398 y AA 27: 413-422.

⁶ Téngase en cuenta, por ejemplo, el ejemplo que da Kant del “depósito” bancario (Véase: AA 4:422)

⁷ Un mayor desarrollo de esta cuestión, dado que no dice nada ni en las obras ni en las lecciones de la época, se encuentra en *MS AA 4: 241*

⁸ Véase: Kersting: 1984 y Schneewind: 2009.

La obligación a una libre determinación a través de la coacción lícita de otros hombres es externa (completa, perfecta), las demás son obligaciones internas (incompletas, imperfectas)⁹

Así distingue Baumgarten, por un lado, los deberes coercitivos y externos a los que llama perfectos y, por otro lado, los deberes no coercitivos e internos a los que llama imperfectos. Los primeros – de acuerdo con Baumgarten– se identifican con el derecho estricto, mientras que los segundos pertenecen a la teoría ética.¹⁰

Ahora bien, Kant le concederá un papel preponderante a esta distinción durante el período estudiado, constituyendo el criterio fundamental para la división de su filosofía moral. El lugar fundamental concedido a esta distinción como criterio para dividir la metafísica de las costumbres es manifestado por Kant en las lecciones de *Moral Mrongrovius II (V-Mo/Mron II)* fechadas en 1784-1785,¹¹ años en que Kant redacta y publica la *GMS*. En estos mismos pasajes –que se citarán en breve– se observa, también, el modo particular que adquiere la distinción en el pensamiento de Kant con respecto a la tradición.

Allí afirma:

Los deberes perfectos son aquellos cuyo contrario no puede convertirse en una ley universal; y los deberes imperfectos son aquellos en los que aunque lo contrario es posible, no puede quererse que se convierta en una ley. Así es que la moral (*Moral*), pues, ahora debe dividirse en dos partes (AA 27: 610).

Ahora bien, la diferenciación entre deberes perfectos e imperfectos que Kant presenta aquí, y que se encuentra también en la *GMS* (AA 4: 424), tiene –como se dijo anteriormente– diferencias con respecto a la división tradicional. En los textos kantianos no se trata de una distinción en base a la posibilidad o imposibilidad del uso de la fuerza,

⁹ Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 56 (AA 9: 30). El propio Kant afirma en las lecciones *Naturrecht Feyerabend* de 1784 (*V-Naturrecht/Feyerabend*), refiriéndose a la división presentada por esta tradición, que en ella la distinción entre deberes perfectos e imperfectos se establece en función de la posibilidad o imposibilidad del uso de la fuerza para exigir el cumplimiento de un deber determinado.

¹⁰ La cuestión a resolver para estos autores será determinar si entre ambas partes existe una separación o una unidad. Con respecto a esto, en la filosofía práctica de Wolff, por ejemplo, el derecho se encuentra fuertemente relacionado con la ética, que incluso es el fundamento de la obligación jurídica.¹⁰ A diferencia de ello, Thomasius separa tajantemente derecho y ética a partir de concebir la distinción entre ambos como una distinción entre principios diferentes, teniendo por objetivo, primordialmente, a excluir de la regulación estatal o eclesiástica lo relativo al fuero de la conciencia y la vida interior. Véase: Thomasius: 1994, Prefacio §XI, §XII, §XIII; Tonelli:1987, Scheewind: 2009, Kersting: 1984.

¹¹ Para una discusión con respecto a la datación de las lecciones. Véase: Schweiger: 2000.

sino que los deberes perfectos e imperfectos se distinguen en base a la diferencia entre máximas que no pueden concebirse coherentemente como leyes universales (deberes perfectos) y máximas que, aunque sí pueden ser concebidas como leyes universales, no pueden ser queridas como tales (deberes imperfectos). De esta manera, la división kantiana entre deberes perfectos e imperfectos distingue dos modos en que el imperativo categórico obliga; así, la división propia a la tradición queda integrada a la teoría moral kantiana y adquiere, por consiguiente, un sentido novedoso.

El motivo de tal reformulación por parte de Kant, se entiende aquí, reside en que para él la coacción por sí misma no entraña obligación alguna¹², siendo ella simplemente el complemento de ciertos deberes¹³ –los deberes jurídicos–, y en tanto que entiende que ella refiere más bien a los motivos por los cuales se obedece, ella no es criterio para distinguir entre modos o clases de obligación, y así, aunque el tipo de coacción constituye incluso para Kant en esta época el criterio fundamental para distinguir las dos disciplinas que históricamente integraban la filosofía práctica –la ética y el derecho–, ella debe quedar fuera de una obra destinada a investigar el principio supremo de la moralidad, fundamento de todos los deberes en general¹⁴.

En efecto, la división presentada en la *GMS* entre deberes perfectos e imperfectos pone de manifiesto, más que nada, la unidad y semejanza de los deberes en tanto deberes¹⁵, más allá de si se trata de deberes jurídicos o deberes de virtud¹⁶. La distinción

¹²Para comprender la importancia de esta modificación que Kant realiza con respecto a la tradición, se debe tener en cuenta que durante este período la dificultad que existe en conciliar la coacción (como característica fundamental del derecho) con la obligación moral (que supone necesariamente el actuar libre) constituye un problema fundamental y de difícil solución tanto para Kant como para sus contemporáneos. En la llamada *Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (1786), es decir, en la reseña al libro de Hufeland sobre derecho natural titulado *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (1785), escrito un año después de la *GMS*, presenta, precisamente, como uno de los problemas más importantes de la filosofía del derecho la dificultad de conciliar el principio del derecho con la coacción. Allí afirma, también, la necesidad de no mezclar cuestiones éticas con el derecho (AA 8: 128-129).

¹³ La justificación de la coacción, como vimos, no es formulada por Kant en la *GMS*. Sin embargo, el segundo de los deberes que ofrece Kant en AA 4:422 se trata de un deber de este tipo, por lo que del hecho de que no haga una mención de este problema no significa que los deberes jurídicos queden por fuera de la fundamentación dada en *GMS*.

¹⁴ En la introducción a la *GMS* Kant afirma: “la presente fundamentación no es más que la investigación y el asiento del *principio supremo de la moralidad*” (AA 4: 394), *para luego decir*: “[...] con algunos de los muchos deberes reales, o al menos considerados por nosotros como tales, cuya derivación del principio único citado salta claramente a la vista” (AA 4: 424).

¹⁵ En la *GMS* Kant dice: “Y así, todos los deberes, en lo que toca al modo de obligar –no al objeto de la acción–, quedan, por medio de estos ejemplos, considerados íntegramente en su dependencia del imperativo categórico” (AA 4: 424).

¹⁶ Allí se ofrece, de hecho, una fundamentación moral de deberes propiamente jurídicos, como es el caso del deber que Kant menciona relativo al “depósito” bancario.

tal como es presentada allí no cumple una función determinante en vistas a separar o independizar una doctrina por fuera de la moral, como sí sucede en Thomasius y en gran parte de la tradición británica, sino que todas ellas son formuladas en el marco de lo que Kant llama *moral*, es decir, dentro del ámbito de lo obligatorio, constituyendo una argumentación que se encamina a incluir la ética y al derecho en una sola obra que Kant titulará la *Metafísica de las costumbres*.

Algo similar sucede con respecto a la distinción entre deberes para consigo mismo y para con los otros: en este proyecto de *fundamentación de deberes en general*, la distinción propia a los deberes morales que en las fuentes kantianas era adscripta a los deberes internos, es decir, pertenecían de acuerdo con la escuela wolffiana a la ética, es extendida a todos los deberes, aplicándose a deberes propiamente jurídicos, esto es, deberes externos.

Ahora bien, tal como vimos, el propio Kant afirma que la versión definitiva de la división deberá esperar la redacción de su *Metafísica de las costumbres*, y hacía allí, precisamente, se dirigirá el próximo apartado.

III

Aunque Kant anunció la elaboración de una *metafísica de las costumbres* a mitad de la década de 1760, distintos obstáculos fueron interponiéndose para su realización. En 1789 Kant avisa por carta a Jung Stilling y a Marcus Herz¹⁷ que finalmente ha podido comenzar a trabajar en su *MS*, o más específicamente, en su *Doctrina del derecho*.¹⁸ En 1793, cuatro años más tarde de las cartas mencionadas, en los apuntes de las lecciones de *Metaphysik der Sitten Vigilantius (V-MS/Vigil)*, se encuentra una primera formulación de la división sistemática que estructurará su metafísica de las costumbres. Allí Vigilantius escribe:

Todas las obligaciones descansan en la libertad y tienen su fundamento en ella, en la medida en que la libertad es considerada la condición bajo la cual puede una ley ser universal; el Profesor Kant llama a todas las leyes morales [...] leyes de libertad, y abarcan las mencionadas *leges justi* y

¹⁷ Véase la carta de Kant a Stilling del 1 de marzo de 1789 (AA 23:494-495) y la carta de Kant a Herz del 26 de mayo del mismo año (AA 11: 48-54)

¹⁸ Las últimas lecciones de filosofía moral que ofrece en los años ochenta se dan en el semestre de invierno de 1788/9, así como sus últimas lecciones sobre la ley natural son en el último semestre de verano de 1788. Después de esto, Kant se mantendrá casi cinco años sin dar una conferencia sobre la filosofía moral en general y sin publicar nada relacionado directamente con el derecho y la ética.

honesti (ethicae), aunque sólo teniendo en cuenta que ellas imponen a la acción una condición restrictiva: la aptitud para convertirse en una ley universal, y fundamenta sobre ello la distinción entre *ius* y *ethica* o entre la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud (AA 27: 423).

De acuerdo con esto, entonces, Kant sostiene que la libertad es el fundamento de la obligación y de las leyes morales. Toda ley moral es una ley de libertad, y esta clase de leyes –para Kant– debe dividirse en dos, a saber, en leyes jurídicas y éticas, de modo tal que se hace necesario distinguir una doctrina del derecho y una doctrina de la virtud. Esta división será la que Kant presenta en 1797 en su *MS*. Allí, de igual modo, la división es entre dos doctrinas o sistemas de deberes que se rigen por un principio diferente: por un lado, la doctrina del derecho regida por el principio jurídico, y, por otro lado, una doctrina de la virtud regida por el principio ético. El principio de la distinción, dice allí en paralelo con los apuntes de *Vigilantius*, es el concepto de libertad o de “libre arbitrio en general”, el cual “es común a ambas partes, y es el que hace necesaria la división en deberes de libertad externa y deberes de libertad interna” (AA 6: 407). Ahora bien, aquello a lo que se refiere Kant al decir que “hace necesaria la división en deberes de libertad externa y deberes de libertad interna” es a que la libertad, fundamento del edificio moral, se expresa de dos modos diferenciados en la medida en que existen dos usos posibles de ella: por un lado, el uso interno, propio del ámbito ético, y por el otro, el uso externo, propio del ámbito jurídico. Así Kant afirma, pues, que la ética y el derecho son dos tipos diferentes de legislación. En el caso de la ética, dice Kant, la legislación puede ser *sólo* interior, mientras que en el caso del derecho, en cambio, también puede ser exterior.¹⁹

A diferencia de las divisiones de la filosofía moral de la década anterior, expresadas en la *GMS*²⁰, se puede observar que Kant aquí distingue ambas partes de la filosofía práctica de acuerdo con la diferencia originaria de sus objetos, es decir, la diferenciación de los deberes en base a principios, permitiendo que cada una de ellas se configure, precisamente, como un sistema particular: el sistema de deberes legislado externamente y el legislado internamente. El intento kantiano aquí ya no es el de formular una

¹⁹ Véase: *V-MS/Vigil* (AA 27: 584), *MS* (AA 6:220). Para ampliar Véase: Baum: 2006.

²⁰ Cabe aclarar que la distinción entre deberes perfectos e imperfectos y deberes para consigo mismo y para con los demás está presente en la *MS*, aunque tales distinciones ocupan allí un lugar marginal quedando incluidas en la distinción fundamental entre las dos doctrinas.

fundamentación de los deberes en general (donde la división entre ellos es un problema marginal), sino que, en cambio, lo que aquí pretende es distinguir las partes componentes de la filosofía moral de modo tal que ellas no queden confundidas y sea posible exponer cada uno de los sistemas que la componen. Para ello es que durante estos años se concentra en determinar el principio de la distinción y los principios diferenciados propios a cada una de esas partes. La división fundada en principios metafísicos cumple así con los requisitos exigidos por Kant con respecto a la forma en que debe dividirse una metafísica expuestos en el primer apartado de este trabajo y, por consiguiente, esta división es la versión definitiva y justificada de la división de una *metafísica de las costumbres*.

Conclusiones

La división de la metafísica de las costumbres presenta, de acuerdo con esta reconstrucción, una serie de formulaciones que expresan, cada una de ellas, un momento en el camino a la formulación definitiva de 1797. En la década de los ochenta –como vimos– la cuestión de la división de la metafísica de las costumbres no es abordada por Kant en forma definitiva, ofreciendo, en cambio una división provisoria tomada de la tradición. Sin embargo, vimos que Kant no las asume a ellas pasivamente, sino que las reformula en la medida en que las incorpora a su filosofía práctica, de modo tal que aquella división tradicional es supeditada al principio de la moral expresado en el imperativo categórico. El carácter propiamente kantiano adquirido, luego de ello, por esta división – como vimos previamente – prepara el terreno para la división definitiva de la futura *metafísica de las costumbres*, la cual no puede ser sino una división incluida en el contexto más amplio de la *moral*. Ya en la *MS* el interés kantiano es encontrar, precisamente, el principio de la distinción y los principios diferenciados propios a cada una de esas partes, de modo que el edificio moral se constituya como un sistema compuesto, a su vez, de dos sistemas diferenciados. Esta reflexión la hace Kant tomando en cuenta los criterios necesarios para la división de una metafísica y, así, ofrece esta en su versión definitiva. La doctrina del derecho y la doctrina de la virtud, separadas una de otra, dan cuenta de la concepción kantiana de la independencia entre ética y derecho, aunque, de acuerdo con lo que se observa en la *GMS*, ellas tienen una raíz común en tanto se componen en ambos casos de obligaciones y, por consiguiente, se fundan en modos derivados del imperativo categórico.

Bibliografía

a) Obras de Kant:

Todas las obras de Kant mencionadas en esta ponencia se toman de la *Akademie-Ausgabe: Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (antes: *Preußischen Akademie der Wissenschaften*) Walter de Gruyter, Berlin, 1900 y ss. Esta edición se cita por medio de la sigla: AA.

aa) Traducciones utilizadas:

Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción, notas e introducción de Pablo Oyarzún Robles, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamérica, 2006.

Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción notas e introducción de Manuel García Morente, México, Porrúa, 1990.

Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989.

b) Otra bibliografía:

Baum, M., „Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie“, en Lionel Ribeiro do Santos (ed.) *Kant: Posteridade e Atualidade. Colóquio internacional*, Lisboa, CFUL, 2006, pp. 53-64.

Baumgarten, A., *Initia philosophiae practicae primae*, Editio III, Halle, 1760, AA. XIX 7-91.

Cavana, M. L., *Wolff*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

Kersting, W., „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts“, *Studia Leibnitiana*, vol 14, n° 2, 1982, pp. 184-220.

Schneewind, J. B., *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, trad.: Jesús Héctor Ruíz Rivas, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Schweiger, C., „[Die Vorlesungsnachschriften Zu Kants Praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe](#)“, *Kant-Studien*, 91, 1, 2000, pp.178-188.

Thomasius, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, traducción y notas de Salvador Rus Rufino y M. Asunción Sánchez Manzano, Madrid, Tecnos, 1994.

Tonelli, G., “La filosofía alemana desde Leibniz hasta Kant” en Belaval, I., (dir.), *Historia de la Filosofía, Vol. 7, La filosofía alemana desde Leibniz a Hegel*, traducción de José María Artola Barrenechea y otros, revisión de Eduardo Bustos, Siglo XXI Editores, Madrid, 1987.

I. El nominalismo

El nominalismo es una posición preparatoria para abordar la cuestión del inmaterialismo. Berkeley considera que la fuente del error fundamental de creer en la existencia de lo que él denomina “ideas abstractas” se basa en el uso incorrecto del lenguaje. No hay ideas abstractas para Berkeley, ya que es imposible imaginarse (por ejemplo) un triángulo *que no sea* escaleno, isósceles, o equilátero; es decir, cada vez que intentamos imaginarnos un triángulo, siempre es un triángulo específico, de determinadas dimensiones y de un tipo particular. Como en el caso anterior, todas las demás ideas también son particulares. La generalidad no radica en la abstracción de los rasgos particulares de una idea, sino en las palabras o nombres que designan una multitud de ideas o casos particulares, pero nunca una idea abstracta. Y la principal idea abstracta que Berkeley va a criticar es el concepto filosófico de la materia.

II. La crítica al concepto filosófico de la materia

En sus *Tres Diálogos Entre Hilas y Filonús*, Berkeley presenta dos personajes que discuten entre sí la cuestión de si la materia existe o no. Cada uno considera que su postura es la que se encuentra más de acuerdo con el sentido común, y califica a la opinión contraria de escéptica. Convienen en definir al escéptico como aquel que niega la realidad de las cosas sensibles.

Por cosas sensibles ambos personajes entienden aquellas cosas que son perceptibles mediante los sentidos. Filonús, el personaje que representa la postura de Berkeley, no niega la realidad de estas cosas, sino que niega la existencia de lo que *filosóficamente* se entiende por “materia”:

«Filonús. –De que no existe eso que los *filósofos* llaman *substancia material* estoy firmemente persuadido; pero si se me hiciera ver que había algo de absurdo o de escéptico en eso, renunciaría a ello por la misma razón por la que yo creo que en la actualidad tengo que rechazar la opinión contraria.»¹

Hilas, quien defiende la tesis materialista, dice que las cualidades llamadas secundarias (temperatura, color, aroma, sabor, etc.) existen en los objetos. Filonús rebate

¹BERKELEY, *Tres Diálogos Entre Hilas y Filonús*, Aguilar, Buenos Aires, 1963, p. 23.

esto mediante un ejemplo: si una de nuestras manos está fría, y la otra caliente, y ambas se sumergen en un recipiente lleno de agua, el agua parecerá fría a una mano y caliente a la otra. Si consideramos que la temperatura es una cualidad del objeto, deberemos concluir que el agua del ejemplo es fría y cálida al mismo tiempo, lo cual es contradictorio e inconcebible.

Hilas concede que la temperatura no es algo que se encuentre en el objeto, sino que es una sensación del sujeto. Mediante otros ejemplos, Filonús muestra que ninguna de las cualidades llamadas secundarias existe independientemente de una mente que las perciba. Hilas admite esto, pero introduce la consideración de que las llamadas cualidades primarias (extensión, forma, solidez, gravedad, movimiento, reposo, etc.) sí existen en el objeto.

Filonús refuta lo anterior mediante otro ejemplo: la hoja de un árbol le parece pequeña un hombre, mientras que a un insecto le parece enorme. Como en el caso del ejemplo del agua, si consideramos que el tamaño es una cualidad del objeto, esto nos conduce a una contradicción, ya que la hoja será pequeña y enorme al mismo tiempo.

Hilas accede a lo anterior, y nuevamente introduce una salvedad; que las ideas que percibimos sensorialmente no son las cosas reales sino apariencias de las cosas que realmente existen. Tras algunas preguntas de Filonús, Hilas declara que las ideas percibidas son sensibles, mientras que sus arquetipos reales no lo son. Filonús pregunta cómo puede concebirse que algo insensible genere algo sensible, cómo algo invisible pueda ser la causa de un color, que algo inaudible sea la causa del sonido, y así sucesivamente.

Como los personajes en cuestión habían convenido en definir al escéptico como aquel que niega la realidad de las cosas, Filonús le dice a Hilas que él ha resultado ser un escéptico, porque niega que las ideas que se perciban sean reales, ya que no son sino apariencias de unos supuestos arquetipos.

III. Las ideas

En la filosofía de Berkeley, la palabra “idea” equivale a sensación, con la salvedad que se la llama “idea” para resaltar su rasgo típico, el de que no existe independientemente de una mente que la perciba. Hay ideas para cada uno de los cinco sentidos:

«Por medio de la vista tengo las ideas de la luz y de los colores, con sus diversos grados y variaciones. Por el tacto percibo, por ejemplo, lo duro y lo

blando, el calor y el frío, el movimiento y la resistencia y de todos éstos su diferencia en más y menos, ya sea en cantidad o grado. El olfato me proporciona los olores; el paladar los gustos, y el oído transmite los sonidos a la mente con todas sus variedades de tono y composición.»²

Estas ideas, que se perciben por los sentidos, son reales porque son percibidas. En esto consiste su ser. Pero hay dos clases de ideas: aquellas que se imponen a nuestros sentidos, y aquellas que podemos generar a voluntad.

Respecto de las ideas que podemos formar a voluntad, dice Berkeley:

«Advierto que puedo provocar a placer ideas en mi mente, y variar y substituir el panorama tan a menudo como lo crea conveniente. No tengo más que desear e inmediatamente esta o aquella idea surge en mi fantasía.»³

Puedo imaginarme (como dice Berkeley en otra parte) el torso de un hombre sin brazos y sin cabeza, puedo imaginarme un ser que sea mitad hombre y mitad toro. Sólo tengo que desear inmediatamente tal idea y así aparecerá en mi fantasía.

Respecto de las ideas que se imponen a nuestra percepción, Berkeley nos comunica lo siguiente:

«Pero cualquiera sea el poder que tenga sobre mis propios pensamientos, advierto que las ideas actualmente percibidas por los sentidos no dependen, como las otras, de mi voluntad. Cuando abro los ojos en pleno día no está en mi poder elegir si veré o no, o determinar qué objeto particular se presentará a mi vista; y de la misma manera nos podemos referir al oído o a los otros sentidos, pues las ideas impresas en ellos no son creaciones de mi voluntad.»⁴

El ser de las ideas, su existencia, consiste en que sean percibidas. Y aquello que las percibe es lo que Berkeley denomina *espíritu*, que se distingue de las ideas y respecto del cual no tenemos una idea sensible, pero sí una noción, ya que conocemos su significado.

²BERKELEY, *Tratado Sobre Los Principios del Conocimiento Humano*, Losada, Buenos Aires, 1968, pp. 104-105.

³BERKELEY, *Tratado Sobre Los Principios del Conocimiento Humano*, pp. 128-129.

⁴BERKELEY, Op. cit., p. 129.

IV. Los espíritus

Como el ser de toda idea consiste en que ésta sea percibida, se sigue que debe haber algo que las perciba; y como se ha demostrado que la materia no existe, este algo debe ser un *espíritu*.

El conocimiento que tenemos de nosotros mismos lo tenemos por reflexión. Percibo las ideas por medio de mis sentidos, y también puedo generar otras a voluntad. Tras reflexionar, descubro que soy *yo* quien percibe y quien imagina, respectivamente.

Respecto del conocimiento de otros espíritus, dice Berkeley:

«De lo dicho se desprende que no podemos conocer la existencia de otros *espíritus* más que por sus operaciones, o por las ideas que ellos provocan en nosotros. Percibo ciertos movimientos, cambios y combinaciones de ideas que me informan que hay ciertos agentes particulares, semejantes a mí, que las acompañan y concurren a su producción.»⁵

De manera que conocemos a los otros espíritus mediante las ideas que nos informan de su existencia. Es por ello que el conocimiento de los otros espíritus no es inmediato como en el caso de las ideas, sino mediato, porque los conocemos a través de aquellas:

«Por lo tanto, el conocimiento que tengo de los otros espíritus no es inmediato, como lo es el conocimiento de mis ideas, sino que depende de la intervención de ideas que refiero, como efectos o signos concomitantes, a otros agentes o espíritus distintos al propio.»⁶

Estas consideraciones nos llevan al último aspecto principal de la filosofía de Berkeley, su concepción de Dios.

V. Dios

Berkeley elabora un argumento sumamente original para no caer en el solipsismo. La existencia de una idea no depende de que *yo* la perciba, sino de que la perciba *alguien*. Lo que evita que las cosas se aniquilen cuando dejan de ser percibidas por alguien es el hecho de que en todo momento son percibidas por Dios. Berkeley llega a esta noción de Dios por deducción, que expone en las siguientes palabras de Filonús:

⁵BERKELEY, *Tratado Sobre Los Principios del Conocimiento Humano*, p. 218.

⁶BERKELEY, *Op. cit.*, p. 218.

«Escucha, en resumen, mi opinión. Es evidente que las cosas que percibo son mis propias ideas y que no puede existir ninguna idea como no sea en una mente. Y no es menos evidente que estas ideas o cosas por mí percibidas, o ellas mismas o sus arquetipos, existen independientemente de mi mente, pues sé que no soy su autor, ya que está fuera de mi poder, determinar a mi arbitrio qué ideas particulares me afectarán al abrir mis ojos u oídos. Tienen que existir, por tanto, en otra mente cuya voluntad es que se me muestren.»⁷

Al igual que no tenemos una idea del espíritu, tampoco tenemos una idea de Dios, pero sí una noción del Él. Llegamos al conocimiento de Dios mediante la reflexión sobre nuestra propia alma, suprimiendo sus defectos y amplificando sus bondades.

El orden y regularidad que observamos en la naturaleza es para Berkeley una prueba de la divina sabiduría y perfección de Dios, quien no obstante, puede alterar las leyes de la naturaleza de acuerdo a su voluntad. Cuando esto sucede, decimos que ha ocurrido un milagro.

VI. La influencia de Berkeley en el cuento de Borges

Borges menciona explícitamente a Berkeley en dos oportunidades. La primera de ellas presenta el nombre de Berkeley para ligar su doctrina a la cosmovisión que rige el mundo imaginario de Tlön:

«Hume notó para siempre que los argumentos de Berkeley no admiten la menor réplica y no causan la menor convicción. Ese dictamen es del todo verídico en su aplicación a la Tierra; del todo falso en Tlön. Las naciones de ese planeta son –congénitamente– idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje –la religión, las letras, la metafísica– presuponen el idealismo.»⁸

La segunda mención de Berkeley en el texto tiene por función elucidar el origen misterioso de la enciclopedia acerca de Tlön:

⁷BERKELEY, *Tres Diálogos Entre Hílas y Filónús*, p. 89.

⁸BORGES, *Ficciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p.22

«A principios del siglo XVII, en una noche de Lucerna o de Londres, empezó la espléndida historia. Una sociedad secreta y benévola (que entre sus afiliados tuvo a Dalgarno y después a George Berkeley) surgió para inventar un país.»⁹

En cuanto al lenguaje, éste tiene una importancia considerable tanto en la filosofía de Berkeley como en el mundo fantástico de Tlön. Al analizar el lenguaje, dice Risieri Frondizi, Berkeley distingue entre definición e idea. También en Tlön existe esta diferencia. Una de las regiones de Tlön define a las cosas en base a verbos, mientras que otra región lo hace en base a adjetivos. Esta cuestión se ejemplifica de manera precisa en las definiciones que cada región utiliza para referirse a la luna.

Llegados a este punto, cabe mencionar el escándalo que produce en Tlön una doctrina como el materialismo. De manera poco clara y bastante paradójica, entre las diversas doctrinas filosóficas de Tlön también encontramos una vertiente materialista. Pero debido a la cosmovisión idealista de aquel planeta, y a las dificultades lingüísticas para expresar los conceptos filosóficos del materialismo (ya que una de las regiones de Tlön utiliza adjetivos en vez de sustantivos, y otra región suple estos últimos por verbos) esta doctrina fue rechazada.

Luego podemos mencionar la famosa concepción de Berkeley de que “ser es ser percibido”. Esto quiere decir que el ser de las ideas consiste en ser percibidas. Ilustra esta concepción el siguiente pasaje:

«Las cosas se duplican en Tlön; propenden asimismo a borrarse y a perder los detalles cuando los olvida la gente. Es clásico el ejemplo de un umbral que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte. A veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro.»¹⁰

En el mundo de Tlön, constatamos que existen ciertos objetos llamados “hrönir”, pero resultan más interesantes los “ur”, que son mencionados una sola vez en el texto de Borges, pero que ejemplifican perfectamente la noción berkeleyiana de ideas generadas a voluntad:

⁹ BORGES, Op cit., p. 34.

¹⁰ BORGES, op. cit., p. 33.

«Más extraño y más puro que todo *hrön* es a veces el *ur*: la cosa producida por sugestión, el objeto educido por la esperanza. La gran máscara de oro que he mencionado es un ilustre ejemplo.»¹¹

El último aspecto de la filosofía de Berkeley que tuvo influencia en el cuento de Borges es la cuestión del teísmo. Para Berkeley, el orden en la naturaleza es una prueba de la sabiduría y de la perfección de Dios. Esta concepción se encuentra plasmada en el siguiente pasaje:

«Hace diez años bastaba cualquier simetría con apariencia de orden –el materialismo dialéctico, el antisemitismo, el nazismo– para embelesar a los hombres. ¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado? Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizás lo esté, pero de acuerdo a leyes divinas –traduzco: a leyes inhumanas– que no acabamos nunca de percibir.»¹²

Esta concepción de que el orden de la realidad quizás esté ordenado según leyes divinas, inhumanas, es una muestra de la influencia del teísmo de Berkeley.

Con esto he señalado los principales aspectos de la teoría de Berkeley que, a mi juicio, Borges plasmó en su cuento.

Bibliografía

- BERKELEY, *Tres Diálogos Entre Hilas y Filonús*, Aguilar, Buenos Aires, 1963.
BERKELEY, *Tratado Sobre Los Principios del Conocimiento Humano*, Losada, Buenos Aires, 1968.
BERKELEY, *Ensayo de una Nueva Teoría de la Visión*, Aguilar, Buenos Aires, 1965.
BORGES, *Ficciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

¹¹ Ibid.

¹² BORGES, op. cit., p. 39.

Andrea B. Pac (UNPA):

“Como por una sola mente”: Spinoza y el problema de gobernar la diversidad

1. Rousseau y Spinoza

En el párrafo 5 capítulo III del *Tratado Político*¹, Spinoza afirma que “como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno, ha sido decretado por cada uno en particular”. Este pasaje es anotado como sigue por Atilano Domínguez “Spinoza pasa fácilmente de ‘una mente’ a ‘voluntad de todos’, que Rousseau (...) traducirá por la *volonté générale*”². El comentario no pasa inadvertido. Por un lado, porque no es la única ni la primera vez que se propone esta interpretación; por otro lado, porque la traducción de *una mens* spinoziano en la *volonté générale* rousseauiana, requiere un examen detenido.

Al revisar la bibliografía relativa a la conexión Spinoza-Rousseau, se encuentran posicionamientos diversos. En un extremo, se propone fuertemente la idea de que el ginebrino ha tomado de la filosofía de spinoziana una noción básica de su propio pensamiento: la de libertad ética y la de autonomía ética en la esfera política³. Es cierto que las menciones explícitas que hace Rousseau de Spinoza en sus obras y cartas no se insertan en el marco de la filosofía política⁴. Sin embargo, no es excepcional cruzarse con la tesis de que existen evidencias textuales para sostener la presencia de Spinoza en diferentes conceptos rousseauianos pertenecientes a ella –en particular, en la noción de contrato y en la de voluntad general⁵.

¹ Se citará: *Tratado Político (TP)*, Madrid, Alianza, 1986, traducción de Atilano Domínguez; *Tratado Teológico-Político (TT-P)*, Barcelona, Altaya, 1997, traducción de Atilano Domínguez; *Ética demostrada según el orden geométrico (É)*, Madrid, Alianza, 1998, traducción de Vidal Peña.

² Domínguez hace referencias al Contrato Social a propósito del uso spinoziano de república (nota 8 a TP I 1) y a la interpretación spinoziana de las enseñanzas republicanas de Maquiavelo (nota 87 a TP V 7). En este trabajo no nos detendremos en estas referencias.

³ Según Eckstein, Rousseau ha tomado de Spinoza “his conception of ethical freedom and even (...) his attempt to transfer the idea of ethical autonomy to the political realm”. Cf. Eckstein, Walter, “Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and Their Conception of Ethical Freedom” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 5, No. 3, Jun., 1944 (259-291), disponible en <http://www.jstor.org/stable/2707351>, p. 265. Es de notar la multiplicidad de artículos citados por Eckstein que, o bien encuentran una influencia spinoziana en Rousseau, o bien argumentan al menos que las ideas de este último manifiestan que la filosofía del holandés le era familiar.

⁴ Se trata más bien de críticas al ateísmo y a la concepción de la ‘inmortalidad’ del alma spinozianos, al método geométrico, o de la identificación biográfica de Rousseau con la persecución sufrida por el filósofo excomulgado.

⁵ “There is undoubtedly a certain affinity between Spinoza's ‘one mind’ (*mens una*) and Rousseau's ‘common will’. The motive which induced men to conclude the contract- in the opinion of both thinkers-was the endeavour to put an end to the unbearable conditions of the state of nature. (...) As the motive was the same according to both theories, so was its purpose: all individuals wanted to unite their powers so that the

En otro extremo, y en textos más recientes, existe una decidida argumentación en contra del trazado de estos paralelismos que, en definitiva, no harían justicia ni a Spinoza ni a Rousseau. Los rasgos específicos -y de mayor riqueza- de cada pensador se pierden cuando el énfasis recae sobre una supuesta continuidad de pensamiento en conceptos tales como el derecho, o la necesidad de justificación de un poder político institucional⁶.

El objetivo de este trabajo no es, no obstante, aportar un nuevo examen ‘comparativo’, ni tomar partido en esta polémica (aunque sus conclusiones se inclinan hacia esta última posición). En cambio, se propone examinar en el marco de la filosofía spinoziana el problema que plantea la ‘unanimitad’ del Estado, pretendida por ambas expresiones (‘una sola mente’ y ‘voluntad general’). Tal unidad de la mente del Estado haría de él un ‘individuo’; pero se trata de individuo constituido por una multiplicidad que se presentará como irreductible, y en cuya irreductibilidad tendrá protagonismo la noción de *ingenium*.

2. “Como conducida por una sola mente”

La expresión spinoziana aparece, con leves diferencias, en varios sitios del *Tratado Político*⁷. Balibar⁸ analiza con detenimiento las dificultades que plantea la interpretación de esta frase, en especial por lo que implica con respecto al tipo de individualidad que caracteriza a la sociedad. Observa, en primer lugar, que la redacción latina (*una veluti mente ducitur*) impone una restricción a la unanimidad, que en consecuencia queda presentada más como una hipótesis o una analogía que como una afirmación. En este sentido, las lecturas posibles variarían según el término sobre el que caiga el énfasis en cada caso: en una, la multitud vive políticamente como si una mente *condujera* el cuerpo social; en otra, la multitud vive en sociedad política como si existiera *una* mente (ya sea común, ya sea de un individuo determinado) que la condujera; por último, la sociedad política sería entendida *como si* fuera un mismo cuerpo con su misma mente⁹. En cualquier caso, es claro que no se puede suponer la unidad, ni siquiera como

entire power of all would be put at the disposal of the common-wealth. Individuals gave up their power unconditionally that the power of the commonwealth should have no restrictions”, Eckstein, op. cit., p. 273.

⁶ “[It] does not do justice to the specific achievements of Spinoza nor to those of the other two, and it arises rather from an incorrect judgment of the work of Hobbes and Rousseau”, cf. Geismann, Georg, “Spinoza. Beyond Hobbes and Rousseau” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 1, Jan. - Mar. 1991 (35-53), disponible en <http://www.jstor.org/stable/2709581>, p. 35. Geismann subraya que, si bien puede haber ecos de los unos en los otros, estos autores no comparten la perspectiva fundamental por la cual hablan sobre el derecho, o sobre la constitución de la sociedad política.

⁷ Cf. entre otros, *TP* II 16, 17; II 21; III 2; III 7; IV 1; VI 19; VIII 6, 19.

⁸ Balibar, Etienne, “Spinoza et l’âme de l’Etat. *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*” disponible en <http://www.ciepcf.fr/spip.php?article238>.

⁹ Cf. Balibar, *ibidem*.

efecto constitutivo del contrato. También es claro que, sea cual fuere la interpretación de la frase, esa unidad del ánimo que de alguna manera exige la vida social compartida no disuelve la multiplicidad de los ánimos individuales ni, mucho menos, los absorbe en un concepto absoluto de soberanía.

En su análisis, Balibar recorre las soluciones que han ofrecido Matheron, Rice, Negri y Moreau a la interpretación de la frase y al problema de esclarecer la naturaleza de la individualidad propia de la sociedad política. Concluye en primer lugar que el desacuerdo entre estas perspectivas indica, ante todo, la complejidad de la unidad del Estado -unidad que, como se dijo, no puede ser tomada como supuesto, sino como una problemática tarea política y conceptualización filosófica. En segundo lugar, propone reemplazar la idea de individualidad de la sociedad política por la de transindividualidad¹⁰. Por último, admite con Moreau que el concepto de *ingenium* y la idea de vivir según el propio ingenio son indispensables a los efectos de pensar la paradójica unanimidad de la sociedad, a pesar de ciertas prevenciones que manifiesta con respecto a este -por él denominado- ‘quasi-concepto’. De estos conceptos nos ocuparemos a continuación.

3. Vivir según el propio *ingenium*

El ingenio asume una función relevante en distintos sitios del *Tratado Político*¹¹. Elegiremos aquí sólo tres de ellos, que son significativos para el problema que nos ocupa. Por un lado, en *TP II 9* se define al hombre *sui juris* “en cuanto puede, en general, vivir según su propio *ingenium*”¹². Asimismo, en *TP III 3* se afirma que “no hay razón alguna que nos permita pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio *ingenium*” (por el contrario, “el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente, *TP III 5*). Por último, *TP X 8* sugiere que “los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio *ingenium* y su libre decisión, hasta el punto que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado”. No hace falta sumar más referencias para percibir la complejidad tanto de la

¹⁰ Ésta, a su vez, reúne los conceptos de: a) un esquema causal, b) de constitución de órdenes de composición de complejidad creciente, c) una articulación latente entre imaginación y razón que hace posible composiciones sociales relativamente estables. Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza: from individuality to transindividuality*, Medelingen vanwege het Spinozahuis N° 71, Eburon Delft, 1997.

¹¹ Cf. entre otros, *TP II 18*; *III 3*; *III 4*; *V 2*. Cabe aclarar que las traducciones no suelen mantener el término ingenio. En lo sucesivo, se usará *ingenium* toda vez que la traducción opte por una alternativa como criterio, talante, carácter, idiosincrasia, etc.

¹² No entraremos aquí en la discusión del sentido de la expresión *sui juris* en la filosofía de Spinoza, que es otra cuestión compleja que es parte de la noción de *ingenium*.

idea de vivir según el propio ingenio como de la unidad/individualidad de la sociedad política.

El *ingenium* designa el nudo afectivo irreductible constitutivo de la individualidad de cada modo finito¹³. Así, el ingenio de cada uno se define por una composición afectiva única que caracteriza la naturaleza individual de cada hombre. El ingenio expresa la disposición corporal -y, en consecuencia, la potencia de los individuos- en una representación imaginaria de la naturaleza y un conjunto de hábitos individuales o compartidos que tienden a afirmar esa potencia de acuerdo con la representación¹⁴. Y, si bien no comparten la misma concepción con respecto a la individualidad de la sociedad, sus consideraciones sobre el ingenio no son mutuamente excluyentes.

Fuera de la sociedad política, si tal cosa fuera real, los hombres viven según sus propios hábitos, que se diferencian de acuerdo con la combinación de afectos que en ellos predominan (su ingenio). En ese contexto, cada uno obra, se defiende y juzga a los demás según sus afectos (*TP II 9*). No sólo eso, sino que la ambición lo impulsa a imponer el estilo de vida que le dicta su propio ingenio sobre los demás¹⁵. Ahora bien, la composición de una sociedad exige por lo menos que se renuncie a la exclusividad del hábito. Sólo así son posibles unos hábitos comunes, que sean expresados por las leyes¹⁶. No se trata, sin embargo, de renunciar por completo al propio ingenio. Esto no es posible *de hecho*, dado que implicaría renunciar al *conatus* (lo cual es un absurdo en la filosofía spinozista). Pero la composición de las potencias implica un esfuerzo (*conatus*) común¹⁷. ¿Significa esto que se vivirá como si todos tuvieran un mismo ingenio? ¿Será la ley el ingenio de un nuevo cuerpo, el que reúne a todos los ciudadanos como 'partes'? No. Lo primero es contrario al carácter irreductible del ingenio y de la multiplicidad en Spinoza. Lo segundo, supondría de alguna manera una censura sobre el modo de vida que el ingenio dicta a cada uno; en consecuencia, o bien exigiría la acción de una férrea superstición sobre los corazones, o bien implicaría un descontento a partir del cual difícilmente se pueda garantizar la perseverancia del compuesto.

¹³ "Il faut donc un concept pour designer ce nœud passionnel irréductible, don't la géométrie désigne la place sans pouvoir assigner la figure, et c'est lui que désigne le terme d'*ingenium*", Cf. Moreau, P-F, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* Paris, PUF, 1994, p. 396.

¹⁴ Bove, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, pp. 181-182. Bove entiende que el *conatus* mismo es hábito, si éste es la aptitud fundante de la organización que hace a la continuidad de nuestra existencia, cf. Bove, L., "Subjectivité éthique et logique de l'affirmation des forces" en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (A. Domínguez, comp.), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992 (109-121), p. 114.

¹⁵ En efecto, como consecuencia de la ambición, "cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su ingenio propio", *E III 31* escolio.

¹⁶ Cf. Bove, *La stratégie du conatus*, p. 214.

¹⁷ Esto es lo que Balibar llama transindividualidad.

Ahora bien, si es posible una sociedad, evidentemente, debe ser posible que los hábitos individuales sean asimilables entre sí –dinámica que asegura la ambición en su sentido del esfuerzo de adecuarse al ingenio de los demás (É III 29 esc). Asimismo, debe ser posible que ésta se vea satisfecha de alguna manera en la norma común, esto es, que cada uno piense que es él quien dicta la norma (TP III 5) de manera por lo menos no contradictoria con su ingenio (lo que se logra de manera perfecta en la democracia). En otras palabras, debe ser posible, al menos, que se reconozcan rasgos compartibles de los ingenios y de los hábitos. Moreau y Bove subrayan en este punto que Spinoza hace referencia al ingenio de las naciones como un ingenio ‘común’, que se constituye históricamente y diferencia a unos pueblos de otros. Se trata de hábitos más o menos espontáneos, como la lengua o ciertos ritos particulares, respectivamente¹⁸. Éstos expresan una idea imaginaria sobre cuál es la mejor estrategia para que la composición de potencias (que es toda asociación humana) persevere en su ser, que hace posible algo más importante: la vida en común¹⁹. Idea imaginaria que, como se dijo, atempera la ambición porque o bien se apoya en algún aspecto de las preferencias propias o bien al menos las resguarda, y de este modo la satisface, porque de ese modo los individuos piensan que no han renunciado a su ingenio.

4. Conclusiones

El concepto de *ingenium* es, pues, relevante para pensar la complejidad del tipo de individuo que es la sociedad política. El ingenio hace posible la composición pero, al mismo tiempo, ofrece una resistencia a que ésta implique una voluntad homogénea, esto es, la unanimidad. La composición es posible porque la diversidad de los ingenios y su radical individualidad no la excluyen, ni la convierten en un mero individualismo epistemológico y un atomismo social. En efecto, la composición que es toda sociedad no consiste meramente en la yuxtaposición de los ingenios y potencias particulares sino que tiene un ingenio y una potencia propios que, de alguna manera, hacen de ella un individuo. El problema, como dice Balibar, reside en decidir qué tipo de individualidad es posible atribuirle; sobre todo, si se atiende al carácter hipotético o analógico de la ‘una mente’ y si se considera la resistencia del ingenio. En síntesis, es tan necesario que se compartan hábitos y creencias, como que cada uno considere que no es censurado, castigado o excluido por sus hábitos y sus creencias propios.

¹⁸Cf. *TT-P V*, GIII 70/153; *TT-P XVII*, GIII 216/374; *TP VII* 30; *TP X* 7.

¹⁹ Nótese una cierta ambigüedad de esta expresión, que no es posible desarrollar aquí: se trata de mantener tanto la composición ‘al interior’ de la misma, como frente a otros individuos con los que pueda encontrarse ‘al exterior’.

En este último sentido, hay que resaltar que el carácter imaginario de la sola mente o de que los hombres piensen que viven según su ingenio, no implica un ‘engaño’. La imaginación no es, en la filosofía de Spinoza, una ilusión que tergiversa la realidad. Siempre que no se trate del dominio ejercido por una ‘torva superstición’, la articulación del ingenio individual con la sola mente, ese gran logro de las leyes que se apoya en la imaginación, no implica esclavitud. Por ese motivo, esta condición según la cual es necesario procurar que los hombres crean que siguen viviendo según su propio ingenio aun bajo las normas del Estado (que, hay que decirlo, aparece en uno de los capítulos sobre la aristocracia), puede valer para diferentes formas de instituciones políticas, incluida la democracia. En efecto, la redacción del párrafo (*TP X 8*) hace pensar que es una aclaración del anterior, donde se recomienda para cualquier Estado tomar medidas “acordes con la naturaleza del lugar y el *gentis ingenio*” porque de este modo se “velará, en primer lugar, porque los súbditos cumplan su deber espontáneamente, más bien que forzados por la ley” o sometidos por el miedo (*TP X 7*).

Por otra parte, también los hombres racionales necesitan pensar que viven según su ingenio. Esto es, también los hombres que reconocen la utilidad de la sociedad por sobre toda preferencia afectiva, necesita que el Estado ofrezca un marco que no censure su estilo de vida. En efecto, que un hombre sea racional no implica que ya no tenga ingenio tal como fue definido más arriba. En todo caso, implica que los afectos dominantes en él y que lo caracterizan, son aquellos que pueden estar de acuerdo con la razón. También el hombre racional necesita sentir o imaginar que su estilo de vida, contrario al miedo, es posible.

Por último, retomemos la analogía inicial de este trabajo. De todo lo expuesto se desprende que la guía de ‘una mente’ no es equiparable a la ‘rectitud’ de una voluntad general²⁰. No es necesario suponer verdad ni justicia en la una mente spinoziana; y, en este sentido, tampoco la unidad de la sociedad descansa en la capacidad visionaria de un soberano (cualquiera sea su naturaleza) que vela por el interés común. Ésta requiere sólo la capacidad del gobernante de lograr el delicado equilibrio que exigen tanto la estabilidad de un ‘cuerpo social’ y una norma común, como la irreductibilidad del derecho natural de los individuos que aceptan a cada paso mantener dicho equilibrio²¹. La sociedad política no supone el acuerdo sino que lo tiene por tarea, no con vistas a la meta de la unanimidad sino, por el contrario, como la ardua tarea de mantener la composición de la

²⁰ Cf. Rousseau, *El contrato social*, Libro Segundo, Capítulo II.

²¹ cf. A. Matheron, “Spinoza et le pouvoir”, en *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986.

diversidad. En el planteamiento spinoziano de este problema filosófico y esta tarea política, los conceptos de ingenio (ya individual, ya colectivo), la compleja naturaleza de la individualidad del Estado y la combinación de las leyes naturales necesarias y la experiencia histórica, son el camino para conjugar la unidad con la multiplicidad. Posiblemente, no haya en estos conceptos una solución coherente y definitiva a esta cuestión ni, mucho menos, una receta política. Pero sin dudas, es una forma cabal de plantear el problema de gobernar la diversidad.

Guadalupe Pardi (UBA): La filosofía académica como medicina para la superstición

En su ensayo *De la superstición y el entusiasmo*, David Hume realiza un análisis de estas “dos formas de falsa religión”¹ y de sus efectos negativos, y propone, como cura para ambas, un modo peculiar de filosofía. En este trabajo intentaremos dilucidar cuál es esta concepción filosófica, bajo la consideración de que se trata del paradigma del escepticismo humeano. Esta búsqueda pondrá al descubierto que en el ensayo se establece un peculiar paralelismo entre filosofía y entusiasmo, del que se sigue no sólo que este último es un vicio de menor envergadura que la superstición, sino que, en su versión moderada y anexa al academicismo, también se yergue como posible arma contra la misma. Presentaremos esta lectura siguiendo las tres reflexiones a las que Hume se limita al exponer las diferentes influencias que la superstición y el entusiasmo ejercen sobre el gobierno y la sociedad.²

Si bien son dos formas de creencia religiosa perjudicial y, por tanto, deben desvincularse de las cuestiones relativas a la moral, ellas difieren tanto como las fuentes que las originan. La superstición se produce cuando la débil mente del hombre, en estado de temor absoluto, encuentra seres imaginarios y omnipotentes a los que somete sus pensamientos y prácticas -movida, además, por la melancolía y la ignorancia-. El entusiasmo, en cambio, procede de un estado mental exacerbado, en que el orgullo y la presunción junto con una imaginación desmedida y, nuevamente, la ignorancia, conducen a la creencia en un ser superior causante de un tal estado de cosas.

“La razón humana, e incluso la moralidad, son rechazadas como guías falaces y el loco fanático se entrega a sí mismo, ciegamente y sin reservas, a los supuestos arrebatos del espíritu y a la inspiración superior” (*De la superstición...*, p. 92).

No sólo la superstición y el entusiasmo son “muy diferentes e incluso de contraria naturaleza”,³ sino que también se distinguen por la manera en que influyen sobre el gobierno y la sociedad. En el ensayo, Hume detendrá sus reflexiones sobre este punto crucial, debido a que toda su crítica de la religión tiene como objetivo principal

¹ HUME, D., “De la superstición y el entusiasmo” en *Escritos impíos y antirreligiosos. David Hume*. Trad. y edición de José L. Tasset, Madrid: Akal, 2005, p. 91.

² Cf. *ibid.*, p. 92 y ss.

³ *Ibid.*, p. 91.

desvincularla de la vida práctica en tanto y en cuanto, según él, sus preceptos y sanciones no promueven la virtud del hombre ni como individuo ni en comunidad, sino que, por el contrario, dan lugar a consecuencias desastrosas al distraer la atención de “lo realmente importante”, *i. e.*, las inclinaciones naturales al humanitarismo, la justicia y la amistad.⁴

Reflexión n° I

“Mi primera reflexión es *que la superstición es favorable al poder sacerdotal, y el entusiasmo no menos contrario a él, o incluso más, que la recta razón y la filosofía*”

(*De la superstición...*, pp. 92-93).

El origen de la institución sacerdotal se encuentra en la disposición del alma característica de la superstición. El atemorizado creyente, incapaz de hacer nada por sí mismo debido a su sentimiento de inferioridad, recurre a la mediación de otro a quien considera favorito para que oficie de representante de la Divinidad en la Tierra. La autoridad de éste será mayor cuanto mayor sea el temor que experimenten los supersticiosos. Por el contrario, los orgullosos entusiastas se creen capaces de acceder por sí mismos al Ser Divino –e incluso a veces se imaginan haciéndolo–, por lo que no necesitan la intervención de un tercero que se arrogue dicha facultad.

Llama la atención, sin embargo, el comentario comparativo que introduce Hume sobre el entusiasmo y la filosofía. ¿Por qué *ambos* son contrarios al poder sacerdotal y el entusiasmo incluso más “que la recta razón y la filosofía”? Hume basa sus observaciones en la experiencia al decir que las sectas de entusiastas como la de los *cuáqueros*, los *independientes* y los *presbiterianos* nunca han admitido sacerdotes entre ellos, manteniéndose, de este modo, libres de la fuerza eclesiástica.⁵ Pero, ¿en qué sentido la recta razón también es libre de la esclavitud sacerdotal?

Según el filósofo empirista, no estando la razón dotada de ningún contenido innato –tal como sostiene el racionalismo–, todo conocimiento deriva indirecta o directamente de la experiencia sensible. El empirismo confina el contenido de la mente a los fenómenos que se perciben mediante los sentidos (ya sean externos o internos), y la razón no es más que una ordenadora de estas percepciones y formuladora de juicios *a posteriori*, siempre particulares y contingentes. En su pretensión de fundar una ciencia del hombre con base

⁴ Cf. HUME, D., *Diálogos sobre la religión natural*. Trad., prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza, 1999, pp. 163-164.

⁵ Cf. HUME, D., “De la superstición...”, *op. cit.*, pp. 94-95.

empírica, Hume sostiene que “todas las percepciones de la mente son de dos clases: impresiones e ideas, y difieren entre sí solamente por sus distintos grados de fuerza y vivacidad”.⁶ Cuando estas vienen acompañadas de un sentimiento o sensación que le proporciona a la concepción del objeto todavía más intensidad y permanencia nos encontramos ante una creencia. Ésta “no consiste en la naturaleza peculiar u orden de las ideas, sino en el *modo* de su concepción y en la manera como la mente las *siente*”.⁷ El “*modo* de su concepción” surge de la conjunción constante del objeto con algo presente a la memoria o a los sentidos.

En este proceso, la razón se subordina a la naturaleza y a las costumbres características de la vida cotidiana. Los seres humanos pensamos y juzgamos incesantemente bajo el influjo de la inclinación natural. En nuestras actitudes y consideraciones habituales, la creencia que nos lleva a afirmar un mundo y un estado de cosas dado responde a la parte sensitiva de nuestra naturaleza y no a una parte oscura y desconocida, inaccesible por y para nosotros mismos, a la que sólo podríamos tener acceso por medio de un tercero. La recta razón y la filosofía resultan contrarios al poder sacerdotal, por tanto, cuando depositan su confianza en la inclinación natural, la cual “arrastra consigo todo el ingenio y la agudeza de la mente; y cuando llega el momento de enfrentarse a los principios religiosos, busca todos los métodos y formas de eludirlos, alcanzando el éxito casi siempre”⁸ y, también, cuando limitan su búsqueda de conocimiento e investigación al ámbito de las ciencias fácticas.

Reflexión nº II

“Mi *segunda* observación acerca de estas formas de falsa religión es *que las religiones que participan del entusiasmo son, en un primer momento, más furiosas y violentas que aquellas que parten de la superstición, pero que en poco tiempo se vuelven más amables y moderadas*” (*De la superstición...*, p. 95).

⁶ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. y edición de Félix Duque, Madrid: Editora Nacional, 1977, 2 vols., p. 204.

⁷ HUME, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*. Trad. de Magdalena Holguín, Bogotá: Editorial Norma, 1992, pp. 66-67.

⁸ HUME, D., *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 162.

Por una parte, la superstición, la cual en principio parecía ser una creencia menos dañina, crece gradualmente, posibilitando el establecimiento firme y definitivo de los sacerdotes, quienes, lejos de servir a la sociedad, atentan contra ella en nombre de la religión. “Facciones, guerras civiles, persecuciones, subversiones en el gobierno, opresión, esclavitud; éstas son las tristes consecuencias que tienen lugar cuando la superstición prevalece en las almas humanas”.⁹ Por otra parte, el entusiasmo, nacido con ímpetu en los espíritus más resueltos, termina calmándose hasta disiparse en la cotidianidad de la vida a falta de una autoridad coercitiva. Mientras que no necesita de un agente externo que le ponga fin dado que puede hacerlo por sí mismo, la fantasía supersticiosa lo requiere desde afuera.

A esta altura resulta interesante retomar una de las afirmaciones de Hume a propósito de su reflexión anterior:

“Como la superstición constituye un ingrediente considerable en casi todas las religiones, incluso las más fanáticas, y *no habiendo nada excepto la filosofía capaz de derrotar completamente a estos inexplicables terrores* [el subrayado es nuestro], a partir de ahí se explica que en casi toda secta religiosa se encuentren sacerdotes, pues, cuanto más fuerte es la mezcla de superstición, más alta es la autoridad del sacerdocio” (*De la superstición...*, p. 94).

Aquí se lee expresamente que la filosofía es el único agente externo capaz de poner fin a la superstición. Sin embargo, en su vertiente dogmática, la filosofía sostiene que la razón humana puede conocer las esencias de las cosas y que el conocimiento de las mismas expresa verdades indiscutibles. Como en el caso del fanático religioso, el entendimiento bien direccionado puede acceder inmediatamente a su objeto de estudio prescindiendo de otros intelectos. Al hacerlo no debe tomar como verdadero nada que no haya sido admitido por él mismo. No obstante, el principio metodológico humeano lo conduce a abandonar los problemas de carácter metafísico, afirmando que el filósofo que se aleja de la contrastación empírica infiere *fantasías*, a las cuales califica de verdaderas al igual que lo hace el supersticioso en el ámbito de la religión. La razón del metafísico equivale al severo sacerdote que establece firmemente su autoridad. Viciosa ella misma, la filosofía dogmática no puede ser el remedio para las creencias religiosas.

⁹ *Ibid.*, p. 160.

En virtud del paralelismo antes esbozado, el entusiasmo se presenta como una medicina alternativa: él también es contrario al poder sacerdotal. En sus inicios es categórico como el sacerdote mismo y como la razón dogmática (así nada puede hacer para combatir la superstición), pero pronto se modera y suaviza hasta perderse en el olvido. Del mismo modo, la filosofía que Hume propone encuentra en la naturaleza la respuesta que el intelecto limitado no puede hallar en sí mismo, y formula un conocimiento probable –no necesario–, que da paso a que el hombre natural se disponga alegremente al trabajo, la vida social o el entretenimiento. En cambio, cuando la filosofía, al igual que la religión, se separa de la realidad, y cuando la razón, al igual que el sacerdote, actúa sobre los hombres como un principio independiente, ellas los sumergen en la tristeza e inactividad.

Siguiendo el examen comparativo que Ezequiel De Olaso realiza entre el pirronismo y el academicismo,¹⁰ encontramos en Hume una filosofía que admite la necesidad de criterios razonables para juzgar los hechos inevitables de la vida sin elaborar juicios que trasciendan los fenómenos a la manera de los que versan sobre las cosas en sí mismas. Esta forma de “escepticismo académico” humeano corresponde a la fase calma y positiva del entusiasmo y constituye un arma contra la superstición.

Reflexión n° III

“Mi *tercera* observación sobre este asunto es *que la superstición es enemiga de la libertad civil y el entusiasmo amigo de ella*” (*De la superstición...*, p. 96).

Inmediatamente agrega: “Como la superstición cae bajo el dominio de los curas y el entusiasmo es destructor del poder eclesial, esto explica suficientemente la presente observación”.¹¹ Si la casta sacerdotal saca provecho de la confianza del pueblo y lo somete bajo su tiranía infundiéndole terror, alimentando la subversión y perturbando, así, la paz social, entonces ella es enemiga de la libertad civil. Por ende, la fantasía supersticiosa, en cuanto forma de creencia religiosa favorable al poder eclesiástico, también lo es. Por el contrario, al no poner nada en manos de otro sino actuando por y para sí mismo, el

¹⁰ Cf. DE OLASO, E., *Escepticismo e ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*. Oficina latinoamericana de investigaciones jurídicas y sociales, Universidad de Carabobo, Valencia – Venezuela, 1981.

¹¹ HUME, D., “De la superstición...”, *op. cit.*, p. 96.

entusiasmo promueve la libertad, en principio, individual, si bien al disiparse beneficia a toda la comunidad alentando su autonomía.

Siguiendo aún la caracterización de De Olaso, se puede advertir aquí una nueva correspondencia entre el entusiasta religioso y el escéptico académico: éste ejerce su libertad cada vez que elige ante respuestas razonablemente posibles o ante diferentes modos de acción, de manera que en cada acto asume la responsabilidad de su elección. Esta responsabilidad individual forma parte de una ética y moral de mayor alcance que reivindica los valores cívicos. En consecuencia, el academicismo es, asimismo, amigo de la libertad civil. Desde la perspectiva humeana, el pirronismo, en cambio, carece de compromiso político.

Esto se debe al principio pirrónico por excelencia según el cual las contradicciones pueden hallarse en un mismo espíritu y pueden equilibrarse en un mismo lugar cualitativo siendo imposible asentar la creencia de un lado antes que del otro. Este escéptico desdeña todo lo que el común de la gente considera cierto; no lo hace estableciendo las consideraciones opuestas sino evidenciando que es posible presentar argumentos válidos para ambas posturas, equiparándolas. Para él, entonces, el pensamiento es tan poco confiable como los sentidos en cuanto vía de conocimiento; no se somete a los principios de la razón sino que los penetra poniendo al descubierto aquella vanidosa pretensión de alcanzar la verdad. Asimismo, muestra la incertidumbre del sentido común frente a lo que prefiere perseguir sus primeras impresiones. Es por esto que Pascal le atribuye una actitud pagana: el pirrónico puro ignora los asuntos públicos al seguir las nociones comunes y costumbres del lugar donde habita.¹² En palabras de De Olaso, en cuanto que “el pirrónico es un gregario apolítico” se trata más bien de un *habitante* antes que de un *ciudadano*.¹³ Frente a alternativas iguales, la tradición en el plano colectivo y la tranquilidad ligada a los impulsos naturales en el plano individual son los que determinan su postura y actitud.

.....

¹² Cf. PASCAL, B., *Conversación con el Sr. De Saci*. Edición bilingüe y comentario filosófico del texto de Alicia Villar Ezcurra, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 44 y ss.

¹³ Cf. DE OLASO, E., *Escepticismo...*, op. cit., pp. 47-48.

En el ensayo *De la superstición y el entusiasmo* se pueden advertir dos aspectos de este último, uno negativo y otro positivo. El primer aspecto obedece a la religiosidad del fanático que, desmesurado en sus facultades ordinarias, cree en una Deidad a la que ofrece devoción. El segundo, en cambio, se relaciona con la capacidad de auto moderación propia de esta creencia religiosa, que la pone en paralelo con un tipo particular de filosofía, *i. e.* la académica, pudiendo convertirse el mismo entusiasmo en cura para la superstición.

En cuanto a la filosofía como medicina, Hume propone una que, señalando los límites del entendimiento humano, renuncia a las verdades metafísicas ateniéndose, en cambio, a la naturaleza, a los enlaces que encuentra en la experiencia y al hábito que inclina a esperar esas uniones en el futuro. Se trata de un escepticismo moderado, preparatorio para la investigación -ya que previene de los prejuicios y de la extralimitación de la razón- y, a su vez, posibilitador de razonamientos sobre cuestiones de hecho. Sólo una semejante concepción filosófica puede officiar ella misma de remedio ante la superstición en cuanto especie de falsa religión.

A modo de conclusión, reproducimos a la luz del ensayo *De la superstición y el entusiasmo* el siguiente fragmento del Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*:

“Y en este respecto, me atrevo a recomendar la filosofía, y no tengo reparo alguno en preferirla a la superstición de cualquier clase o denominación.

Pues como la superstición surge fácil y naturalmente de las opiniones populares de la humanidad, se apodera con más fuerza de la mente, y frecuentemente es capaz de perturbar la conducta de nuestra vida y acciones. Por el contrario, si la filosofía es correcta, puede ofrecernos únicamente sentimientos serenos y moderados. Y si es falsa y extravagante, sus opiniones son objeto simplemente de una especulación fría y general, y raramente llegan a interrumpir el curso de nuestras inclinaciones naturales” (*Tratado...*, pp. 424-425).

Bibliografía

- DE OLASO, Ezequiel, *Escepticismo e ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*. Oficina latinoamericana de investigaciones jurídicas y sociales, Universidad de Carabobo, Valencia – Venezuela, 1981, 100 pp.
- HUME, David, “De la superstición y el entusiasmo” en *Escritos impíos y antirreligiosos*. David Hume. Trad. y edición de José L. Tasset, Madrid: Akal, 2005, pp. 92-96.

- , *Diálogos sobre la religión natural*. Trad., prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza, 1999, 173 pp.
- , *Investigación sobre el entendimiento humano*. Trad. de Magdalena Holguín, Bogotá: Editorial Norma, 1992, 223 pp.
- , *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. y edición de Félix Duque, Madrid: Editora Nacional, 1977, 2 vols.
- NOXON, James, *La evolución de la filosofía de Hume*. Trad. de Carlos Solís, Madrid: Revista de Occidente S. A., partes I y V.
- PASCAL, Blaise, *Conversación con el Sr. De Saci*. Edición bilingüe y comentario filosófico del texto de Alicia Villar Ezcurra, Salamanca: Sígueme, 2006.

María Inés Paulino (UBA) y Bárbara Pérez Jaime (UBA): Te obligo a ser libre. Tensiones entre los conceptos rousseauianos de libertas, igualdad y ciudadanía

El presente trabajo dará cuenta de las tensiones existentes entre los conceptos de libertad, igualdad y ciudadanía a lo largo de la obra filosófico-política de Jean Jacques Rousseau. Consideramos que la defensa que hace el autor de la libertad de los hombres queda en tensión cuando pregonar la idea de “obligar a ser libre” a aquellos que no han comprendido la manifestación de la Voluntad General, lugar donde el ejercicio de la ciudadanía se hace patente. Sin embargo, la ciudadanía que se constituye y se instituye con el Contrato Social –para nosotras- es solo una resolución abstracta que –en apariencia- iguala las desigualdades reales que siguen existiendo una vez establecido el Contrato. El contrato ofrece una imagen de apaciguamiento de las relaciones de los individuos entre sí que emana de la posibilidad de lateralización del conflicto, colocado en el origen de la constitución del pacto social, pero atenuado en la medida en que la necesaria sujeción al orden de la ley, si no lo evita, al menos regula la iniquidad. Como sostiene Ciriza, considera a todos los individuos como si fuesen iguales dando lugar a un formalismo jurídico, que trae implícito una serie compleja de operaciones de limitación, exclusión y ficcionalización (esta última no sólo referida a la cuestión del origen de la sociedad). “La igualdad ante la ley, requisito indispensable para el funcionamiento del contrato, implica precisamente que el sujeto del que se trata es producto de un conjunto de operaciones de exclusión.” (Ciriza, 2000:79)

Igualdad, libertad y ciudadanía (o de cómo sujetarnos a las leyes positivas)

La sentencia acerca del encadenamiento del hombre con la que Rousseau comienza el Contrato social –ya denunciado con anterioridad en los *Discursos*-, plantea el problema político en su forma más radical, debido a que es la propia sociedad civil que encadena al hombre siendo que ha nacido libre y para vivir en libertad, sin embargo se encuentra esclavizado por la ley o por otros hombres. El pacto inicial ha preservado las desigualdades y el sometimiento de los hombres.

“Hobbes tiene razón cuando dice que los hombres que se ven obligados a fundar la sociedad civil son hostiles entre sí, afligidos por infinitos deseos. Sólo se equivoca al afirmar que ésta es la naturaleza del hombre (...) Locke tiene razón cuando afirma que el propósito de la sociedad civil es proteger la propiedad. También se equivoca sólo al

afirmar que la propiedad es natural al hombre (...)” (Bloom, 1993:536) Es que el pensamiento político del pensador ginebrino se bifurca en dos direcciones alejándose del presente: a la feliz libertad del hombre en el pasado y a la instauración de un régimen en el futuro que pueda contar con la voluntad de aquellos sobre los que tenga autoridad.

Existe en el estado de naturaleza una igualdad de hecho real e indestructible, porque es imposible en este estado que la única diferencia de hombre a hombre sea lo bastante grande para hacer al uno dependiente del otro. Existe en el estado civil una igualdad de derecho quimérica y vana, porque los medios destinados a mantenerla sirven para destruirla ellos mismos, y porque la fuerza pública agregada al más fuerte para oprimir al débil rompe la especie de equilibrio que la naturaleza había puesto entre ellos. De esta primera contradicción derivan todas aquellas que se observan en el orden civil entre la apariencia y la realidad. Siempre será sacrificada la multitud al pequeño número, y el interés público al interés particular; siempre estos nombres específicos de justicia y de subordinación servirán de instrumentos a la violencia y de armas a la iniquidad. (Rousseau, 1985: 270-271)

Ante esta crítica sólo existe una solución posible para Rousseau. La construcción de un modelo de sociedad ideal en *El contrato social*, que presume la instauración del estado de naturaleza en el estado social, la renaturalización de la historia por medio de un artificio político.

El contrato es una construcción teórica que tiene primordialmente dos funciones: una dimensión normativa, en tanto que la razón armoniza naturaleza y cultura, así como un modelo útil para juzgar la perversión actual, y una dimensión liberadora, puesto que a través de él la historia deja de ser sufrida para ser vivida como gozosa construcción común. Se trata de que la colectividad cree una sociedad voluntariamente.

En este sentido, el contrato social es un tratado sobre la legitimidad del poder, planteado como algo voluntario y libre. Poder capaz de articular la seguridad, violada en el espacio social cuando la vida se convierte en una puja de intereses particulares, y la libertad, perdida en el espacio natural y jamás reencontrada.

Es que en la nueva sociedad – propuesta por Rousseau-, el individuo vive enteramente para la política, transformada en moral y prácticas vitales en la que todas participan, cediendo su vida privada por completo a la esfera pública, la que les permite realizar su destino común. El requisito fundamental de este contrato es la negación

conjunta de la libertad de cada uno; la entrega incondicionada al espacio público. Y la construcción de esta sociedad perfecta, libre y voluntaria, fundada en el apoyo claro y unánime de la colectividad, es lograda por *voluntad general*¹, entendida como la esencia de la soberanía, la cual es formulada como inalienable, indivisible y siempre recta.

Sin embargo, siguiendo a Ciriza, el contrato constituye la evasión teórica de Rousseau ante la comprobación de las desgracias que el orden social establecido imparte entre los seres humanos. Desconfiado respecto de la perfectibilidad del espíritu humano como de las bondades del orden social, la "solución contrato" está tensada por la crudeza del dictamen preliminar, en el Discurso, y los rasgos abstractos y normativos del contrato. En una especie de mal menor, el contrato es el resultado de un pacto voluntario en el que unos pierden la libertad para garantizar la propiedad a otros. Sin embargo, y he aquí el absurdo, el contrato es producto de la aprobación racional de los sujetos, es la salida que consentirá la atenuación de los males surgidos de la ruptura respecto del estado de naturaleza, puesto que nace del tránsito por un estadio que no concuerda exactamente con el estado puramente asocial en el que los hombres, autosuficientes y aislados, pueden bastarse a sí mismos. (Ciriza, 2000: 83)

En el estado pre-social existe la propiedad, y con ella la amenaza de ejercicio directo de la fuerza, un estado de guerra de todos contra todos que impulsa a los sujetos a renunciar a su libertad natural a fin de transformar la simple propiedad en posesión legítima. El contrato es sin embargo un estado transitorio, amenazado por la corrupción, que ha de conducir a la disolución de los lazos sociales ya la necesidad de un nuevo contrato. El acto por el cual "un pueblo es un pueblo" no sólo implica el tránsito del estadio de la guerra de todos contra todos a la constitución de la sociedad, sino una operación que transforma al hombre en ciudadano. (...) el orden del contrato implica un conjunto de operaciones a través de las cuales el sujeto renuncia al instinto, a la posesión producto de la fuerza, a sus intereses particulares, en beneficio de la racionalidad, el derecho, la propiedad, la

¹ La voluntad general supone la supresión del juicio individual, y no sólo eso, sino que el desacuerdo respecto a la opinión pública es muestra de absurdo y de egoísmo, puesto que moral y razón son inherentes dentro de la colectividad, donde se vive la libertad común. No debemos olvidar que la voluntad general es el reino de la libertad civil, por tanto, la cosa pública se discute en asamblea en tanto entendemos que el Soberano es el cuerpo político activo. Sin embargo, se conoce como Estado cuando este cuerpo político está pasivo, por lo que solo se acata lo que el Soberano ha sancionado. No es sano para el cuerpo político la posibilidad de facciones al interior del Estado debido a que se forman intrigas y ya no van a velar por el interés general, sino por el interés privado que solo expresa las opiniones de las voluntades particulares. (Pérez Jaime, 2011)

libertad general, y no sólo el apetito como límite de lo que pudiera desear. Desde el punto de vista de Rousseau el estado social ha de basarse en la moderación, pues de otra manera, en lugar de sustituir la desigualdad natural por igualdad social, sólo se logra la legitimación del abuso (Ciriza, 2000: 83-84)

Esta resolución formal normativa trae consigo la obligación tácita de la obediencia incondicional a la voluntad general, y el que no lo hiciese se le obligará a ello por todo el cuerpo. Dicho de otro modo se le obligará a ser libre; pues ésta y no otra es la condición por la cual, entregándose cada ciudadano a su patria, se libra de toda dependencia personal, condición que produce el artificio y el juego del mecanismo político, y que es la única que legitima las obligaciones civiles; las cuales sin esto, serían absurdas, tiránicas y sujetas a los más enormes abusos. (Rousseau, 1980:26)

Esto será aclarado por Rousseau cuando pone la figura del legislador² como aquel hombre extraordinario capaz de presentar un cuerpo de leyes para esta nueva República³, pues el que redacta las leyes –fundamentales- no tiene pues, no debe tener, ningún derecho legislativo; y el pueblo mismo, aunque quiera, no puede despojarse de este derecho intransferible porque, según el pacto fundamental, sólo la voluntad general obliga a los particulares y no se puede estar seguro de que una voluntad particular es conforme a la voluntad general hasta que se la haya sometido a la libre votación del pueblo. Es que todos necesitan guías, y es el legislador quien puede asumir ese rol, porque “hay que obligar a unos a conformar sus voluntades a su razón; hay que enseñar a otros a conocer lo que quiere” (Rousseau, 1980: 45)

Y este acto mismo de donde surge la libertad civil de los hombres, con miras hacia el bien común, relegando el interés particular, es que se constituye la formalidad jurídica que todos son sujetos de derechos civiles, sin embargo este pacto trae en sus entrañas la exclusión de la mujer.

Contrato ¿inclusivo o excluyente?

² El legislador sea ante todo un hombre extraordinario en el Estado, tanto por su genio como por su función. Un soberano que al mismo tiempo que absolutísimo (sic), por cuanto es anterior a toda ley civil, no tenga ninguna prerrogativa, ningún derecho legislativo, en virtud de que el poder de hacer leyes es el intransferible del pueblo constituido en voluntad general, ni tampoco poder ejecutivo; pero al que, no obstante, le quepa dar la ley como una voluntad originaria, primigenia, que encienda el motor para la constitución de la república. Pero, aclara una vez más el filósofo, que esa imposición no puede ser realizada de cualquier modo, dado que no se trata de una conquista ni de una coacción. (Quintana, 2008)

³“Llamo, por tanto, República a todo Estado regido por leyes, bajo la forma de administración que sea; porque sólo entonces gobierna el interés público, y la cosa pública es algo.” (Rousseau, 1980: 44)

A Rousseau se lo cataloga como el teórico de la democracia radical y, aunque parezca contradictorio, de la exclusión de las mujeres de esa democracia. La democracia y la libertad es asunto de la política, y ésta compete a los varones; la sumisión es asunto de la vida doméstica y ésta compete a las mujeres.

En la propuesta rousseauiana, los hijos permanecen sujetos al padre mientras permanezca la necesidad de la subsistencia. Disipada esta necesidad, el vínculo natural queda deshecho. Cuando llega a la edad de la razón, el hombre se convierte en dueño de sí mismo. Por lo tanto Rousseau considera que la familia es, pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, sólo por su utilidad enajenan su libertad.

La mirada feminista de Pateman permite visualizar cómo los modelos contractualistas⁴ se fundaron en contratos que excluyeron históricamente a las mujeres. Proyectado desde el derecho patriarcal, en general los teóricos del contrato social afirman que la mujer está naturalmente privada de las capacidades del individuo, la diferencia sexual se cristaliza en diferencia política. Es que la diferencia sexual es la que origina diferencia entre libertad y sujeción. Las mujeres no son parte del contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de la libertad civil porque las mujeres son el objeto del contrato. Pateman observa que la sociedad civil fundada sobre el contrato social, se articula en dos esferas, pero que sólo la esfera pública-a diferencia de la esfera doméstica-será la señalada como históricamente relevante. Es en la esfera pública, donde los individuos, los que gozan del derecho universal a la libertad civil, firman el contrato en nombre de su familia. Por lo tanto, la institución del contrato, genera la sociedad civil de derecho del ciudadano, al tiempo que excluye a la mitad de la población: las mujeres.

La familia y la exigencia de obediencia de las mujeres a los varones tienen lugar en el tránsito desde el estado de naturaleza al social, en el llamado estado "presocial". Este pacto de sujeción que Rousseau no admite entre varones, lo admite entre un varón y una mujer. Así, tal como dice Rosa Cobo, "la mujer-dependiente y subordinada-... está definida desde el estado presocial, mientras que el varón-libre e igual- está definido desde el estado de pura naturaleza. Cada sexo posee una naturaleza cultural específica y

⁴ Toda la teoría moderna contractual, incluyendo las teorías hobbesiana y lockeana, se sostiene en un patriarcado que excluye a las mujeres, el cual, según Pateman, da origen al Contrato Sexual reproduciéndose hasta nuestros días.

cada naturaleza sirve de soporte respectivo a los dos espacios que forman el modelo político rousseauiano". (Cobo, 1995: 131)

La existencia de un contrato sexual, como lo plantea Pateman, se origina en la violencia contra las mujeres, y de ahí se deriva que el contrato social se da entre iguales: hombres blancos y propietarios quienes pueden disponer en condiciones de igualdad, de su cuerpo y su libertad. Si el contrato sexual, la mitad oculta del contrato social, como lo establece Pateman, es un contrato de subordinación para las mujeres, el contrato social es un contrato visiblemente asimétrico. Donde la naturalización de la sujeción de la mujer legitima la idea que la mujer es propiedad del varón.

La inscripción de ideología patriarcal- mujer y esfera doméstica, establecen la base sobre la que se construye la exclusión de las mujeres del espacio público. Y si el espacio público es el espacio de derecho del ciudadano, es equivalente al espacio de la ley mientras que el espacio doméstico, un espacio privado de iguales es el espacio privado de ley. A través de la aceptación acrítica de los roles estereotipados, se ha legitimado para el hombre la razón, para la mujer la emoción, para el hombre el poder, para la mujer el deber.

A modo de conclusión

Como hemos visto, la obra de Rousseau se la conoce como la mayor defensora de la democracia, entendida como el ejercicio de la autolegislación humana, la cual se sostiene a través de la creación del contrato social como única solución viable a la imposibilidad de mantener la libertad inalienable del hombre, sin embargo trae intrínseca en su concepción la exclusión que ha generado el contrato sexual surgido en el estadio presocial, en la cual la mujer queda sujeta al mundo privado y como objeto de contrato, mientras que el hombre se constituye en un sujeto de derechos. De esta manera, el acto ficcional político garantiza la igualdad formal y la ciudadanía, opacando la exclusión de la mujer y su desigualdad real.

Bibliografía

- Bloom Allan, (1993) "Jean-Jacques Rousseau [1712-1778]" en *Historia de la filosofía política*. Strauss L. y Cropsey J. (comp) México: FCE. ISBN 968-16-3738-0
- Ciriza Alejandra, (2000) "A propósito de Jean-Jacques Rousseau. Contrato, Educación y Subjetividad" en *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*. Atilio Boron (comp) Buenos Aires: CLACSO. ISBN 950-9231-47-9
- Cobo Rosa, (1995) Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau, Madrid: Cátedra. ISBN 84-376-1325-6

- Pateman Carole, (1995) *El contrato Sexual*, Barcelona: Editorial Anthropos. ISBN 84-7658-462-8
- Pérez Jaime Bárbara, (2005) “Los contractualistas: Estado, Propiedad y Derecho, una tensión en el ejercicio de la ciudadanía” en el VII Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina De Análisis Político (SAAP): *Agendas Regionales en Escenarios de Conflicto*. ISSN 1851-0515
- Pérez Jaime Bárbara, (2011) “La (in)flexión de la opinión: una práctica de la democracia” en *Sujeto y conflicto en la teoría política*, Atilio Boron (comp) Buenos Aires: Ediciones Luxemburg. ISBN 978-987-1709-09-0
- Pérez Jaime Bárbara y Paulino María Inés, (2011) “Libertad Natural. Encuentros y desencuentros entre los pensamientos de La Boétie y Rousseau”, en *Discusiones en torno a la Naturaleza Humana. Homenaje a David Hume*, Assalone E. y Misseri L. (comp) Mar del Plata: Ediciones de la UNMdP, Cátedra de Filosofía Moderna. ISBN 978-987-544-409-6
- Quintana María Marta, (2008) “La función del legislador en el contrato social: una metáfora político-pedagógica” en *FERMENTARIO N° 2 Modernidad y Educación*. Departamento de Historia y Filosofía de la Educación. Instituto de Educación. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República Uruguay. ISSN 1688-6151 Consultado el [18/08/2012] Versión digital en <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/30>
- Rousseau Jean-Jacques, (1980) *Del Contrato Social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza (El Libro de Bolsillo). ISBN 84-206-1763-6
- Rousseau Jean-Jacques, (1985) *Emilio o de la educación*. Madrid: Edaf. ISBN 84-7166-266-3
- Starobinski Jean, (1976) “XI. Jean-Jacques Rousseau” en *Historia de la Filosofía, Vol.6 Racionalismo, Empirismo, Ilustración*. Yvon Belaval (dir.) México: Siglo XXI. ISBN 968-23-0747-3

Introducción

Dentro de las interpretaciones contemporáneas de la filosofía de Kant es posible delimitar dos grandes corrientes: aquellos que sostiene que la *Crítica de la Razón Pura* viene fundar una filosofía de la naturaleza (y que se debe partir de la ciencia de la naturaleza como *factum*) y otros que la ven como metafísica general de la experiencia, es decir, una ontología. Cassirer y Heidegger pueden ser considerados como los principales exponentes de cada una de estas tendencias. Para Cassirer los principios centrales de la *Crítica* son la fundamentación de la metafísica newtoniana y para Heidegger una fundamentación de la estructura general de la experiencia de la finitud humana. Davos es el lugar donde estas corrientes de lectura se encuentran y aquí el concepto kantiano de libertad es uno de los ejes de disputa.

Independientemente de cuál de estas posiciones sea considerada como la mejor exégesis de la filosofía de Kant, puede considerarse que tanto Heidegger como Cassirer se encuentran ante dificultades al momento de exponer el concepto kantiano de libertad apoyándose en el marco de sus propios sistemas interpretativos. Cassirer le ha concedido al ámbito nouménico una mera función metodológica y deberá explicar cómo puede el hombre ser libre si pertenece su naturaleza sólo al ámbito fenoménico. Heidegger, por su parte, ha atado la Razón a la intuición y deberá mostrar cómo puede tener lugar la libertad humana siendo su naturaleza considerada de este modo.

I. El marco del debate

En las tradiciones de lectura de la *Crítica de la Razón Pura* (*KrV*) pueden delimitarse dos grandes corrientes: En primer lugar, está quienes ven en la *KrV* una ontología fundamental, entendiendo por la misma un “análisis ontológica de la esencia finita del hombre”, es decir, el sistema crítico estaría abocado a mostrar las condiciones de posibilidad de la experiencia en general para toda racionalidad finita humana. Esta tradición de lectura encuentra su máximo exponente contemporáneo en la figura de Martin Heidegger con su interpretación de la *Crítica* como ontología; en la actualidad esta línea interpretativa puede ser atribuida a exégetas como Alberto Rosales¹. Por otra parte, hay quienes sostienen que el objetivo principal de la *Crítica* de Kant es establecer la fundamentación de una teoría del conocimiento sobre la base de la filosofía de la

¹ Rosales, A., (2009), p.31

naturaleza, esta línea sigue, por ejemplo, el neokantiano Ernst Cassirer. Para este autor la *Crítica* debe ser entendida como una metafísica cuya meta consiste en “investigar por qué camino y en virtud de qué condiciones la simple materia de la percepción se estructura bajo la forma científica de la experiencia”². Esta interpretación lleva a autores como Cassirer a sostener una visión revisionista del sistema de la metafísica (y por ende de la filosofía), en tanto ésta se avoca a fundar y establecer los principios de la teoría de la naturaleza; su objetivo es elucidar para cada caso, según el paradigma vigente, los principios trascendentales (de derecho) que legitimen el procedimiento científico de hecho. De este modo, la investigación filosófica tiene como principal campo temático la ciencia de la naturaleza y su método será elucidar las condiciones *de jure* de su proceder *de facto*. Esta interpretación puede considerarse naturalista en dos sentidos. Por un lado un naturalismo respecto del campo temático: El hecho a elucidar es el ámbito de las ciencias naturales³, por otra parte respecto del método: la reducción del *fatum* a la ley se expresa en la elucidación de variantes e invariantes estructurales en un sistema científico⁴.

II. El encuentro en Davos. La crítica de Cassirer

El encuentro en Davos no lo es sólo entre Heidegger y Cassirer sino que representa asimismo, el encuentro entre dos grandes tradiciones interpretativas de la *Crítica de la Razón Pura*. De hecho, hay quienes sostienen que este debate constituye un punto simbólico de quiebre en el modo de filosofar. Para Michael Fierdman, aquí se parte la filosofía en analítica y continental.

El primer punto que debe ser destacado es que el diálogo entre los dos filósofos, se da en la madurez de cada uno de ellos. Heidegger, ha ya publicado su obra magna *Ser y tiempo* y ha dictado los cursos más significativos sobre la obra de Kant: *Kant y el problema de la metafísica* (GA 3) e *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la Razón Pura* (GA 25). Cassirer, por su parte, ha elaborado su filosofía de las formas simbólicas y dedicado

² Ernst Cassirer, (1986), p.688. También: E. Cassirer, (1993), p.224 ss. y 229.

³ Es de observar que cuando Heidegger reprocha a Cassirer el haber reducido el sistema de Kant a la fundamentación de la teoría de la naturaleza (GA 3 S. 274,275.), esta autor alega que esta crítica no es pertinente en tanto su propuesta, que sigue en gran medida a la de Cohen, es el modelo de un paradigma y no la totalidad del problema. (Martin Heidegger, *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* GA 3, s.275). Para Cassirer los principios son la fundamentación de la metafísica newtoniana y para Heidegger una fundamentación de la estructura general de la experiencia de la finitud humana. Cf. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Trad. W., Roces, 1993, p.688.

⁴ Cassirer lleva esta tarea cabo en *Sustancia y Función* mostrando como la noción de “concepto” como abstracción no logra dar cuenta del proceder efectivo de la matemática y debe, por ende, ser sustituido por la noción de “función” en tanto esta última sí evidencia el modo de operar propio de este ámbito temático. Cf. Cassirer, *Substance and function*, Trad. Swabey W, Swabey M. C. Ed. The open court Publishing Company, Chicago, 1923.

varias obras al estudio de la filosofía kantiana. Aquí nos encontramos con un Cassirer maduro, ya alejado de la ortodoxia de la escuela de Marburgo. En este marco se da el encuentro.

Dentro de los múltiples puntos que son abordados en el marco del debate, el concepto de libertad, y su relación con la esencia finita de la naturaleza humana, es uno de los ejes de disputa. Una de las principales motivaciones de ellos es que ambas corrientes contemporáneas de análisis se han encontrado ante dificultades al momento de explicar en qué consiste la libertad para Kant. Cassirer, siguiendo la línea interpretativa del neokantismo de Marburgo, ha atribuido al yo nouménico y a la cosa en sí meras funciones metodológicas. Heidegger, en su énfasis en la radical finitud de la esencia humana deberá explicar la posibilidad de transcendencia de la razón en su uso práctico. El centro de la crítica que Cassirer imputa a Heidegger apunta en esta dirección. Para el filósofo de Marburgo es, de hecho, el problema de la libertad el punto central de la filosofía kantiana (GA 3, p. 248) y diferencia de lo que cree Heidegger, señala Cassirer, la Ética no se limita a la finitud sino que aquí se alcanza los principios absolutos que trascienden al ámbito de lo finito. Así, el error principal de Heidegger ha sido en olvidar este aspecto infinito de la esencia humana que se exhibe en el ámbito de lo ético. Así, para Cassirer, Heidegger distorsiona los motivos centrales de la filosofía kantiana al postular que los valores y las verdades son relativos a la finitud del *Dasein*. Coincidimos con Peter Gordon en que: “Cassirer’s most decisive criticism of Heidegger, took aim... at the deepest and most troublesome moment of conceptual tension in Heidegger’s own philosophy, between its claim to objective-phenomenological description (the ‘ontological’ inquiry into Dasein’s apparently constitutive existential-structure) and its concession to non-objective hermeneutics (the doctrine that even phenomenological description occurs within local-subjective bounds).” (Gordon, 2003, p.25) o, como señala Irit Kastur “the problem with Heidegger’s philosophy is that it could not explain objectivity and transcendence, and this is Cassirer’s most serious criticism of it” (Kastur, p.27).

III. Heidegger. Finitud y libertad

En principio, compartimos con el exégeta Julián Carvajal que en la lectura heideggeriana la finitud es “radical” en tanto afecta tanto al entendimiento como a la Razón misma. Diferimos, sin embargo, en que Heidegger no pueda superar la crítica de Cassirer respecto del problema que, evidentemente, Heidegger se encuentra respecto de la

filosofía práctica⁵. Carvajal interpreta que Heidegger intentaría responder a esta pregunta en *Ser y Tiempo*, en los pasajes dedicados al “llamado de la conciencia moral”. Sin embargo, cree que este autor fracasa en el intento⁶. Julián Carvajal, en su análisis de la disputa en Davos, sigue nuestra línea de interpretación advirtiendo que:

“A lo largo de su *Kant y el problema de la metafísica* así como durante el debate de Davos, Heidegger se ha esforzado en mostrar que este carácter derivado del conocimiento humano no desaparece en ninguno de los niveles de la teoría del conocimiento desarrollada por la *Crítica de la razón pura*. La finitud radical afecta también al entendimiento y a la razón”⁷.

No obstante esto, es esta “finitud radical” la que le permite a Heidegger señalar que lo que se da a la intuición es un objeto trascendente a ella. Heidegger, manteniendo la noción de “finitud” mantiene también el de “trascendencia”. La respuesta que Carvajal intenta esbozar fracasa por no haber interpretado la “infinitud en lo ontológico” que Heidegger atribuye a la finitud de la Razón. Esta “infinitud en lo ontológico” explicará por un lado porqué la lectura de Heidegger sí es compatible con el concepto de libertad de la filosofía práctica Kant y porqué, al mismo tiempo Heidegger puede conservar un sentido absoluto de la verdad. El hombre es finito porque no produce a los entes en el acto de pensarlos pero está en relación con lo infinito en tanto necesita de una afección.

Y en efecto, el problema del conocimiento, según el giro crítico de Kant, se mueve entre la distinción de un intelecto arquetipo, capaz de producir su objeto en el acto mismo de pensarlo, y un pensamiento ectipo que pasivamente recibe la afección de un objeto que él no crea. La cuestión de la relación entre “lo dado” y “lo pensado” es uno de los grandes problemas a los que se enfrenta la filosofía a partir de Kant. Los conceptos del entendimiento y las formas de la intuición, según el filósofo, nos son dados *a priori*, mientras que la materia del conocer es dada *a posteriori*. Sobre la base de estas disyunciones se edifica el sistema crítico.

⁵Carvajal interpreta que Heidegger intentaría responder a esta pregunta en *Ser y Tiempo*, en los pasajes dedicados al “llamado de la conciencia moral”. Difiere la lectura de Carvajal en este punto con la de Carl Hamburg quien señala sin más que Heidegger nunca responde a las críticas por Cassirer señaladas (Hamburg 1964), p.210.

⁶Uno de los méritos de Julián Carvajal es el de recuperar y evidenciar la productividad del diálogo entre Heidegger y Cassirer a diferencia, por ejemplo de Carl Hamburg quien cree que el debate entre Heidegger y Cassirer en Davos no es fecunda y puede ser interpretada como “otro ejemplo del fracaso en la comunicación filosófica entre algunas líneas”. Carl Hamburg (1964), p. 208.

⁷ Carvajal, J., “Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo” en *Fragmentos de Filosofía*, n. 5, 2007. p.247

En las primeras líneas de la *Crítica de la Razón Pura* Kant señala que la intuición es el único medio por el que el conocimiento puede referirse a objetos y que la condición de esto es que un objeto sea *dado*. A lo largo de la tradición interpretativa del sistema kantiano se han ensayado, a partir de esta consideración, diversas tesis acerca de qué estatuto haya de concederse a estas sentencias inaugurales. Las interpretaciones se dan en un amplio abanico exegético, desde aquellos que asientan allí el pilar del sistema crítico, como es el caso de Martin Heidegger, hasta quienes ven en la noción de “objeto dado” profundas inconsecuencias y proponen reconstruir el concepto a partir de pasajes subsiguientes de la obra kantiana, como es el caso de los autores del neokantismo de Marburgo. En definitiva, la tradición asume como uno de los problemas exegéticos fundamentales el de explicar en qué consiste la afección de un objeto trascendente. La afección es, de hecho, uno de los primeros interrogantes que nos plantea la *Crítica*. Así, si como señala Mario Caimi, “*la intuición sensible es le primer dato*”, ese dato inicial constituye “*el lado subjetivo – y por lo tanto accesible – de este primer hecho inexplicable <de la afección>*”⁸.

La convicción que motiva la interpretación de Heidegger es que el sistema de la metafísica en la *Crítica* se encuentra estrechamente ligado a la concepción kantiana del intelecto cognoscente y, particularmente, a la distinción ya establecida por Kant en escritos anteriores entre un intelecto ectipo y uno arquetipo. Por eso, intenta exhibir el carácter crucial de la cuarta de las Observaciones de la Estética Transcendental, donde Kant expone la distinción entre una intuición originaria y una derivada. La Estética Transcendental constituye la primera parte de la Doctrina Transcendental de los Elementos, que es la primera sección de la *Crítica de la Razón Pura* y en esta sección Kant ha aislado la sensibilidad y ha hallado sus condiciones a priori por medio de la exposición de sus formas puras. Allí Kant establece dos modos posibles de intuir objetos. Por un lado, se halla la intuición sensible y, por otro, la originaria. Respecto de la primera señala que es dependiente del objeto que le es *dado*, mientras que la segunda es capaz de producir el objeto en cuanto a su existencia. La intuición originaria es propia del Ente originario y la sensible corresponde a una intuición finita. De este modo, se establece que el *darse* de un objeto sólo es requerido por una intuición finita, puesto que una originaria produciría su objeto y no sería dependiente. Esta distinción no debe ser comprendida como una mera consideración teológica tendiente a exhibir los problemas que aquejan a una concepción realista del espacio. Por contrario, la noción de “objeto dado” puede obtener una nueva

⁸ M. Caimi, "About the Argumentative Structure of the Transcendental Aesthetic", en: *Studi Kantiani*, IX, Pisa, Italia, 1996, pp. 27-46.

fundamentación crítica a partir de un análisis de los fundamentos y consecuencias de la distinción entre un intelecto originario y uno derivado. Así, se pone de manifiesto cómo la hipótesis trascendental de un Ente originario permite echar luz sobre la noción de donación de un objeto trascendente y establecer con precisión qué significa que un objeto sea *dado*. Logrado esto, las ideas iniciales con las que abre la *Crítica* obtienen una justificación propia. Se habrá mostrado que la noción de objeto dado no requiere una deducción, como lo cree Cassirer, puesto que adquiere una fundamentación metodológica en la Estética Trascendental a partir de la hipótesis trascendental de un Ente originario.

Como se evidencia, la finitud humana que Heidegger adscribe a la perspectiva de Kant parece no sólo perfectamente compatible con su sistema sino, también, un pilar sobre el que se asienta la *Crítica*; tal como lo señala Heidegger.

Rodrigo Picó (UBA):
Libertad y razón en la construcción civil en Étienne de La Boétie y
Thomas Hobbes

Introducción

El presente trabajo intentará analizar las concepciones de *libertad* y *razón* en los autores Étienne de La Boétie y Thomas Hobbes. Se abordarán las temáticas teniendo en cuenta el contexto histórico al cual pertenecer respectivamente para poder llegar a identificar los propósitos de ambas teorías en la fundamentación del hombre y la sociedad.

Ambos se inscriben en el comienzo de la transición de la Edad Media a la Modernidad, en donde el conocimiento fundado en la experiencia serán las verdades que se tomarán por tales para configurar la realidad humana. El giro del Teocentrismo hacia el Antropocentrismo debe entenderse al hombre como agente creador, capaz de modificar lo dado o lo ajeno como la naturaleza para satisfacer sus necesidades y llevar su vida de *otra forma*. Lo que antes se presentaba como una revelación divina bajo el dominio de la Escolástica, no sólo puede reinterpretarse sino que por medio de la experiencia, el hombre es capaz de obtener un conocimiento por sus propios medios.

Los autores dan cuenta de una construcción social del gobierno. La concepción de la realidad comienza a leerse desde la perspectiva del hombre, quien o quienes estén en el gobierno son humanos mortales con las mismas aptitudes de cualquier otro, en última instancia.

Libertad Natural y Libertad Civil

“Y morir queriendo ser libre,
encontrar mi lado salvaje,
ponerle alas a mi destino,
romper los dientes de este engranaje.”

La Renga

Étienne de La Boétie en *Sobre la servidumbre voluntaria* buscará dar cuenta del porqué el hombre se somete a una voluntad que le es ajena y trata de ver de qué modo puede recuperar la libertad que alguna vez tuvo. “El hombre es naturalmente libre y quiere serlo, pero es tal su naturaleza que se amolda muy fácilmente a la educación que se

le quiere dar” (La Boétie, 2012: 8). Sostiene que la libertad es una facultad innata a todos los hombres que en la sociedad no sólo se ve corrompida, sino que está abolida.

El hombre en la esfera civil no posee nada más que miseria y esclavitud, y sólo los beneficios que puede obtener se limita en aquel *puñado de ladronzuelos ambiciosos y avaros* que se nuclean alrededor del tirano para compartir el botín y convertirse en tiranos subalternos. El absolutismo europeo se destacó, entre otras cosas, por ser “un aparato reorganizado y potenciado de dominación feudal” (Anderson, 1990:14) concentrando poder: un hombre podía gobernar números enorme de personas y éstas no sublevarse. La Boétie constantemente se pregunta qué es lo que motiva a los hombres a no derrocar a este tirano y restituir la libertad. La cobardía no es suficiente para justificar la servidumbre voluntaria, sino encuentra que en la enseñanza que se trasmite la libertad como tal no es enseñada: “Al modo que al hombre se le hace natural todo aquello que adquiere con la educación y la costumbre, también el primer impulso de la servidumbre voluntaria es constantemente un efecto del hábito que contrae de la niñez” (La Boétie, 2012: 8). Las primeras víctimas que sufrieron el despotismo lo hicieron con violencia, pero las generaciones siguientes se insertaron en una realidad ya prefigurada, donde la servidumbre era lo natural.

Para el autor el hombre alguna vez fue libre y disfrutó de la plena autonomía, sin embargo “no ha perdido su libertad sino [ha] ganado su esclavitud” (La Boétie, 2012: 6). Pero ese poder que el tirano ejerce no es eterno, sino que requiere de una constante aprobación para que se sostenga. El hombre mientras más se acerca al tirano y por consiguiente avala dicha manifestación, más se aleja de la libertad natural y su felicidad no va más allá de mendigar favores del opresor.

Entendemos en el autor una forma de gobierno como un producto social, una creación humana, por lo tanto su existencia, así como su origen, está sujeta a los hombres. No es necesaria la violencia para absolverse de dicha esclavitud para el autor, sino que el mismo individuo tiene la capacidad de renovar constantemente la voluntad de seguir o no sometido. El consenso que revalida el poder ejercido puede verse interrumpido con el simple hecho de no obedecer. La desobediencia trae aparejada la des-sujeción de dicha opresión. “(...) cuando, con sólo no obedecerles y dejando de lisonjearles [a los tiranos], sin pelear y sin el menor esfuerzo, quedarían desnudos y derrotados, reducidos otro vez a la nada de que salieron” (La Boétie, 2012: 3), la existencia de dicha constitución de poder-servidumbre se ve obsoleta por la no-obediencia, la negación de reafirmar la tiranía. Es el pueblo quien tiene la capacidad de elección entre libertad o servidumbre, en ser serviles y tiranizados o recuperar la libertad. La cotidianeidad de la servidumbre y la enseñanza a

doblar la cerviz bajo el yugo sin que una fuerza se lo imponga impide percibir lo que Amato sintetiza: “En la vida cotidiana cada acción se inscribe en un contexto regulado por acciones de poder (...), bastaría con dejar de obedecer. Esto significa la no-realización del pacto en la cotidianidad” (Amato, 2011:23).

Thomas Hobbes intentará desarrollar y justificar la creación de un gobierno por consenso para llegar a la *paz*. Frente a un constante proceso de secularización y tensión con la Iglesia, la paz que el autor tratará de mantener, dando así el báculo y la espada a un mismo soberano (Leviatán) legítimo como único poder, aboga en evitar la lucha entre los poderes: “En otras palabras, la revuelta no surge tan sólo de la ignorancia o de una desobediencia generalizada, No sucede por casualidad (...) solamente resultan incendiarias cuando la chispa es producida por ese escondido sujeto de la política, ese sujeto patente de ilegitimidad: la casta sacerdotal”(Ribeiro, 2012:23). Utilizará la alegoría del Estado de Naturaleza del hombre para llegar al *contrato*.

Hobbes configura un Estado de Naturaleza donde los hombres son libres en un primer momento, iguales por naturaleza y con derechos plenos sobre todas las cosas, una licencia plena de existencias. Por libertad se entiende, “de acuerdo al propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere” (Hobbes; 2010:106). Sin embargo, se encuentra que otros hombres desean lo mismo y que tienen tanto derecho como él a tomarlo. La libertad del hombre se ve coartada por la del vecino que desea y reclama lo mismo que él. El Otro en Hobbes aparece como un impedimento a la realización de la felicidad, es un obstáculo a superar a cualquier costo para obtener lo que es *mío*.

Sartre grafica de modo excelente este caso en la obra “A puerta cerrada”, finalizando la obra Garcin dice “el infierno son los Demás”(Sartre, 2007:79). La concepción sartreana del Otro en esta línea es la cosificación de uno mismo frente a la mirada del Otro, ese Otro que me hace parte de su mundo como una *cosa*, niega mi existencia y me hace un simple objeto sobre el cual tiene libertad de usarme. En Hobbes el peligro proviene de la igualdad que posee el hombre en el Estado de Naturaleza, el temor de salir perjudicado en la disputa por esa cosa sobre la cual los todos tienen derecho compartido. La situación donde pueden reclamar lo que desean lleva a los hombres a lo que Hobbes denomina Estado de Guerra, en donde se desarrolla *todos contra todos*. El ganador podría obtener el objeto en disputa para saciar su felicidad, pero nuevamente estaría enfrentando a Otro que se presente para reclamar su derecho.

Este es el punto central donde la teoría tiene su fundamento. El miedo mutuo entre los hombres da origen a la sociedad que perduran; la causa del contrato. Los hombres al verse constantemente asediados deciden pactar para evitar males futuros, que tienen origen en la competencia, en la desconfianza o en la gloria. “La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación” (Hobbes, 2010:102). Los hombres renuncian a su total libertad a reclamar lo que quisieran para conservar la vida; si bien es un ser mortal, lo que le preocupa es la irrupción de manera violenta de la vida.

Para Hobbes el hombre es un ser racional que persigue la paz y la preservación de su vida y lo deja de manifiesto en la primera ley fundamental de la naturaleza: *debe buscarse la paz allí donde pueda encontrarse; y donde no, proveernos de medios y ayudas para hacer la guerra*. De esta primera ley se desprende la segunda: *el derecho de todos los hombres a todas las cosas no debe ser retenido, sino que algunos derechos deben ser transferidos o debe renunciarse a ellos* (Hobbes, 2000:68), despojarse de los derechos plenos para buscar el mal menor, el precio de su libertad plena para buscar la paz y seguridad frente a los posibles males futuros. Esto se realiza bajo lo que se denomina contrato, es decir la renuncia de derechos; acto que erige al poder soberano. Este poder retiene todos los derechos renunciados, tiene plena voluntad para ejercer la autoridad, consolidando así el poder centralizado, conocido como Leviatán que tendrá la potestad de dictar leyes y funcionar de juez ante cualquier reclamo. “Pero el soberano no está sujeto a las leyes formuladas por él mismo, es decir, por el Estado, porque estar sujeto a leyes es estar sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad de las leyes” (Hobbes, 2010:266), de aquí se infiere que el Leviatán nunca puede corromper el contrato, porque no renuncia a nada, sólo está obligado a cumplir las leyes naturales como cualquier mortal; y en el momento que atente contra uno de los súbditos, lo hará con plena vigencia de sus derechos por sobre los demás, no por traición. Él nunca perdió ni renunció parte de su libertad.

El hecho fundador del Estado se concreta en ese pacto en el Estado de Naturaleza, si bien es cierto que el autor no declara como obligatorio ni legal cualquier tipo de contrato en dicho Estado, la renuncia general da comienzo a la etapa Civil del hombre. Por naturaleza el hombre no ingresa a la Sociedad, sólo lo hace por educación.

En el Estado de Naturaleza prima la igualdad y por lo tanto ningún hombre puede ser objetivo ni desinteresado en la resolución de conflicto, pero al renunciar a sus derechos, se establece al Leviatán como el juez con derecho pleno resolutorio y como la renuncia de los derechos se realizó para evitar males futuros, se erige para cuidar la vida

frente a cualquier intento de ser interrumpida violentamente. “La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino de procurar la *seguridad del pueblo*; a ello está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esa ley, y a nadie sino a Él” (Hobbes, 2010:275). Persiste la igualdad entre los hombres, los ahora súbditos de un mismo poder.

El hombre renuncia a su libertad, pero no puede renunciar a su derecho de vivir, al preservarse y no actuar a favor de algo que le pueda causar daño. Si el Leviatán considera necesario que un hombre debe morir, éste tiene el derecho de luchar por su vida, de optar por la opción del “mal menor”, antes de morir sin resistencia.

La libertad entendida desde la corriente *iurnaturalista*, donde el hombre tiene derechos por el mero hecho de existir, de la cual proviene Hobbes, es considerada que cada hombre tiene “[la libertad] de usar su propio poder como quiera” (Hobbes, 2010:106), sin embargo en el Estado Civil, la libertad se ve cortada en su mayoría por un poder común que *mantiene a todos a raya*. Así como la creación del Leviatán es consensuada entre los hombres, también depende su existencia de ellos mismos.

El Leviatán es el poder común al cual se teme y dicta leyes, pero requiere una constante legitimidad para funcionar y cumplir con la razón de existir, porque “cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en guerra civil” (Hobbes, 2010:104), donde nada es injusto, porque ya no existen leyes a las cuales obedecer.

El Leviatán puede llegar a fenecer cuando la falta de instrucción del pueblo derivar en una rebelión. No sólo es por la falta de cumplimiento que arriba se explicó, sino que puede producirse cuando los ministros y funcionarios no poseen la seguridad y el provecho para evitar una rebelión, causando la fractura en el pueblo que renunció a sus derechos, que bien puede desobedecer la leyes, lo que no derivaría en más que la destrucción de dicho Leviatán.

Ambos autores interpretan a la construcción de poder común, ya sea el Leviatán o Tirano, como una construcción social dejando de manifiesto el proceso de secularización que Europa sufría en el paso del Medioevo a la Modernidad, el “triunfo de la profanidad” (Romero, 2010:63). Las leyes divinas pasan a un segundo plano en el mundo terrenal, carecen de legitimidad. “Este conjunto de normas, variables según las distintas colectividades y nacidas del consentimiento, conforman una moral de fundamento social,

que no se apoya en la palabra revelada o el principio divino sino en el consentimiento de la comunidad” (Romero, 2010:115).

No sólo el poder común fue fundado en un momento sino que necesita revalidarse constantemente para justificar su existencia, bien lo resume Amato: “La desobediencia laboetiana puede pensarse como una desautorización hobbessiana, esto es, como se mencionaba anteriormente, una reflexión, una crítica e interpelación a la cotidianeidad. (...) la posibilidad de dudar sobre lo incuestionable” (Amato, 2011:23). Tanto la desobediencia laboetiana como la desautorización hobbessiana parten del individuo, se proyectan desde la particularidad hacia la totalidad, la voluntad de un hombre frente a lo que se presume como absoluto.

Los autores dan cuenta que en la cotidianeidad se renuevan las voluntades del consenso, característica central de “(...) la modernidad por la presencia de una metaestructura contractual que determina que toda relación no contractual, es decir, no fundada sobre el consentimiento, haya perdido su legitimidad. (...) una relación de legitimidad-dominación” (Pousadela, 2012:378). Nunca el poder constituido es de carácter acabado, es más, nunca se legitima por el hecho fundacional, “en ningún momento admite el significado de que el poder se legitime por el pasado o por su origen” (Ribeiro, 2012:39).

La dominación divina que imperó durante siglos se desvanece frente a esta construcción. Hobbes entiende que el hombre al ser mortal, no puede crear nada inmortal, inmutable y perenne, sólo su creación verá la perpetuidad si la razón logra justificarla, “Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tiene uso de razón de que presume, sus Estados pueden ser asegurados, (...) cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres, sino en la *materia*; pero ellos son quienes la *modelan* y ordenan” (Hobbes, 2010:263). El Estado Absolutista se puede divisar en ambos autores, la concentración de poder y el aparato burocrático que necesita para su aplicación. Observando al Estado desde la teoría webberiana, consideraremos que la sociedad se funda en un conjunto de relaciones de poder institucionalizadas. El proceso de desarticulación de las redes del poder de la Edad Media y la cristalización del poder y la autoridad centralizada en monarca disponiendo de los medios materiales para la organización política. Por eso “podemos observar como la diseminación de relaciones de producción signadas por la desigualdad (nos referimos a las relaciones de producción capitalista) se insertan con un proceso de centralización de poder político y sus medios (...) al mismo tiempo que este poder adquiere una forma organizacional específica en función de la complejidad a la que se enfrenta, a saber, la burocrática”(Abal Medina y Nejamkis, 2009:191).

Los ministros y funcionarios que Hobbes detalla, no son más que el brazo ejecutor del poder del soberano, como La Boétie denomina a los tiranos subalternos que reclaman beneficios y favores del poder del Tirano. Ministros que irán configurando lentamente la “jaula de hierro” webberiana.

Esa libertad que reclama La Boétie le fue arrebatada al hombre, eso que lo hacía hombre y que su no-poseción lo transforma en un siervo. “A partir de ahora más que vivir languidece mientras existe, continuamente se lamenta del bien que ha perdido, nunca se complace en la esclavitud” (La Boétie, 2012:5). La cotidianeidad que detalla Amato es donde se juega la posibilidad de recuperar la libertad.

En cambio, en Hobbes, la libertad no fue arrebatada ni violada, sino renunciada. La libertad en posesión plena trae aparejada indefectiblemente el Estado de Guerra de todos contra todos, y es por lo cual los hombres realizan la renuncia conjunta de sus derechos plenos, se comprometen a un contrato. La libertad hobbesiana debe entenderse en la coyuntura en la cual fue escrita y pensada, lo que prima no es tener la libertad, sino preservar la vida. Evitar la irrupción violenta de la muerte es suficiente para perdurar, para vivir. La libertad en el Estado de Naturaleza es absoluta, sólo es detentada cuando otro con su libertad interrumpe el ejercicio de la *mía*, pero en el Estado Civil, ésta no gobierna sobre los hombres, sino que a cambio de protección se renuncia a lo que para La Boétie sería condenarse a morir.

Para pensar la teoría hobbeseana de libertad no puede eludirse el concepto del mal menor. Frente a la Guerra de Cromwell y la siguiente decapitación del rey, el supuesto Estado de Guerra se va materializando: no hay un poder común al cual temer y las leyes están ausentes. No hay límite posible. No sólo la agitación social pintaba el paisaje que describe en la Introducción: “En un camino amenazado por quienes de una parte luchan por el exceso de libertad y de otra por un exceso de autoridad” (Hobbes, 2010:1). Sumado a esto, como dijimos más arriba, el clero detentaba el poder que la historia le hacía perder. “En vez del derecho divino y del origen del poder estatal derivado directamente de Dios, Hobbes recurre al interés de vivir a salvo del miedo de la muerte violenta y al contrato como fundación de poder. En vez de un condominio entre la espada y el báculo, nuestro autor subordina el clero al soberano, que porta más rasgos seculares que religiosos” (Ribeiro, 2012:25).

“Nunca es eso lo que uno quiere
decir

la lengua natal castra
la lengua es un órgano de
conocimiento”

Alejandra Pizarnik

En Hobbes, ninguna creación humana puede presentarse como lo verdadero e inmutable. En el capítulo primero del *Leviatán* determina que ninguna concepción del intelecto está ajena a las sensaciones, sino que debe ser percibido, captado por los mecanismos que el hombre dispone: “y aunque a cierta distancia lo real, el objeto visto parece revestido por la fantasía que en nosotros produce, lo cierto es que una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía” (Hobbes, 2010:7).

La Boétie en “Sobre la servidumbre voluntaria” no deja explícita las concepciones de Razón y Pasión, pero pueden llegar a inferirse; en cambio en Hobbes estarán desarrolladas y fundadas. A modo organizativo empezaremos por el segundo.

En la parte I del *Leviatán* se condensa la teoría del hombre. El autor se posiciona dentro de la corriente materialista por el modo de interpretar la realidad y por cómo el hombre se inserta en ella. Hobbes sostiene que las percepciones sensoriales que el hombre recibe se llaman *imaginación*, pero con el correr del tiempo comienza a olvidarse o a perder nitidez y consistencia, por lo que la denomina como *sensación decadente*. “Pero cuando queremos expresar ese decaimiento y significar que la sensación se atenúa, envejece y pasa, la llamamos *memoria*. Así *imaginación* y *memoria* son una misma cosa. (...) Una memoria copiosa o la memoria de muchas cosas se denomina *experiencia*” (Hobbes, 2010:11). La experiencia se funda constantemente por la memoria y la imaginación, las características de la realidad que rodea al hombre van depositándose con la vivencia. Esta configuración se da por medio del lenguaje, que son los signos que dispone el hombre como discurso mental (consecuencia o series de pensamiento) y luego manifestará en el verbal.

El hombre en esta teoría es un ser pasional y racional; la primera se manifiesta plenamente en el Estado de Naturaleza y la racionalidad se ejercita y se obtiene por educación y metodología. La razón no es una característica intrínseca a cualquier humano, es conseguida por el esfuerzo; sólo las bestias y los locos no la pueden poseerla, mientras que los niños por no disponerla, se los considera racional por el potencial de adquirirla.

“El uso del lenguaje consiste en trasponer nuestros discursos mentales en verbales (...) con dos finalidades: una de ellas es el registro de las consecuencias de nuestros pensamientos (...) como *marcas* o *notas* del recuerdo. Otro uso advierte cuando varias personas utilizan las mismas palabras para significar, (...) este uso se denomina *signo*” (Hobbes, 2010:13). El lenguaje permite a los hombres socializarse, compartir la experiencia y los conocimientos, establecer valores en común y poder llevar a cabo el contrato. Si tomamos esto en una linealidad temporal, el hombre en el estado de naturaleza posee razón para poder renunciar conjuntamente a los derechos. La función principal de este lenguaje es “el entendimiento que es peculiar al hombre, no es solamente comprensión de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos, por la sucesión y agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones, negaciones y otras formas de expresión.” (Hobbes, 2010: 15), “el acto de razonar la llamaban *silogismo*, que significa resumir la consecuencia de una cosa enunciada, respecto a otra” (Hobbes, 2010:28).

El inicio de la Modernidad coincide no de manera casual con el auge de una teoría filosófica y científica denominada Empirismo. “La filosofía moderna es, más que ninguna otra cosa, gnoseológica” (Romero, 2010:83). El hombre no busca obtener la verdad universal, sólo poder interpretar y disponer de un conocimiento práctico para intervenir en la naturaleza. La verdad y la falsedad del razonamiento del hombre dependerá exclusivamente de la forma de adición y sustracción que emplee para concatenar la experiencia; la realidad no es falsa o verdadera, sólo es, existe. Lo que los hombres en el estado de naturaleza toman como verdadero fundamenta la existencia del poder común al cual le temen, empero en la sociedad civil, quien dicta las leyes verdaderas es el poder supremo, y éstas son conocidas como leyes civiles. “Por consiguiente, actúa[r] contra la razón de paz, esto es, contra la ley de naturaleza” (Hobbes, 2000:68), una vez que el Leviatán es facultado a determinar qué es lo justo, la razón de cada hombre se ve supeditada a la voluntad del poder.

El hombre por naturaleza humana desea cosas para satisfacer, pero en un momento se vio obligado a poner un coto a su naturaleza, a restringir su totalidad potencial, para preservarse. “Crear un orden estable es, precisamente, doblegar la naturaleza humana” (Pousadela, 2008:372), algo inconcebible para La Boétie.

En Étienne de La Boétie puede identificarse que la razón nunca podría contrarrestar a la pasión humana, sería un suicidio. “Apenas empieza el hombre a tener uso de razón dícenle que es vasallo de un soberano. (...) no puede renunciar ni a su modo de pensar ni a sus privilegios naturales” (La Boétie, 2012:8). La libertad que fue conocida no puede verse cercenada por la razón. Si la libertad es considerada como una pasión sería

incoherente no utilizar el raciocinio para conseguirla. Nietzsche dictamina esto de la siguiente manera: “Aniquilar las pasiones y los deseos por el mero hecho de evitar su estupidez y las desagradables consecuencias de ésta es algo que hoy nos parece una terrible estupidez” (Nietzsche, 2008:49). La razón debiera ponerse a plena disposición de las pasiones, y más aún cuando la libertad está en juego, como se detalló más arriba en el afán de La Boétie por desobedecer.

En “Sobre la servidumbre voluntaria” no se lee ningún indicio de si el hombre puede llegar a una razón verdadera como en una corriente iluministas; pero el aquí y ahora, la situación de esclavitud que padece el hombre da cuenta que la verdad puede someterse a una constante verificación con la realidad.

En mayor medida que Hobbes, La Boétie tiene los resabios de la Escolástica, y lo deja de manifiesto en el último párrafo del ensayo: “dirigiéndonos siempre al Todopoderoso, testigo fiel de nuestras acciones y juez inexorable de nuestras faltas” (La Boétie, 2012:8), pero es interesante el trabajo constante que dedica en poner el eje de la cuestión en el individuo como actor revolucionario en una posible discontinuidad de la esclavitud.

Ambos conciben a la razón como medio para obtener un beneficio, como forma de interpretar la realidad. Sin embargo en Hobbes la razón puede dominar las pasiones y en La Boétie se lee una constante tensión entre el *ser* y el *hacer* para realizar la pasión por la libertad. A ambos autores poco importa qué tipo de libertad puede darse dentro de una forma de gobierno, hasta casi es nula la existencia de ésta en un contexto que un poder común establezca prohibiciones, sería contradictorio. “¿De qué sirve toda su libertad de pensamiento, toda su modernidad, toda su agudeza y toda su flexibilidad, si en lo más íntimo sigue siendo cristiano, católico y hasta un sacerdote?” (Nietzsche, 2008:88), esta cita hace referencia a la teología como la corrupción de la razón, pero viene al caso gráfico para ver cómo por más que haya una existencia de razón o libertad bajo un sistema que necesita de la *no-existencia* de éstas para funcionar, sería inconsistente, no tendría validez y lo más seguro es que se utilice de forma metafórica, entendida como “[un vicio del lenguaje que] usan las palabras metafóricamente, es decir, en otro sentido distinto de aquel para el que fueron establecidas, con lo cual engañan a otros” (Hobbes, 2010:24). Lo que sería un significado vacío y no obstante si el razonamiento de concebir a la libertad en este sentido ínfimo de su significado original, tergiversaría los razonamientos venideros que se apoyen en este silogismo, multiplicará el error.

Bibliografía

- **Abal Medina** (h), Juan Manuel y **Nejamkis**, Patricio 2009. *El Estado* en Julio Pinto *Introducción a la Ciencia Política* (Buenos Aires: Eudeba)
- **Amato**, Melanie 2011 *Autorización por costumbre* en Pulley y Charri *Discusiones en torno a la Naturaleza Humana. Homenaje a David Hume* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Mar del Plata)
- **Anderson**, Perry 1990. *El Estado Absolutista* (México D.F.: Siglo XXI)
- **Hobbes**, Thomas 2000 *De Cive* (Madrid: Alianza)
- _____ 2010 (1651) *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México D.F. : Fondo de cultura económica).
- **La Boétie**, Étienne de 2012 (1548). *Sobre la servidumbre voluntaria* [consulta mayo 2012] digitalizado en <http://ar.groups.yahoo.com/group/teopol/files/La%20Bo%80%A0%A6%E8tie/>
- **Nietzsche**, Friedrich 2008 *El ocaso de los ídolos* (Buenos Aires: Gradifco)
- **Pousadela**, Inés 2012. *El contractualismo hobbesiano* en Borón *La Filosofía política moderna (de Hobbes a Marx)* (Buenos Aires: Luxemburg)
- **Ribeiro**, Renato 2012. *Thomas Hobbes o la paz contra el clero* en Borón *La Filosofía política moderna (de Hobbes a Marx)* (Buenos Aires: Luxemburg)
- **Romero**, José Luis 2010. *Estudio de la mentalidad burguesa* (Madrid : Alianza)
- **Sartre**, Jean Paul, 2007 *A puerta cerrada* (Buenos Aires: Losada)

Esteban Ponce (UNL-CONICET):

El *Elogio de Richardson* de Diderot. La novela ilustrada y las prácticas de lecturas en el siglo XVIII

1. Introducción

En este trabajo ofreceremos algunas consideraciones sobre el *Elogio de Richardson* de Diderot y revisaremos en la medida de lo posible el contexto de la obra revisando las características que hicieron de la novela ilustrada una nueva herramienta para los filósofos de la segunda mitad del siglo XVIII. Así pues, en primer lugar, señalaremos en qué puntos puede distinguirse la novela ilustrada de la practicada anteriormente, atendiendo a cuestiones que son, de algún modo, independientes del contenido de las obras. En tal sentido, por un lado, haremos referencia a la tesis según la cual se habría producido, en el transcurso del siglo, una revolución en las prácticas de lectura, tesis que ha sido discutida, matizada e incluso rechazada, precisamente a partir del caso de la novela ilustrada; por otro lado, buscaremos distinguir dos componentes presentes en las diversas formas de difusión del pensamiento ilustrado: la crítica racional y la empatía sentimental. Por último, atendiendo ya exclusivamente a Diderot, expondremos los motivos por los cuales la novela de Richardson (y toda novela de ese estilo) se ofrecía como buena alternativa a los tratados de los moralistas. Para ello, será necesario primero introducir algunas nociones tomadas de pasajes de otras obras de Diderot en las que se discuten asuntos relativos al lenguaje y a la estética. En particular, nos centraremos en aquellos conceptos que consideramos clave para la comprensión de los mecanismos que se ponen en movimiento en el ámbito de producción del espíritu, especialmente, en el momento de la traducción de una afección sensible del cuerpo (que denominaré experiencia pre-discursiva) a una obra de arte. La exposición de los problemas a los que se enfrenta quien realiza dicha traducción, que constituye el núcleo de la estética de Diderot, nos permitirá entender los efectos movilizados que produce la lectura de las novelas *à la Richardson*.

2. Prácticas de lectura

En un artículo de 1970, Rolf Engelsing¹ sostuvo una tesis que fue retomada y objetada por varios estudiosos. De acuerdo con este autor, en el transcurso del siglo XVIII se produjo una revolución en las prácticas de lectura por la cual se pasó de una lectura tradicional, denominada “intensiva”, a una lectura moderna llamada “extensiva”. En palabras de Roger Chartier:

Según esta dicotomía, el lector “intensivo” se enfrenta a un *corpus* de textos limitado y cerrado, textos que eran leídos y releídos, memorizados y recitados, entendidos y sabidos de memoria, transmitidos de generación en generación. Esta manera de leer estaba fuertemente marcada por la sacralidad y sometía al lector a la autoridad del texto. El lector “extensivo” es completamente diferente; consume numerosos impresos nuevos y efímeros, los lee con rapidez y avidez, los aborda con mirada distante y crítica. Así, una relación libre, desenvuelta e irreverente con lo escrito habría sucedido a otra comunitaria y respetuosa.²

El mismo Chartier y Robert Darnton³, entre otros, se han encargado de mostrar que esa tesis debe ser matizada y recurren para ello a los ejemplos de la novela ilustrada. Los casos de *La Nouvelle Héloïse* de Rousseau, *La religieuse* de Diderot y *Pamela* o *Clarissa* de Richardson son testimonios de que algunos textos de la segunda mitad del XVIII podían ser objeto de una lectura intensiva y, por lo tanto, valen como objeciones a la tesis de la revolución de Engelsing. En efecto, el lector de las novelas mencionadas “se siente invadido por un texto que lo habita, y se identifica con los héroes de la historia, descifra su propia vida a través de las ficciones de la intriga (...) [su] sensibilidad se ve comprometida por entero”.⁴

Sin embargo, la novela ilustrada, aunque podía ser leída intensivamente, difería de las anteriores formas de ficción narrativa en varios aspectos. Para nuestro tema resulta interesante destacar, con Yannick Séité, dos de ellos: en primer lugar, la novela ilustrada

¹ Engelsing, Rolf (1970), “Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit. Das statistische Ausmass und die soziokulturelle Bedeutung der Lektüre”, en *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, X, pp. 944-1002. Citado por Chartier, Roger (2006): *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura*, Cap.VII: “El comercio de la novela. Las lágrimas de Damilaville y la lectora impaciente”, Katz, Buenos Aires, pp. 195-6.

² Chartier, Roger (1998), « Libros y lecturas », en: Ferrone, V. y Roche, D., *Diccionario histórico de la Ilustración*, Alianza, Madrid, p. 244.

³ Darnton, Robert (1984), *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books. Versión española: (1987) *La gran matanza de los gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, trad. C. Valdéz, 2da. ed. (2000), México DF, FCE.

⁴ Chartier, R. (1998), *Op. Cit.*, p. 244.

se distingue de las anteriores por el recurso a la ironía como dispositivo fundamental para estimular la respuesta crítica del lector; en segundo lugar, el realismo que se inaugura con esta novela permite dar cuenta de “una experiencia individual y expone el enfrentamiento de un sujeto con el mundo material, social e intelectual”.⁵ Son precisamente estas características las que, funcionando complementariamente, hacen que la novela pueda volverse medio idóneo para la transformación de la conducta de los lectores, mejor todavía que cualquier tratado de filosofía moral. Es preciso insistir en este punto, pues será retomado hacia el final del trabajo. La novela ilustrada puede, gracias a la situación presentada a través del realismo, ser crítica de las instituciones y los valores de su tiempo, pero, a su vez, dispone de los medios narrativos para encandilar al lector y sumirlo en la disposición sentimental e intelectual que lo haga permeable al espíritu ilustrado: “la novela de la Ilustración, una novela desmitificadora, es, en muchos aspectos, una novela mistificadora”⁶.

2. Crítica racional y empatía sentimental

La aparición de la figura del lector ilustrado, aquél que se enfrenta a los textos con curiosidad y espíritu crítico, puede fecharse hacia la mitad del siglo XVIII. Sin embargo, ya en 1680 Bayle reconocía con un guiño que la mejor manera de favorecer y fomentar el espíritu crítico era dejando un espacio para que el lector se apropiara del sentido de lo no dicho explícitamente en el texto: “Hay que dejar adivinar al lector por lo menos la mitad de lo que uno quiere decir, y no hay que temer que no nos comprenda. La malignidad del lector con frecuencia va más lejos que nosotros mismos. Hay que confiar en ella, es lo más seguro”⁷. La creciente demanda, por parte de los autores, de una lectura crítica tiene su justificación en el contexto de lo que puede llamarse el giro ilustrado, esto es, una transformación gradual, pero acentuada en las décadas del 40 y del 50, de la confianza que los *philosophes* tenían acerca de la posibilidad de liberar a los hombres de la tutela religiosa y política a la que estaban sometidos. La superstición y el miedo, productos de la ignorancia y obstáculos para la libertad y el progreso, debían ponerse al descubierto y ser erradicados por medio de la crítica, pero de una crítica cuyo valor no se hallaba tanto en el contenido de su discurso como en el ejercicio de la misma. En otras palabras, está claro

⁵ Séité, Yannick, (1998), « Novela » en Ferrone y Roche, *Op cit.*, p. 253.

⁶ *Ídem*, p. 252.

⁷ Bayle, Pierre, “Harangue de Mr. le Duc de Luxembourg, suivie de la censure de cette harangue », *Oeuvres diverses*, tomo V 1, présentation par Elisabeth Labrousse, Hildesheim, Georg Olms Verlag, New York, 1982. p.66. (“Il faut laisser deviner au Lecteur la moitié de ce qu'on veut dire pour le moins, et il ne faut pas craindre qu'on ne nous comprenne pas. La malignité du Lecteur va souvent plus loin que nous mêmes. Il faut s'en remettre à elle, c'est le plus seur”).

que había un conjunto de ideas y denuncias que requerían propagarse por todos los medios disponibles, pero, más importante aún, lo que se buscaba era despertar la curiosidad del lector y lograr que se enfrentara al texto críticamente. Podría decirse que el cumplimiento de esta tarea fue la condición de posibilidad de la difusión del espíritu ilustrado.

Ahora bien, es cierto que, como señala Séité, este espíritu “no está menos presente en una determinada lámina de la *Encyclopédie* donde se representa la fundición de campanas que en el retrato de Suzanne Simonin propuesto por *La religieuse*”⁸, pero creo que es necesario distinguir entre los distintos medios que se utilizaban para poner en circulación la vulgata ilustrada. En efecto, no es lo mismo una lámina de la *Encyclopédie*, en la que la imagen tenía que revertir la concepción que se tenía sobre las artes mecánicas y los oficios sin más recursos que la disposición de las herramientas, los obreros, la luminosidad y la espacialidad de un taller de artesanos, como bien lo han mostrado Roland Barthes⁹ y Darnton¹⁰, que un artículo específico, ya sea sobre física, medicina o gramática, en donde no había necesidad de persuadir y el acento estaba puesto en la organización expositiva de los conceptos que daban cuenta del objeto en cuestión. Asimismo, en el caso de la novela, en la que se representan situaciones de conflictos morales, no va a ser la construcción racional y coherente del argumento lo que contagie al lector, sino la fuerza persuasiva de la ficción narrativa. Lo que se busca con la novela ilustrada es despertar la empatía sentimental del lector con la suerte de los personajes que se ponen en escena en la obra.

Detrás de esta intención se esconde la sospecha o, mejor aún, el convencimiento de que un argumento racional o una máxima moral no alcanzan para estimular la acción. Es decir, lo que estaba en juego no era la transmisión de un saber teórico sino la necesidad de mostrar en escena la conducta virtuosa mediante la resolución de situaciones conflictivas, precisamente porque virtud y vicio se inscriben en el dominio de los sentimientos y las pasiones antes que en el de la razón. Veremos a continuación, y para terminar, cómo se justifica esta posición en la filosofía de Diderot, desde la perspectiva del lenguaje en el marco de una teoría estética de la comunicabilidad de la experiencia pre-discursiva.

3. Experiencia y lenguaje

⁸ Séité, Yannick (1998), *Op. cit.* p. 254.

⁹ Barthes, Roland (1983), *El grado cero de la escritura. Seguido de Nuevos ensayos críticos*, S. XXI, México, “Las láminas de la *Enciclopedia*”, pp. 123-147. Versión original de 1964.

¹⁰ Darnton, Robert (1984), *Op. cit.*, pp. 192-215.

Es difícil explicar en pocas palabras lo que se entiende por experiencia en la clave materialista de Diderot. Digamos, para resumir, que una experiencia implica no sólo ideas entendidas como imágenes o figuras, sino también el estado completo del cuerpo afectado, es decir, el juego de tensiones y relajaciones de las fibras nerviosas, los placeres y los dolores y, en general, todo estado anímico que resulte de la impresión sensible. En este sentido, la experiencia puede denominarse pre-discursiva; en tanto está íntimamente ligada con el cuerpo, es pura afección y no cabe hablar de mediación lingüística. La posibilidad de comunicar una experiencia, en cambio, sí depende de signos y, por lo tanto, del lenguaje entendido en su concepción más amplia. La efectividad que pueda alcanzar la comunicación está directamente relacionada, por un lado, con la traducción de la experiencia en lenguaje y, por otro lado, con la retraducción del receptor que hace posible volver del lenguaje a la experiencia afectiva o sensible. La expresión jeroglífica será para Diderot la única capaz de alcanzar dicha efectividad.

El problema de la expresión ha sido discutido por Diderot en varios pasajes. En *El sueño de d'Alembert*, luego de exponer las conjeturas del materialismo vitalista, Diderot comienza a mostrar el escepticismo más radical de su obra. La señorita d'Épinasse pregunta al doctor Bordeu por las facultades del entendimiento humano y sus operaciones. Respecto de la abstracción, Bordeu responde:

No las hay; no hay más que reticencias habituales, elipsis que hacen las proposiciones más generales y el lenguaje más rápido. Son los signos del lenguaje los que han dado nacimiento a las ciencias abstractas. (...) No se tiene idea de lo que es una palabra abstracta. (...) Toda abstracción es un signo vacío. (...) Casi todas las conversaciones son estereotipos. Ni una sola idea presente en el espíritu.

Esta crítica de la abstracción, que borra el rastro sensible de la experiencia, había sido sugerida ya en la *Carta sobre los sordomudos* y es retomada luego en el *Salón* del 1767. Al realizar la crítica de los cuadros de Vernet, Diderot conversa con un abate y, en el diálogo ficticio que sostienen, se explaya sobre temas que van más allá de la crítica de los cuadros expuestos en el Salon Carré del Louvre. En el sexto paraje, Diderot presenta una larga reflexión acerca del lenguaje:

El espíritu filosófico exige comparaciones más precisas, más estrictas y más rigurosas. Su andar sosegado es enemigo del movimiento y las figuras. El

reino de las imágenes pasa a medida que se extiende el de las cosas. Se introduce a través de la razón, una exactitud, una precisión, un método, perdóneme la palabra, una especie de pedantería, que todo lo mata. (...) El espíritu filosófico conlleva un estilo sentencioso y seco. Las expresiones abstractas que encierran un gran número de fenómenos se multiplican y sustituyen a las expresiones figuradas. (...) El filósofo razona. El entusiasta siente. El filósofo es sobrio. El entusiasta se siente embriagado. (...) No hay sino un momento feliz: aquel en el que hay suficiente verbo y libertad como para enardecerse, suficiente juicio y gusto como para ser sabio.¹¹

Luego de discurrir acerca del momento en que se dividieron estas características del discurso, representadas en el filósofo por las expresiones abstractas y en el entusiasta por las expresiones figuradas, Diderot volverá al tema con mayor profundidad y explicará lo que llama el “misterio de la conversación cotidiana”:

Fuimos niños. En la infancia, nos pronunciaban palabras. Dichas palabras se fijaban en nuestra memoria, y el sentido en nuestro entendimiento o por una idea o por una imagen. Y dicha idea o dicha imagen iba acompañada de aversión, de odio, placer, terror, deseo, indignación, desprecio. Durante bastantes años, a cada palabra pronunciada nos venía la idea o la imagen con la sensación correspondiente. Pero a la larga hemos hecho con las palabras lo mismo que con las monedas. Ya no miramos la imagen impresa, lo que hay escrito en ella, el cordón grabado para saber su valor. Las damos y las recibimos según su forma y su peso. Lo mismo hacemos con las palabras. Hemos dejado de lado las ideas y la imagen para quedarnos con el sonido y la sensación.¹²

Lo que interesa resaltar aquí es en qué medida el éxito de un discurso está determinado por la posibilidad de afectar al cuerpo, es decir, de despertar, a través de una idea o una imagen, las sensaciones originales que dieron surgimiento a las palabras. El trabajo de la razón es, por su carácter abstractivo, desvinculante de la experiencia original y por lo tanto el discurso filosófico no resulta un buen medio para mover las fibras del receptor. Como veíamos en la última cita, una idea o una imagen estuvieron en su origen

¹¹ Diderot, Denis (2003), *Salón de 1767*, trad. de Lydia Vázquez, Madrid, Machado Libros, pp. 175-6.

¹² *Ídem*, pp. 177-8.

“acompañadas de aversión, de odio, placer, terror, deseo, indignación, desprecio”. El éxito de la comunicación dependerá, por lo tanto, del poder que tenga el discurso para generar en el receptor un estado anímico, una experiencia sensible similar a la que generó en el hablante la vivencia que quiere transmitir.

Volviendo ahora a la novela y al *Elogio de Richardson*, es más fácil comprender en dónde radica la fuerza persuasiva de su lenguaje. Diderot lo dice explícitamente cuando compara a Richardson con los moralistas:

Todo lo que Montaigne, Charron, La Rochefoucauld y Nicole han puesto en máximas, Richardson lo ha puesto en acción. Pero un hombre de ingenio que lee con reflexión las obras de Richardson rehace la mayor parte de las sentencias de los moralistas, y, con todas estas sentencias, no podría rehacer una sola página de Richardson. (...) [Una máxima] por sí misma, no inculca ninguna imagen sensible en nuestro pensamiento. Pero al que obra se le ve, se pone uno en su lugar o a su lado, apasionándose por él o contra él; nos unimos a su papel si es virtuoso, nos apartamos con indignación si es vicioso o injusto.¹³

La potencia del discurso para conmover está garantizada en la novela de Richardson precisamente porque la virtud no se define, no se teoriza ni se discute; Richardson muestra la cosa misma. Este mostrar la cosa misma es un efecto propio de la pintura, según reconocía Diderot en la *Carta sobre los sordomudos*. Y no es curioso que así se lo considere puesto que, si bien en la pintura hay mediación simbólica, trabaja siempre más acá del nivel conceptual. En este sentido, puede decirse que el discurso de la novela pinta la virtud; antes que darla a conocer, la hace sentir. Utilizando la fuerza expresiva del lenguaje para generar en el lector representaciones que valen por una imagen, la novela de Richardson “inculca la imagen sensible” y, sigilosamente:

Siembra en los corazones gérmenes de virtud que en los lectores quedan, aunque por lo pronto ociosos y tranquilos; allí están secretamente aguardando ocasión de germinar. Cuando llega la ocasión, brotan y crecen; nos sentimos arrastrados al bien con una impetuosidad que no se conocía.¹⁴

¹³ Diderot, Denis (1922), *Obras escogidas*, trad. de N. Estévez, Paris, Granier, II, p. 37293-4.

¹⁴ *Ídem*, p. 295.

Andrea Pierri (UNLP):
Spinoza y los “signos” en torno a un debate teológico

Uno de los temas que preocupa a gran parte de la filosofía moderna ha girado en torno a problemas de corte epistemológico. Hay una necesidad imperiosa de escapar a las reglas de juego establecidas en la Edad Media. El caso más destacado es el de Descartes y su preocupación por encontrar certezas tales que ellas permitan levantar los cimientos de las ciencias. Esto culmina en la famosa fórmula *cogito ergo sum*, estableciendo a partir de allí un criterio de verdad fundado sobre el principio de claridad y distinción de las ideas.

Spinoza se mantiene en las preocupaciones cartesianas, pero realiza un recorrido bien distinto. El problema del conocimiento se hace patente en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)* lugar donde nuestro filósofo se ocupa de realizar un análisis minucioso en lo que a ello respecta. Si bien la obra ha quedado inconclusa, podemos comprender perfectamente el núcleo fuerte de la concepción spinozista.

En esta presentación, siguiendo este aspecto epistemológico, se intenta mostrar cuál es la función del signo considerada por Spinoza. Puesto que la única manera de acceder al conocimiento es teniendo ideas adecuadas, todo lo que no pueda ser circunscripto a este ámbito no podrá ser fuente de conocimiento. En el *Tratado teológico-político (TTP)* el filósofo pone de manifiesto la relación práctica que existe entre signo y conocimiento, lo cual nos lleva a la relación, mediada por el signo, que hay entre el profeta y Dios.

A la luz de este desarrollo intentaremos dar cuenta de cuál es la lectura que realiza Spinoza de las Sagradas Escrituras, considerando la concepción del lenguaje que sostiene dicho filósofo y la función que otorga a esos “signos”.

En el *TIE* Spinoza comienza con un análisis, más bien de carácter introspectivo si se quiere, acerca de en qué consiste alcanzar un bien verdadero tal que él nos permita gozar eternamente de una alegría suprema y continua. Si bien el hombre se distrae en cuestiones que sólo en apariencia lo hace sentir que ha encontrado la perpetua alegría, nada tal como los honores, la fortuna y los placeres pueden lograr ese cometido. El verdadero bien sólo proviene del amor de una cosa eterna e infinita, “que alimenta el alma de pura alegría y la libera de toda tristeza” (2006, p. 47). El único medio para alcanzarlo es el ‘bien verdadero’ y el ‘bien supremo’ consistirá en poder alcanzar esa condición y gozar

de ella. Esto, en definitiva, no es más que afirmar el conocimiento de la unión del espíritu con toda la naturaleza.

La única manera de poder alcanzar dicha condición es teniendo un conocimiento suficiente de la naturaleza, y para poder transitar el camino que nos lleve a dicho objetivo hay que “enmendar el entendimiento”. El camino que el filósofo nos propone transitar es propedeútico: un medio para llegar a la meta.

Los modos mediante los cuales podemos afirmar o negar algo con certeza son los tipos de conocimiento, que en el *TIE* son cuatro:

- 1- Conocimiento por oídas, que es el conocimiento por medio de signos.
- 2- Conocimiento adquirido por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no está determinada por el entendimiento,
- 3- Conocimiento por la esencia, que sucede en cuanto el conocimiento de una cosa se infiere de otra, es decir, cuando de un efecto inferimos su causa pero sin conocerla.
- 4- Conocimiento mediante el cual la cosa es conocida sólo por su esencia o por el conocimiento de su causa próxima (p. 53).

Ahora bien, cómo se alcanza entonces el verdadero conocimiento, es decir, cómo se pasa de un estado de signos al conocimiento más acabado de la esencia de la cosa. En principio habría cuatro medios necesarios para conseguirlo:

- 1- Conocer exactamente nuestra naturaleza y todo aquello que sea necesario de la naturaleza de las cosas;
- 2- de esta manera podremos inferir con exactitud las diferencias, semejanzas y oposición de las cosas;
- 3- por lo tanto sabremos exactamente lo que se puede y no se puede hacer con ellas.
- 4- Finalmente, habremos de comparar todo esto con la naturaleza y el poder del hombre (p. 53).

A diferencia de lo que es el método para Descartes, por ejemplo, en Spinoza el método consiste en comprender qué es la idea verdadera, la cual deberá diferenciarse de los demás modos de conocer. Ya no es el razonamiento quien conduce al entendimiento de las causas de las cosas sino que el buen método será aquel que muestre cómo hay que dirigir, dirá Spinoza, “el espíritu sobre la norma de una idea verdadera dada” (p. 58).

En el *TIE* Spinoza no explica demasiado en qué consiste el primer género de conocimiento, ya que da por sentado que sus bases no nos conducen al verdadero conocimiento. Allí afirma:

“Además de ser completamente inseguro, es evidente que de oídas no conocemos ninguna esencia... Toda certeza adquirida de oídas debe excluirse de las ciencias. Pues lo simplemente oído, sin verdadera intelección previa, nunca podrá obrar sobre nadie”... (p. 54)

Spinoza afirma que para tener la certeza de la verdad no se necesita de ningún signo sino solamente de la posesión de la idea verdadera. Es decir que el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de la adquisición de las ideas, sino que consiste en la búsqueda de la verdad misma; para saber que sé no es necesario saber que sé: “...nadie, fuera del que posee la idea adecuada o la esencia objetiva de alguna cosa, puede saber qué es la certeza suprema...” (p. 57) La manera en que percibimos la esencia formal es la certeza misma. Por lo tanto, no es posible que este criterio de verdad sea compatible con un conocimiento mediado por los signos.

Como bien señala Diego Tatián en el prólogo a la traducción realizada por Oscar Cohan del *TIE* (2006), dado que la mente es un buen reducto para la imaginación el problema que se nos presenta con ella tiene dos implicaciones fundamentales: por un lado se nos plantea un extravío epistemológico a través del cual la mente sólo produce errores y ficciones, y por otro, nos enfrentamos a las implicancias prácticas que producen ese extravío ya que predispone al hombre al terror, la credulidad y la superstición.

En el *Tratado teológico-político* Spinoza afirma que si los hombres condujeran todos sus asuntos según un criterio firme y si la fortuna les fuera siempre favorable, los hombres nunca serían víctimas de la superstición pues el miedo hace que los hombres tiendan a creer cualquier cosa. Una y otra vez Spinoza nos dirá a lo largo de esta obra que el temor hace desvariar a los hombres: “la causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo” (2008, p. 62). Le otorga a la superstición el mismo lugar que tienen las ilusiones de la mente y los ataques de cólera ya que al no tener su origen en la razón, sólo se mantiene por medio de la esperanza, el odio, la ira, el engaño. Todos los hombres son por naturaleza propensos a la superstición, por más que algunos piensen que ella se debe a que todos ellos tienen una idea un tanto confusa acerca de la

divinidad. Spinoza sostiene una concepción de la naturaleza humana que le permite relacionar los aspectos políticos con todo el sistema determinista de su filosofía.

La relación entre el vulgo y la religión es el tema que ocupa la primera parte del *TTP*. Aquí Spinoza se propone realizar un análisis de la Escritura sin “atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con máxima claridad” (p. 68) Por tanto, bajo la insignia de la cautela, se propone reinterpretar el Libro Sagrado. Para llevar adelante esta tarea, Spinoza se pregunta en primer lugar qué es la profecía y en qué sentido se reveló Dios a los profetas. La profecía o revelación es el conocimiento de una cosa revelada por Dios a los hombres; el profeta es quien interpreta esas cosas reveladas por Dios “a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que sólo pueden aceptarlas por simple fe” (p. 75).

El punto de partida se conecta directamente con los tipos de conocimiento que hemos descrito anteriormente. La vía del conocimiento de la verdad debe ser transitada inexorablemente, pues nada será considerado en la Escritura que no esté acorde con la razón pues en definitiva no encontraremos en ella algo que se oponga a la razón.

El profeta produce un tipo de conocimiento pero no desde la esencia misma de una cosa sino precisamente desde el lugar en que la imaginación lo puede todo: el profeta parte del mundo de los signos, creando en realidad un mundo de apariencias. ¿Por qué el profeta sólo se guía por signos? Porque no puede estar seguro de la revelación de Dios por la revelación misma, pues la imaginación, para que de ella pueda tenerse certeza necesita además el raciocinio. Y esto es precisamente lo que la profecía no conlleva. De este modo, tal como consta en la Escritura, la certeza profética sólo puede ser moral y no matemática.

Dadas estas características, Spinoza propone no atribuir ni admitir como doctrina nada que la Escritura no enseñe con la máxima claridad: sólo será tomado por profecía aquello que la Biblia “afirma expresamente que fue una profecía o revelación, o lo que se sigue de las circunstancias mismas de la narración” (p. 79).

Siguiendo a Deleuze, encontramos en estos argumentos una muestra de la equivocidad del lenguaje. El profeta lo que hace es interpretar esos signos que cree leer en las Escrituras. Pero sucede que lo que un signo significa para unos no significa lo mismo para otros, y esto hace que las palabras que da a conocer el profeta sobre una revelación no sean más que meras opiniones, y no se pueda establecer a partir de ello más que el primer nivel de conocimiento y solamente éste.

El profeta pide un signo, espera un signo, nada menos que de Dios. Y ese signo particular que cada profeta reclama está forzosamente adaptado a él, pues cada profecía varía según la forma, la claridad, pero también según las distintas opiniones de los profetas y su elocuencia. Con los ejemplos de Josué, Isaías, Salomón y Noé, nuestro filósofo da cuenta de que ellos en realidad no conocieron la verdadera causa de los hechos revelados, sino que sus revelaciones no son más que sus opiniones acomodadas a su propia comprensión de Dios. Sólo son meras opiniones porque en ellas no hay nada que nos enseñe algo acerca de los atributos divinos.

Esto da muestras del carácter variable que el signo posee. Spinoza afirma que la autoridad de los profetas tan sólo tiene valor en lo que se refiere a la práctica de la vida y a la verdadera virtud pero que en nada más nos importan sus opiniones. Los profetas eran alabados no por su sublimidad e ingenio sino por su piedad y ánimo constante.

Ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento es éste, tal que el vulgo puede ser subyugado por él? Es el conocimiento proveniente del mundo equívoco que emana de los signos y que no nos conducen hacia ningún lado más que a la mera permanencia en los opiniones. Los profetas “sólo enseñaron cosas sumamente simples, que cualquiera podía comprender con facilidad... las imágenes literarias y las razones por ellos utilizadas tienden sobre todo a suscitar en las masas el sentimiento de veneración hacia Dios” (p. 69).

Consideramos que esta manera de entender la función del profeta nos coloca frente a una posición ambigua frente al valor cognoscitivo que la Escritura tendría. Por ello la necesidad de Spinoza de reinterpretar la Escritura, en rechazo de dos líneas tradicionales: 1) la tradición hermenéutica de carácter alegórico, 2) la tradición seguida por la reforma sobre la diferencia entre el espíritu y la letra. A cambio de esto, tal como afirma Marilena Chaui (2004) Spinoza fomenta una interpretación de los Libros Sagrados donde se narra a la vez *la* historia hebrea y *su* propia historia como escritura y lectura (p. 25). En tanto conocimiento que contiene solamente certeza moral, Spinoza no buscará la verdad contenida en el texto sino solamente su sentido, lo cual, según esta autora, tiene dos propósitos: “en primer lugar, distinguir las enseñanzas bíblicas y el conocimiento especulativo, demostrando que los autores y los personajes de la Biblia no tienen un conocimiento especulativo de la esencia y la potencia de Dios y de las leyes de la naturaleza... en segundo lugar, la búsqueda del sentido y no de la verdad es inseparable de

la cuestión planteada por el documento hebraico, a saber: ¿es la Biblia la palabra divina revelada, es decir, el fundamento bíblico se encuentra en la profecía?...” (p. 30).

Spinoza afirma: “la palabra de Dios revelada no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los profetas, a saber, en que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad” (2008, p.70). Este practicar la justicia y la caridad, es el *credo minimum* a partir del cual Spinoza re-considera la lectura de la Biblia, abriendo el camino hacia una univocidad del lenguaje, de manera tal que nos pueda ser posible ir de ese primer nivel de conocimiento hacia la forma más elevada que es el conocer algo solo a través de su esencia. La consecuencia que pareciera extraerse de esto es que para el vulgo ese es un nivel al que no podrá llegar, porque el miedo y la superstición hacen que ellos crean y se aferren a la palabra del profeta y no a la palabra de Dios, que es finalmente la única palabra, palabra unívoca, que le puede garantizar el camino hacia la libertad. No por casualidad el *TTP* circuló en sus comienzos, bajo anonimato, con el nombre de *Libertatem Philosophandi*.

En palabras de Spinoza: “fuera de aquello que constituye el fin y la sustancia de la revelación, no estamos obligados a creer a los profetas; en lo demás, cada uno es libre para creer como le plazca” (2008, p. 114).

Bibliografía

- Chauí, M. (2004) *Política en Spinoza*. Editorial Gorla, Buenos Aires.
- Deleuze, G. (2008) *En medio de Spinoza* (segunda edición). Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Forte, J. M. (2008) “Historia y filosofía en la hermenéutica bíblica de Spinoza”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 25, pp. 311-325.
- Spinoza, B. (2008) *Tratado teológico-político*. Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B. (2006) *Tratado de la reforma del entendimiento*. Editorial Cactus, Buenos Aires.

Alicia Pintus (UNR-FLACSO):

Rousseau y las mujeres: algunas reflexiones acerca de los límites entre lo público y lo privado

La concepción de la mujer en Rousseau

Rousseau expone su concepción acerca de la mujer en el capítulo V de su novela pedagógica “Emilio”. Después de una primera lectura sobre las consideraciones acerca de cómo debe ser Sofía, y de qué modo habrá de ser educada, las contradicciones del pensador son inocultables. Quizás haya que comprender que Rousseau, en cuanto a la representación de la mujer, no pudo evadirse de los condicionamientos de su época ni de las tribulaciones de su historia personal.

No podemos no reconocer el significativo avance que trajo aparejada la Modernidad con sus presupuestos ideológicos y sus derivaciones concretas. Sin embargo en esa evolución hacia un nuevo orden político, que consagró los derechos igualitarios de los seres humanos, hubo un grupo cuyas voces fueron silenciadas durante mucho tiempo, y cuyos progresos fueron dándose con más lentitud y en los márgenes de los grandes principios que sustentaban la autonomía de los sujetos. Así, puede afirmarse como lo hace Victoria Camps¹, que el feminismo es un hijo no querido de la Ilustración:

“El feminismo es un hijo de la Ilustración, pero un hijo no querido. Nació porque algunas mentes ilustradas –mujeres todas ellas, con alguna contadísima excepción– lo concibieron, lo trajeron al mundo y el nuevo vástago fue creciendo y reproduciéndose, cada vez con más ímpetu, de generación en generación.” (Camps; 2010)

Paradojalmente, estos reclamos y reivindicaciones rehuidos por el pensamiento hegemónico, siguen su curso en los bordes y colaboran en el completamiento sustantivo de un proyecto: “*El feminismo remata una Ilustración que, sin las reivindicaciones feministas, no se habría completado. No tenía sentido, en efecto, proclamar la mayoría de edad del ser humano sin percibir siquiera que las mujeres seguían en minoridad perpetua.*”(Camps; 2010)

¹ En referencia a la investigación de Amelia Valcárcel en “Feminismo en el mundo global”.

Rousseau propone una educación desigual para Emilio y para Sofía, basado en las diferencias “naturales”, por decir de carácter biológico que distinguen a ambos sexos. Se plantea educar a Emilio en un marco de autonomía, permitiéndole y estimulándolo en el descubrimiento de sí mismo y del mundo, censurando la inflexibilidad de la escuela tradicional, verbalista y libresca, que no repara en que la autoridad no es el valor fundamental sino la libertad, que debe ser enseñada gradualmente desde la infancia².

En el capítulo dedicado a Sofía, la compañera de Emilio, todos esos preceptos ilustrados se desvanecen. Sostiene que la diferencia entre hombre y mujer no solamente es biológica sino gnoseológica, moral y política, y va en detrimento de la mujer.

“En la unión de los sexos, concurre cada uno por igual al fin común, pero no de la misma forma; de esta diversidad surge la primera diferencia notable entre las relaciones morales de uno y otro. El uno debe ser activo y fuerte, y el otro pasivo y débil.” (Rousseau, 1762, 249)

Conforme a este supuesto inicial, el ideal de mujer debe ser casta y modesta, dedicada por completo a las tareas del hogar, y debe ser sumisa y cumplir con su misión principal que es la de obedecer y satisfacer al varón. Así, va mostrando que a cada sexo le corresponden distintos roles y funciones con un basamento de carácter biológico, que se aproxima a un determinismo, en el que deja escaso margen para la intervención de la cultura y lo social. A modo ilustrativo, Rousseau manifiesta –entre otras diferencias- que la infidelidad en la mujer es más grave que en el varón, porque la naturaleza la ha responsabilizado con el “depósito” de los hijos, y las consecuencias son la disolución misma de la familia, transgrediendo los vínculos de la naturaleza misma.

Esta doble moral se va a trasuntar, también, en el modelo pedagógico que propone para la mujer, a diferencia de la educación que debe promover el desarrollo de la libertad en el varón. *“Demostrado que ni el hombre ni la mujer están ni deben estar constituidos del mismo modo en lo que respecta al carácter y al temperamento, se infiere que no se les debe dar la misma educación”* (Rousseau, 1762, 251-252)

La educación de Sofía, por decir la educación de las mujeres en general, debe orientarse al sometimiento y la sujeción absoluta al hombre, aún cuando deba soportar,

² Ver Palacios, Jesús (1997): *“La cuestión escolar. Críticas y Alternativas”* México, Distribuciones Fontamara, S.A. 1era. Edición 1988. pág 39 -50

incluso, sus injusticias³: *“Establecido este principio, se deduce que el destino especial de la mujer consiste en agradar al hombre.”* (Rousseau, 1762, 249)

La educación de la mujer no es sino para conveniencia del hombre, y debe seguir las indicaciones de la naturaleza, que los ha hecho diferentes. Cualquier otra decisión que apunte a educarlos de modo igualitario, según Rousseau, será en menoscabo de la mujer: *“Hacedme caso, madres juiciosas; no hagáis a vuestra hija un hombre de bien, que es desmentir a la naturaleza; hacedla mujer de bien, y así podréis estar segura de que será útil para nosotros y para sí misma”* (Rousseau, 1762, 253)

Las mujeres deben aprender muchas cosas, pero nada más aquellas que sean convenientes que aprendan, siempre en una relación de subordinación y dependencia respecto de los hombres, y no con un sentido y un fin propio. Cualquier desvío será para infelicidad de ambos:

“Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos y hacerles grata y suave la vida son las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se las debe enseñar.” (Rousseau, 1762, 254)

También encasilla el tipo de aprendizaje por el que las niñas podrán tener mayor disposición, en función de su desempeño futuro como esposas y madres. Así considera que tienen más gusto por las labores de aguja, que por leer y escribir, porque lo que se requerirá para cuando crezcan es que tengan las habilidades necesarias para gobernar una casa y nada más. Sea lo que fuere el contenido de las enseñanzas que deben recibir, el consejo que da Rousseau es que se evite que tomen el vicio de la ociosidad y la indocilidad, porque su misión es estar sujetas, y mientras más pronto se acostumbren a esa situación, mejor será para ellas:

³ Ver Fuster García, Francisco (2007): “Dos propuestas de la Ilustración para la Educación de la Mujer: Rousseau versus Mary Wollstonecraft” en A Parte Rei- Revista de Filosofía. N° 50, Madrid, España. <http://serbal.pntic.mec.es/A Parte Rei/> (Octubre, 2008)
Rousseau, Juan Jacobo (1762): *“Emilio, o de la Educación”*, Barcelona, España. Bruguera (1971)

“Toda la vida han de ser esclavas de la más continua y severa sujeción, que es la del bien parecer. Es preciso acostumbrarlas a la sujeción cuanto antes, con el fin de que nunca les sea violenta; a resistir todos sus caprichos, para sujetarlas a las voluntades ajenas.” (Rousseau, 1762, 257)

En definitiva las niñas deben tener la menor libertad posible, para el hábito ayude a la naturaleza, ya que el destino de la mujer es ser sumisa, dócil, estar sujetas a los hombres y sus juicios, de modo que no sean infelices ocupando esa posición. No hay que erradicar la injusticia, sino enseñarles a soportarla sin quejarse, por el propio bien de la mujer (Rousseau, 1762, 258).

En el resto del capítulo Rousseau realiza consideraciones sobre la educación religiosa de las niñas, a la par que describe minuciosamente a “Sofía”, la compañera de Emilio, acentuando las virtudes fundamentales, los gustos y la educación de una “mujer modelo”. Imagina y narra distintos momentos y etapas de la relación con Emilio, y las conductas esperables y deseables en Sofía para cada una de estos momentos significativos.

La subordinación de la mujer como una expresión de la dicotomía entre las esferas de lo público y lo privado

Rousseau justifica estas desigualdades en la naturaleza, y las traslada al proyecto pedagógico; lo que le ha valido severas críticas por parte de adherentes al movimiento feminista como Mary Wollstonecraft⁴, quien en forma detallada y minuciosa rebate los supuestos de los que parte este filósofo, mostrando la debilidad interna de la concepción de “naturaleza”.

A Emilio se le tiene reservado la misión de ciudadano, por tanto ejercerá funciones políticas y económicas y para Sofía está disponible cierto espacio de la familia y la función de lo doméstico. Dos funciones que configurarán en el inicio de la sociedad burguesa los

⁴ Ver Pintus, Alicia (2011) “Género y Filosofía: Mary Wollstonecraft y los orígenes del feminismo moderno” En: Discusiones en torno a la naturaleza humana. Homenaje a David Hume. Actas II Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna- Poulley y Charri (compiladores), Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata. Disponible en: <http://jornadasfilomoderna.blogspot.com/> [noviembre, 2011] p.359- 367

ámbitos de lo público y lo privado⁵. Ámbitos, que por cierto, tienen bordes y límites que son difusos y cuestionados. Carole Pateman señala que *“La dicotomía entre lo privado y lo público ocupa un papel central en los casi dos siglos de textos y de lucha política feminista”* (Pateman, 1996:2).

Afirma Pateman que la ambigüedad que se genera entre las nociones de lo público y lo privado en el seno mismo del liberalismo genera complicar aún más un análisis de por sí nada sencillo, y hay discrepancia en cuanto a si debe trazarse el límite y dónde. Así los interrogantes que se derivan de esto tienen que ver con divergencias acerca de los límites y el fundamento de esta distinción: *“...dónde y por qué se debe trazar la distinción entre las dos esferas, o, según ciertas posturas feministas contemporáneas, si esta distinción debería trazarse en algún lugar”* (Pateman, 1996:2)

Para la teoría y práctica liberal la distinción entre las esferas de lo público y lo privado es fundamental, mientras que para el feminismo liberal la separación y oposición entre esos ámbitos es objeto de escrutinio crítico. Pero Pateman aclara que no todas las feministas son liberales y otras posiciones *“...rechazan explícitamente las concepciones liberales de lo privado y lo público, y consideran que la estructura social del liberalismo es el problema político, no un punto de partida desde el cual se puede reivindicar la igualdad de derechos.”* (Pateman, 1996:3). Las críticas radicales y socialistas al liberalismo, desde el feminismo, revelan un problema oculto u olvidado: el carácter patriarcal del liberalismo.

Se puede considerar, en el desarrollo que realiza Carole Pateman, que estas dicotomías entre lo público y lo privado se refieren a dimensiones interrelacionadas de la estructura del patriarcalismo liberal. Esos mundos aparentemente separados están conectados por una estructura patriarcal. *“La esfera de la vida doméstica está en el corazón de la sociedad civil, no es algo aparte o separado de ella”* (Pateman, 1996:18)

Mientras se siga identificando a las mujeres con el trabajo privado de lo doméstico y la crianza de los hijos, su status público se verá debilitado, tal como sostiene Pateman. En este sentido es oportuno comprender que la distinción entre lo público y lo privado no es un asunto menor o natural, sino que tiene implicancias ideológicas y pragmáticas

⁵ Ver Fuster García, Francisco (2007): “Dos propuestas de la Ilustración para la Educación de la Mujer: Rousseau versus Mary Wollstonecraft” en A Parte Rei- Revista de Filosofía. N° 50, Madrid, España. <http://serbal.pntic.mec.es/A ParteRei/> (Octubre, 2008)

profundas: las mujeres no podrán participar enteramente como iguales, en la vida social, mientras esto no se resuelva.

Por otra parte Nancy Fraser, tomando el concepto de Habermas respecto de la esfera pública, se propone evitar algunas confusiones que han invadido movimientos sociales y teorías políticas con la emergencia de la democracia masiva donde se entremezclan la publicidad propia del Estado con las relaciones públicas, los shows de los medios y la manipulación de la opinión pública⁶.

Fraser plantea que los feminismos contemporáneos han caído en una confusión respecto del uso de la noción “esfera pública” en un sentido menos unívoco y menos útil, ligándolo a todo lo que estaría fuera de la esfera doméstica. Mientras que ella destaca que la utilización de “esfera pública” remite a tres objetos distintos: “...*el Estado, la Economía oficial de trabajo remunerado y los escenarios de discurso público.*” (Fraser, 1992: 1) Ese uso ambiguo permite que solapen discernimientos sobre fenómenos diversos y se interpreten acciones en sentidos incorrectos: por ejemplo que se considere que “... *luchas para desprivatizar el trabajo doméstico y el cuidado de los niños son identificados con su mercantilización.*” (Fraser, 1992: 1)

Fraser afirma que tomar la idea de la esfera pública en Habermas puede colaborar para la solución del problema:

“Designa un escenario en las sociedades modernas en el cual la participación política se realiza por medio del diálogo. Es el espacio en el cual los ciudadanos piensan y examinan sus asuntos comunes y por lo tanto es un escenario institucionalizado de la interacción discursiva” (Fraser, 1992: 1-2)

Realiza, entonces, un análisis cuidadoso del concepto, conforme a las ideas que Habermas desarrolla. Va siguiendo la evolución de la noción en su devenir histórico desde los Estados absolutistas hasta la constitución de los Estados modernos. Así de ser un escenario para discutir cuestiones de interés común, la esfera de lo público pasó a instaurarse como la demanda al Estado de rendir cuentas al público, vía la publicidad; unos de los principios de los sistemas republicanos (Fraser, 1992: 3).

⁶ Ver Fraser, Nancy (1992): “Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente”. En “*Habermas and the Public Sphere*”. Cambridge, Massachusetts and London, England 1992. The MIT Press, compilado por Craig Calhoun (Documentos PRIGEPP 2008)

También contrapone otras visiones que critican la excesiva idealización de la esfera de lo público por parte de Habermas. Menciona a autores como Joan Landes, Maty Ryan y Geoff Eley que coinciden en que no obstante la publicidad y accesibilidad supuestas para la esfera pública oficial, siempre se dieron algunas exclusiones significativas, vinculadas con el género. Como ejemplo toma las reflexiones de Joan Landes que pone la atención en la construcción de la esfera pública republicana francesa sobre el modelo androcéntrico, con valores como lo racional, virtuoso, y varonil en oposición a lo artificial, afeminado y aristocrático, que estigmatizaba a la cultura de salón, más ligada a las mujeres⁷.

Conclusión

Se ha elaborado una síntesis de la caracterización de la concepción de mujer plasmada en el Emilio de Rousseau, y se han realizado algunas reflexiones en torno a las nociones de lo público y lo privado -centrándose en trabajos de dos autoras: Carole Pateman y Nancy Fraser- con la pretensión de una interpretación más cabal de los supuestos que sostienen la sujeción de la mujer en este filósofo. Estas reflexiones han dejado a la vista la complejidad del tema y la necesidad de un planteo crítico en lugar de una aceptación dogmática de estas esferas, y han permitido pensar la sujeción de la mujer en Rousseau como una expresión de esta dicotomía, que genera discriminación e inequidad.

Podríamos considerar que la mirada que tiene Rousseau del papel de la mujer está atravesada por esta división de tareas conforme se traten de una u otra esfera. Dado que lo estamos enfocando en su concepción educativa, podemos inferir posibles repercusiones concretas que han tenido corrientes pedagógicas como la del filósofo en cuestión, que han planteado movimientos activos opuestos a la escuela tradicional, mientras han seguido dejando un papel relegado para las mujeres, sin percatarse de las contradicciones. Hasta no hace mucho la escuela dividía las actividades de las niñas y los niños, con un sesgo inequívoco sesgo discriminatorio. Autoras y autores como Susan Baily, Graciela Morgade,

⁷ Ver Fraser, Nancy (1992): “Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente”. En “Habermas and the Public Sphere”. Cambridge, Massachusetts and London, England 1992. The MIT Press, compilado por Craig Calhoun (Documentos PRIGEPP 2008)

Jurjo Torres Santomé⁸ hacen visible el curriculum oculto de género que reproduce, a través de la escuela, estereotipos muy contrarios a la equidad. Los niños y las niñas aprenden en sus procesos de escolarización formal, también, a “ser alumnas” y a “ser alumnos” porque de ellas y ellos se esperan comportamientos diferentes, estereotipados, y que traen perjuicios para quienes no se ajustan a los estándares sociales hegemónicos.

Tal como señala Virginia Guzmán (2008) es imprescindible la incorporación de la equidad de género como principio de las políticas de institucionalidad pública. Las mujeres y su situación de sometimiento, han resultado ser motores de cambio que cooperan con la transformación del orden político, creando redes para la solución de problemas sociales, y abriendo espacios de debate público de aquellas cuestiones que fueron originariamente situadas en el ámbito de lo privado⁹.

Bibliografía

Libros

Bailey, Susan (1992) How schools shortchange girls (Cómo las escuelas estafan a las niñas) AAWW Report. Wellesley College Center for Research on Women. Washington D.C. [Documentos PRIGEPP 2009]

Belausteguigoitia, Marisa y Araceli Mingo (eds) (1999), Géneros prófugos: feminismo y educación, PUEG/UNAM/Paidós, México. (Documentos PRIGEPP, 2009)

Fraser, Nancy (1992): “Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente”. En “Habermas and the Public Sphere”. Cambridge, Massachusetts and London, England 1992. The MIT Press, compilado por Craig Calhoun (Documentos PRIGEPP 2008)

Morgade, Graciela (2001) Aprender a ser mujer. Aprender a ser varón. Ediciones Novedades Educativas, Buenos Aires. (Documentos PRIGEPP, 2009)

Palacios, Jesús (1997): “La cuestión escolar. Críticas y Alternativas” México, Distribuciones Fontamara, S.A. 1era. Edición 1988.

Pateman, Carole (1996). “Críticas feministas a la dicotomía público/ privado”. En “Perspectivas Feministas en Teoría Política”. Barcelona, España, Ediciones Paidós Ibérica, S.A. (Documentos PRIGEPP 2008)

Rousseau, Juan Jacobo (1762): “Emilio, o de la Educación”, Barcelona, España. Bruguera (1971)

Torres Santomé, Jurjo.(1998) El curriculum oculto. Ediciones Morata S.A., Madrid, España (1era. Edición 1991)

⁸ Ver Bailey, Susan (1992) How schools shortchange girls (Cómo las escuelas estafan a las niñas) AAWW Report. Wellesley College Center for Research on Women. Washington D.C. [Documentos PRIGEPP 2009]

Morgade, Graciela (2001) Aprender a ser mujer. Aprender a ser varón. Ediciones Novedades Educativas, Buenos Aires. (Documentos PRIGEPP, 2009)

Torres Santomé, Jurjo.(1998) El curriculum oculto. Ediciones Morata S.A., Madrid, España (1era. Edición 1991)

⁹ Ver Guzmán, Virginia (2008): “Análisis comparado de legislación, políticas públicas e instituciones orientadas hacia el logro de la equidad de género” Unidad N° II, Seminario PRIGEPP-FLACSO, Buenos Aires

Artículos

Araujo, K, Guzmán V. Mauro A. (2000): “El surgimiento de la violencia doméstica como problema público y objeto de política”. En Revista Cepal N° 70, Santiago, Chile (Documentos PRIGEPP, 2008)

Camps, Victoria (2010): “El hijo no querido de la Ilustración”. En Revista de Libros de la Fundación Caja Madrid, N° 157, Madrid, España. [<http://www.revistadelibros.com/articulos/el-hijo-no-querido-de-la-ilustracion>, julio 2012]

Fuster García, Francisco (2007): “Dos propuestas de la Ilustración para la Educación de la Mujer: Rousseau versus Mary Wollstonecraft” en A Parte Rei- Revista de Filosofía. N° 50, Madrid, España. [http://serbal.pntic.mec.es/ A Parte Rei/](http://serbal.pntic.mec.es/A Parte Rei/) (Octubre, 2008)

Guzmán, Virginia (2008): “Análisis comparado de legislación, políticas públicas e instituciones orientadas hacia el logro de la equidad de género” Unidad N° II, Seminario PRIGEPP-FLACSO, Buenos Aires

Pintus, Alicia (2011) “Género y Filosofía: Mary Wollstonecraft y los orígenes del feminismo moderno” En: Discusiones en torno a la naturaleza humana. Homenaje a David Hume, Actas II Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna- Poulley y Charri (compiladores), Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata. Disponible en: <http://jornadasfilomoderna.blogspot.com/> [noviembre, 2011]

**Guadalupe Reinoso (UNC- CONICET, Secyt):
Lenguaje y terapéutica: la filosofía como discurso y la filosofía como un
modo de vida. Reflexiones sobre la autobiografía**

*Mientras esperamos a vivir,
la vida va pasando*
Séneca[^]

*Fui hecho para vivir
y muero sin haber vivido*
Rousseau[^]

En la década de los 80, el filólogo e historiador del pensamiento antiguo Pierre Hadot, a partir de los estudios de los textos clásicos del período helenístico, dejaba entrever no sólo la exégesis de los mismos sino las concepciones filosóficas allí desarrolladas. En su libro *Filosofía como modo de vida* presentaba una distinción estoica entre *vida* filosófica, por un lado y *discurso* filosófico, por otro. Dicha distinción conceptual se convierte para Hadot en una herramienta histórica que permite distinguir las manifestaciones antiguas de los desarrollos modernos posteriores entendiendo se da un paulatino alejamiento de una concepción de la filosofía como modo de vida hacia una concepción más formal, sistemática y abstracta que progresivamente se desvincula de la vida concreta de los hombres. Hadot destaca que en la época helénistica y romana, el aspecto central de la filosofía radicaba en constituirse como una forma de vida que suponía “una manera de estar en el mundo, una manera que debe practicarse de continuo y que ha de transformar el conjunto de la existencia” (Hadot, 2006: p. 236). Esta concepción estaba asociada a una terapéutica y a un modo de enseñanza dialógica de la filosofía inscriptos en la tradición oral que tenía como destinatarios a los discípulos pertenecientes a las distintas “escuelas” filosóficas. En cambio, la filosofía moderna, que modifica las prácticas de enseñanza con la creación de la Universidad y transforma los géneros de escritura y lectura de la tradición oral con la invención de la imprenta, “reduce la filosofía a mero discurso”.

No obstante, Hadot admite que la filosofía moderna no se distancia completamente de la concepción antigua mostrando cómo en ciertos géneros de escritura prevalece la

[^] *Cartas a Lucilio*, I, 1. Citado en P. Hadot (2006) p. 240.

[^] *Las enseñanzas del paseante solitario* (1988) segundo paseo, p. 39.

tradición de la filosofía como modo de vida, por ejemplo, en las meditaciones, en las confesiones, en los ensayos. Nuestro interés versa en matizar dicha trama de oposiciones planteada por Hadot e intentar mostrar que si bien es posible plantear una distinción entre antiguos y modernos, dicha diferenciación no puede basarse en la brecha establecida entre filosofía y discurso filosófico. Las *Confesiones* de Rousseau y en especial *Las ensoñaciones del paseante solitario*, serán los textos que nos permitirán explorar estas claves de lectura.

Vida y discurso filosóficos

Los estoicos fueron quienes propusieron la distinción entre el discurso acerca de la filosofía y la filosofía en sí misma, según el relato de Diógenes Laercio (VII, 39). Esta distinción se plantea para indicar que las partes en las que se divide la filosofía -la ética, la lógica y la física- sólo se dan a nivel del discurso filosófico. Así se señala que estas partes derivan de las exigencias propias de la lógica discursiva que obliga a realizar dicha distinción para fines pedagógicos. Pero la filosofía misma, es decir, la forma de vida filosófica, “no consiste tanto en una teoría dividida en partes como en una actividad dirigida a vivir la lógica, la física, la ética”. Sin bien, como admite Hadot el discurso filosófico se hace sistemático en el período helénico y romano su finalidad no es la de procurar una explicación total y coherente de toda la realidad sino brindar principios que ligados entre sí permitan su empleo en las situaciones fundamentales de la vida. Hadot destaca que en la época helenística y romana, el aspecto central de la filosofía radica en constituirse como una forma de vida que supone “una manera de estar en el mundo, una manera que debe practicarse de continuo y que ha de transformar el conjunto de la existencia” (Hadot, 2006: p. 236). Desde esta óptica, la sabiduría se interpreta como una forma de vida, que no sólo proporciona conocimiento, sino que “hace ser de otra manera”, exige una completa conversión transformando el conjunto de la existencia conduciendo a la serenidad de espíritu (*ataraxia*), a la libertad interior (*autarkeia*) y a la conciencia cósmica. La filosofía se presenta como una terapéutica destinada a curar la angustia; como método para alcanzar la independencia; y como la toma de conciencia de formar parte del cosmos (Hadot, 2006: pp.237-8).

Los géneros literarios de la antigüedad, los diálogos, las consolaciones, las correspondencias presentaban una fuerte vinculación con la concepción de enseñanza

como diálogo que Hadot interpreta como tratándose “más de una relación viva entre personas que de una relación abstracta con ideas” pues lo que se buscaba era “formar más que informar” (Hadot, 2009: p. 93). Esta es la concepción que desaparece progresivamente en la modernidad llegando a la creación de los tratados sistemáticos del siglo XVII y XVIII. En esta paulatina modificación “se ha perdido el aspecto personal y comunitario de la filosofía. [Hundiéndose] cada vez más en una vía puramente formal (...) La construcción más o menos hábil de un edificio conceptual se convertirá en un fin en sí mismo. De este modo, la filosofía se ha alejado cada vez más de la vida concreta de los hombres” (Hadot, 2009: p. 94-95).

Sin embargo, más allá de los géneros en los que Hadot encuentra una afinidad con esta tradición antigua se podríamos bucear en escritos “sistemáticos” típicos de la modernidad que parecen no soportar la caracterización esbozada y donde encontramos referencias a la vida de los autores y el deseo de impactar, modificar, la vida de los lectores. Citaremos sólo dos casos: Descartes en su *Discurso del Método*⁷⁶⁰ afirmaba: “(...) me agradecería mucho mostrar, en este discurso, cuáles son los caminos que he seguido, y de representar aquí mi vida como un cuadro, a fin de que cada cual pueda juzgarla (...) Mi propósito no es, pues, enseñar aquí el método que cada cual deba seguir para dirigir bien su razón; sino solamente mostrar el modo como traté de conducir la mía”. Por otra parte, y en sintonía, Spinoza en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, declaraba “es esto lo que pretendo: adquirir tal carácter y procurar que muchos otros lo consigan conmigo. Esto quiere decir que también es parte de mi felicidad procurar que muchos comprendan lo mismo que yo” (Spinoza, G9/líneas 14-15, p. 21)⁷⁶¹.

De esta manera parece difícil sostener que la distinción esbozada por los estoicos resulte una herramienta precisa para la comprensión de las diferencias históricas entre estas épocas. No obstante, nuestro interés es explorar cómo en algunos de los textos donde prevalece “explícito” el legado de la tradición de la filosofía como modo de vida se presentan elementos que consideramos novedosos, en especial lo que para muchos es considerada la inauguración de una nuevo género de escritura: la autobiografía.

Escritura y lectura filosóficas: la autobiografía

⁷⁶⁰ Descartes, R. (1999) *Discurso del método*, Madrid: Tecnos.

⁷⁶¹ Spinoza, B. (2008) *Tratado de la reforma de entendimiento y de la vía con la que se dirige del mejor modo al verdadero conocimiento de las cosas*, Ed. Bilingüe, Buenos Aires: Colihue.

Tanto para los especialistas en géneros literarios como para los historiadores de la filosofía la autobiografía es uno de los géneros más polémicos. Intentando especificar los rasgos característicos la misma se la presenta como un examen de sí mismo y como un examen de conciencia (Miraux, 2005: p. 25). Para Lejeune la autobiografía se define como el “relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad” (Citado en Pozuelo, 2006: p. 27). Sin embargo, para Pozuelo lo que caracteriza a este modo de escritura es ser un género “fronterizo” que presenta elementos, o una pretensión, de un estatuto no ficcional y al mismo tiempo partícipe de muchos de los ingredientes que definen las ficciones. De esta manera la autobiografía “nunca ha dejado de jugar con su propio estatuto dual, en el límite entre la construcción de una identidad, que tiene muchos de invención, y la relación de unos hechos que se presentan y testimonian como reales” (Pozuelo, 2006: p. 17).

En el intento de precisar aún más la definición Lejeune entiende que el elemento distintivo es de orden pragmático: es el contrato de lectura que identifica un yo textual con el yo del autor el que da origen y especificidad al género autobiográfico (Pozuelo, 2006: p. 26). Este pacto de lectura, “sostenido por esa identidad autor-narrador y con ese valor de verdad para los hechos narrados, es lo que separa la autobiografía” (Pozuelo, 2006: p. 29). La autobiografía si bien dual y fronteriza con las ficciones “no es leída como ficción”. La historia de la autobiografía sería entonces, más que nada, “la de sus modos de lectura (...) la autobiografía se define por algo exterior al texto, no es por un parecido inverificable con la persona real, sino por el tipo de lectura que engendra, la creencia que origina (Lejeune citado en Pozuelo, 2006: p. 29-30). Desde esta óptica, las *Confesiones* de Rousseau de 1782, es la primera obra en reunir las condiciones necesarias y suficientes del género (Serra, 2006: p. 188). Escribe Rousseau:

“(...) memorias de mi vida. Aunque hasta entonces no fuesen muy interesantes por los hechos, yo conocía que podían llegar a serlo por la franqueza que era capaz de usar; y resolví formar con ellas una obra única, por su veracidad sin ejemplo, a fin de que al menos una vez siquiera pudiese verse a un hombre tal como es interiormente. Siempre me había reído de la falsa sinceridad de Montaigne, quien, fingiendo confesar sus defectos, pone gran cuidado en no atribuirse sino aquellos que tienen

carácter agradable; cuando yo, que siempre me he creído, y bien considerado, aun me creo el mejor de los hombres, estoy convencido de que no hay interior humano, por puro que sea, que no tenga algún vicio feo. Yo sabía que [si] me presentaba a los ojos del público bajo un aspecto tan poco parecido al mío, y a veces tan disforme que, a pesar de lo malo, de que no quería callarme nada, no podía menos de ganar, aun mostrándome tal cual soy” (*Confesiones*, 1962 tomo II: p.166-167).

Rousseau sabe que decir todo es imposible “pues la vivencia es inagotable”. Todorov (1987) interpreta entonces que “para el autobiógrafo, la sinceridad es una cualidad absoluta, cualquiera que sea el tenor de lo que va a decir; dicho de otro modo, la referencia a los valores trascendentes es eliminada por una subjetividad que no se sujeta con nada” (Todorov, 1987: p. 68). Demos la palabra nuevamente a Rousseau:

Emprendo una obra de la que no hay ejemplo y que no tendrá imitadores.

Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la Naturaleza y ese hombre seré yo. Sólo yo. Conozco mis sentimientos y conozco a los hombres. No soy como ninguno de cuantos he visto, y me atrevo a creer que no soy como ninguno de cuantos existen. Si no soy mejor, a lo menos soy distinto de ellos. Si la Naturaleza ha obrado bien o mal rompiendo el molde en que me ha vaciado, sólo podrá juzgarse después de haberme leído (...) He aquí lo que hice, lo que pensé y lo que fui.

(*Confesiones*, I, 1712, 1719: p. 1)

Desde este enfoque lo que parece ser la característica diferencial es la idea, apelación, o construcción de un “yo” que no parece posible rastrear en textos anteriores. Si bien, se puede plantear una conexión que se remonta a la tradición antigua socrática del conócete a ti mismo, allí el yo formaba parte de la investigación más general sobre las cosas. Gusdorf (1948) relaciona la introspección del yo como una práctica que supone el producto tardío de cierta civilización y que históricamente arranca del cristianismo y de la confesión. Del mismo modo Bajtín, al estudiar las formas autobiográficas de la clasicidad greco-latina, pudo constatar que “el eje de su construcción no era el individuo como hoy lo conocemos (...) la contraposición hombre interior-mundo exterior no ha sido posible en

tales obras, porque el *cronotopo* que las animaba era el ágora y no la privacidad íntima, que no afloraba en ellas” (Pozuelo, 2006: p. 20-21). No obstante, para Todorov no es en la *Confesiones* donde se produce el *quiebre* sino en la *Ensoñaciones* donde aparece con más nitidez y explícitamente la nueva forma de describir y registrar las experiencias del yo:

Heme aquí pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo. El más sociable y el más amante de los humanos ha sido proscrito por un acuerdo unánime. Han buscado, en los refinamientos de su odio, el tormento que sería más cruel para mi alma sensible, y violentamente han cortado todos los lazos que me ataban a ellos. Habría amado a los hombres a pesar de ellos mismos. Helos ahí ahora, extraños, desconocidos, nulos al fin para mí puesto que lo han querido. Pero yo, desligado de ellos y de todo, ¿qué soy yo?” (*Las ensoñaciones*, I: p.27)

A diferencia de las *Confesiones* y los *Diálogos*, las *Ensoñaciones* no se dirigen a los demás sino a “conversar con mi alma” (*Ensoñaciones*, I). Todorov rastrea diversas formulas similares a lo largo de las *Ensoñaciones*: gozo de mí mismo; (VIII) me había atado a mí mismo (V); me alimento, es cierto, con mi propia sustancia, pero no se agota y me basto a mi mismo (VIII). Este escrito no está destinado a disipar las malas interpretaciones, a disculpar a su autor, a restablecer su imagen. La diferencia con Montaigne resurge: “hago el mismo intento que Montaigne, pero con un fin muy contrario al suyo: pues él sólo escribía sus ensayos para los demás, y yo sólo escribo mis ensoñaciones para mí” (*Ensoñaciones*, I).

Frente a estas declaraciones, Todorov se pregunta “¿qué se descubre, una vez alejados los demás tanto afuera como por dentro, una vez eliminadas la sensación de los objetos?” Después de eliminar todo, por medio de un notable trabajo de neutralización y de introspección, “el hombre descubre su fondo que es precisamente la existencia misma de ese yo (...) de ahí ese desenlace de reposo y la tranquilidad”. Rousseau, que buscó “la índole y destino de [su] ser” acabó por descubrir que su índole consistía en buscarse; el punto de llegada está en el movimiento de la carrera. Entonces la búsqueda se vuelve intransitiva y se transforma en ensoñación (Cf. Todorov, p. 74). Ahora bien, plantear que en este escrito se inauguran modalidades, que se produce un *quiebre*, para la presentación

del “yo” no implica negar la conexión del texto con el resto de la producción filosófica de Rousseau –no sólo con obras en las que se pueden rastrear explícitamente estos intentos, como las *Confesiones* y los *Diálogos*. Más bien, proponemos interpretar que es la profundización o decantación de ensayos anteriores y diferentes en los que ya se han explorado diversas formas de escritura para las experiencias del yo como un tópico *filosófico* recurrente en sus obras. De esta manera, también se puede plantear la dirección inversa, en la medida en que las *Ensoñaciones* hallamos elementos que brindan claves de lectura para acceder a su variado legado.

Por lo antes expuesto, podemos concluir que en la modernidad se da lo que algunos autores denominan la “fractura de identidad” que permitió se desarrollara el género autobiográfico que se presume remedio para dicha fractura (Cf. Pozuelo, 2006: 15-16). De esta manera, donde Hadot encontró diferencias, nosotros continuidades y donde él mostró herencias, nosotros rupturas.

Bibliografía

- HADOT, P. (2009) *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con J. Carlier y A. I. Davidson*, Barcelona: Alpha Decay.
- _____ (2006) *Ejercicio espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela
- MIRAUX, J. P., (2005) *La autobiografía. Las escrituras del yo*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- POSADA GÓMEZ, E. A. (2011) *La Filosofía Antigua como modo de vida en Pierre Hadot. Exposición y valoración de una propuesta filosófica*, Tesis Doctoral, Roma: Pontificia Studiorum Universitas, A S. Thoma Aq. In Urbe, - Angelicum -Facultas Philosophiae.
- POZUELO YVANCOS, J. M. (2006) *De la autobiografía*, Barcelona: Crítica.
- _____ (2003) “La frontera autobiográfica” en *Poética de la ficción*, Madrid: Síntesis. Pp. 179-225.
- ROUSSEAU, J. J. (1988) *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid: Alianza.
- _____ (1962) *Mis confesiones*, Buenos Aires: Schapire.
- TODOROV, T. (1987) *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, Barcelona: Gedisa.

Soy el único hombre en la tierra y acaso no haya tierra ni hombre.
J. L. Borges, "Descartes"
quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum
San Agustín, *Confesiones*
Antes que la palabra esté en mi lengua, tú, Señor, la conoces plenamente
Salmo 139

I. Meditaciones corporales

Hablaremos aquí del gesto moderno de Descartes, pues no deja de ser un gesto, si se quiere, una mueca. El *rictus* de una sonrisa que anticipa la certeza de la duda que expondrá –metódicamente.

El gesto cartesiano es el rasgo propio de las filosofías modernas que suspende el tema ontológico hasta tanto no se aclare [clara y distintamente] qué es lo que se puede conocer. Prioridad de lo gnoseológico por sobre lo ontológico¹, desarrollo de las *Meditaciones* según el "orden de las razones"², el orden del análisis, el orden de la *ratio cognoscendi*. Si entendemos el orden de exposición de las meditaciones cartesianas como un despliegue de los preceptos del *Método* para fundamentarlo metafísicamente, paso necesario para mostrar la validez y legitimidad de la razón natural como instrumento de conocimiento, preciso será entonces no perder de vista dichos preceptos con la "firme y constante resolución de no dejar de observarlos una vez siquiera"³ como (nos) prescribe el propio Descartes.

Aquí nos proponemos mostrar cuáles son las implicancias del ejercicio de la duda metódica en las *Meditaciones Metafísicas* respecto del carácter corporal del pensador. Dividiremos la exposición en tres estratos sucesivos de la duda cartesiana tal como aparece en dicha obra con el fin de establecer cuáles son las consideraciones en *lo tocante* al cuerpo del "meditador".

¹ Cfr. Descartes R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla VIII, p. 66: "Si alguien se propone como problema examinar todas las verdades cuyo conocimiento es asequible a la razón humana (...) encontrará ciertamente, por las razones que hemos dado, que no podemos conocer nada antes de conocer el entendimiento, porque el conocimiento de todas las cosas depende de él, y no a la inversa (...); y p. 68: "Pero ahora no podemos hacer nada más útil que investigar en qué consiste el conocimiento humano y hasta dónde se extiende."

² Cfr. Descartes R., *Objeciones y respuestas a las Meditaciones Metafísicas*, respuesta a las "Segundas objeciones", p. 125: "El orden consiste en que las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes, y las siguientes deben estar dispuestas de tal modo que se demuestren sólo por las anteriores." Se trata de un eco del 3º precepto del *Método*.

³ Cfr. Descartes R., *Discurso del método*, Segunda parte, p. 53.

El primer nivel de la duda cartesiana es una aplicación consecuente del precepto primero del método⁴. En efecto, con el sólo hecho de encontrar *duda* basta para rechazar el conocimiento sensible: la “destrucción” de las opiniones se despliega de manera progresiva teniendo como primer punto de crítica todo conocimiento que dependa de los sentidos. Encontramos un primer alejamiento respecto de la corporalidad, se descarta mediante la duda todo conocimiento empírico-sensorial por el sólo hecho de que es posible dudar de ello, pues “es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez”⁵.

El segundo grado de la duda continúa lo que se suele llamar “duda natural” o “escepticismo moderado”. Descartadas las “cualidades secundarias” resta considerar si la presencia efectiva de objetos materiales nos da el grado de certeza que se busca para el conocimiento. En la progresión “destruktiva” de la duda vemos nuevamente un alejamiento respecto del carácter corporal del meditador debido a que la mera existencia de objetos sensibles es puesta en duda a partir del “argumento del sueño”⁶. La relevancia del argumento reside precisamente en que se duda incluso de la existencia del propio cuerpo⁷. Esto tiene la doble importancia de que, por un lado, muestra que la aplicación del método no tiene excepción alguna, y por otro lado, es útil y necesario para la argumentación posterior⁸ ya que permite concebir la existencia del alma (*i.e.* sustancia pensante) sin recurrir al cuerpo. Ahora bien, en el siguiente grado de la duda ya no nos encontramos al nivel de la existencia efectiva de las cosas materiales (compuestas) sino que

⁴ Cfr. *Ibíd.*: “(...) no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.”

⁵ Cfr. Descartes R., *Meditaciones Metafísicas*, Primer Meditación, p. 120.

⁶ Cfr. *Ibíd.*, 121: “Pero si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo”. Se trata de dudar no sólo acerca de la existencia efectiva de las cosas materiales a partir de la posible no-distinción entre el sueño y la vigilia, sino sobre todo de que las cosas sean tal cual se presentan a los sentidos. El argumento consiste en que puede que nuestra experiencia no fuera más que un sueño, y por tanto, la presencia de cosas materiales sería sólo una ilusión, cuando se trata solamente de nuestras propias representaciones.

⁷ Cfr. *Ibíd.*: “Supongamos, pues, ahora, que estamos dormidos y que todas estas particularidades, a saber: que las manos y otras por el estilo no son sino engañosas ilusiones; y pensemos que, acaso, nuestras manos y nuestro cuerpo todo no son tales como los vemos”.

⁸ Cfr. *Ibíd.*, Quinta Meditación, p. 166: “(...) lo que aquí encuentro más digno de consideración es que hallo en mí una infinidad de ideas de ciertas cosas, que no pueden estimarse como pura nada, aunque quizá no tengan existencia alguna fuera de mi pensamiento, y que no han sido fingidas por mí, aun cuando tenga yo libertad de pensarlas o no pensarlas, sino que tienen sus verdaderas e inmutables naturalezas”; y p. 167: “(...) y he demostrado ampliamente más arriba que todo lo que conozco clara y distintamente es verdadero. Y aunque no lo hubiese demostrado, es tal la naturaleza de mi espíritu, que no puedo por menos de estimarlo verdadero mientras lo estoy concibiendo clara y distintamente (...)”.

comenzamos a tratar con *ideas simples* que operan como *verdades esenciales*. En otro sentido, cabe destacar que se da una exacerbación de la duda, un paso de la “duda natural” a la “duda hiperbólica”.

La “hiperbolitis” cartesiana, el tercer grado de la duda, ya no se basará en la naturaleza más o menos sospechosa de los objetos, sino que consiste en un acto de voluntad. Esta “duda hiperbólica” es presentada a través de la “hipótesis del genio maligno”⁹. Tenemos una desaparición por completo del cuerpo del meditador. Y en tanto la “hipótesis del genio maligno” es una “personificación” de la regla primera del Método y una aplicación exhaustiva de ésta, pone en duda al Método mismo. En este extremo se ponen en duda las *ideas simples* (se duda del valor objetivo intrínseco de las *ideas claras y distintas*) con lo cual ingresamos en sentido estricto en una fundamentación metafísica del Método mismo.

En la Segunda Meditación se llega a la evidencia apodíctica primera en el orden de las razones que es el *cogito*¹⁰. Es preciso mencionar que hay una definitiva y total separación respecto del cuerpo: “¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser?”¹¹, dice Descartes. En última instancia, para la *existencia* del *ego* como *sustancia pensante* no es necesario ni el cuerpo ni los sentidos, es decir, no es necesaria la *res extensa* para que “yo” sea algo. En esto reside la particular lectura del “dualismo cartesiano” tal y como ha sido recibido por la tradición filosófica. Es pertinente acotar, sin embargo, que si bien este “dualismo” tensiona todo el desarrollo de las meditaciones, finalmente en la Sexta Meditación, Descartes vuelve a unir lo que des-une a partir de la consideración del “compuesto cuerpo-alma”, esa curiosa *unisustancialidad* supuesta.

II. A la luz de la razón

⁹ Cfr. *Ibíd.*, Primera Meditación, p. 124: “Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños de que hace uso (...) me consideraré a mi mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre (...)”.

¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, Meditación Segunda, p. 128: “No cabe pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña [el genio maligno] y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: «yo soy, yo existo», es necesariamente verdadera, *mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu*”, las cursivas son mías. Aquí reside la paradoja de todo el trabajo: ¿Descartes pone o no en un mismo nivel al lenguaje y al conocimiento? Las tentativas que se siguen a partir de aquí pretenden dar cuenta de dicha paradoja.

¹¹ Cfr. *Ibíd.*

Nos hemos desprendido del ropaje que reviste “nuestra” humanidad, queda como evidencia el camino (*odós*) recorrido por el pensamiento. Hemos cumplido una de las serias propuestas que Descartes nos recomienda: desligar el espíritu del comercio de los sentidos y librarlo de los prejuicios¹². La progresiva “separación” de los vestigios corporales es la exigencia de su ascetismo epistemológico. Hemos llegado a “las primeras semillas del pensamiento”, a ese “no sé qué divino”¹³ que nos *asemeja* con <<Dios>> pues hemos sido hechos “a su imagen y semejanza”. La formulación cartesiana que lo justifica es: <<el efecto es semejante a la causa>>¹⁴.

Pero llegar al *ego cogito* mediante el uso sistemático y metódico de la duda, nos lleva a preguntarnos lo siguiente: ¿No se habrá dejado exento de duda al probable lenguaje de la conciencia? ¿La aplicación de la duda supone necesariamente una comprensión lingüística de la misma? ¿En qué fundamenta Descartes *su* lenguaje?

La hipótesis provisoria que aquí arriesgamos es que el presupuesto metafísico de Dios relativamente al lenguaje permite que el criterio de verdad ya no tenga una relevancia adecuacionista o correspondentista sino coherentista. Este adecuacionismo basado en el principio aristotélico-tomista (escolástico) que reza “*adaequatio rei et intellectus*”, según suponemos, deja de tener relevancia puesto que la garantía divina da cuenta de que si pienso “bien” entonces mi conciencia se homologa al orden racional del mundo. Si este orden racional es garantía divina, en definitiva, lo que nos hace más hombres, *más humanos*, es algo que nos acerca a lo *más que humano*, a lo divino, aquella *deiformitas* a la que nos asemejamos. Este *desiderátum* del bien-pensante consiste en que el efectivo acto de “pensar” es ser consciente de que se está pensando: lo que implica necesariamente haber arribado a la verdad del *cogito* como punto de partida en el orden de las razones. Pero como en el orden del ser de la metafísica cartesiana lo primero es *Dios*, la adecuación del discurso con el mundo nunca podrá ser completa, exhaustiva, total¹⁵.

¹² Cfr. *Ibíd.*, Prólogo, p. 113, y *passim*.

¹³ Cfr. R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla IV, p. 46.

¹⁴ Cfr. R. Descartes, *Conversación con Burman*, pp. 141-142; y *Meditaciones Metafísicas*, Tercera Meditación, p. 142. La verdad de esta expresión reside en el principio axiomático presupuesto según el cual “debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto”.

¹⁵ El conocimiento nunca es *completo*. Por ej., de la *distinción real* entre el cuerpo y el alma no tenemos un conocimiento completo sino que basta que podamos pensar una sin recurrir a la otra, que concibamos el alma como pensante independientemente del cuerpo y el cuerpo como extenso independientemente del alma, para estar ciertos de la mentada distinción. Pero es válido no obstante puesto que Dios es garantía de ello. Otra prueba se encuentra en *Conversación con Burman*, p. 134: “El propio autor no se atribuye el conocimiento adecuado de nada, pero está cierto de que en muchas cosas, si no en todas, tiene un conocimiento y unos fundamentos tales que, a partir de ellos, podría deducirse un conocimiento, y quizá lo ha hecho. Pero ¿quién podría asegurarlo?”.

Antes que adecuacionista decimos que la posición cartesiana es coherentista porque el criterio que permite distinguir un discurso recto es la capacidad no meramente de utilizarlo sino de conformar una composición ordenada¹⁶. En última instancia el lenguaje debe ser un vehículo de los pensamientos, un instrumento que refleje de manera transparente los pensamientos personales, debe dar fe de que se piensa lo que se dice. Las verdades a las que ha arribado Descartes conllevan la certidumbre de lo que contiene en sí su propio fundamento. Pero el modo en el que esas verdades sean transmitidas es accesorio, es una cuestión de estilo o de traducción¹⁷. Lo que importa es la igualdad de la razón¹⁸, el *bon sens* como “la cosa mejor repartida”, ésa es la verdadera condición de la unidad de las ciencias. Y el “redescubrimiento” de ciertas verdades esenciales (*i.e.* la idea de Dios, el *cogito*, etc.), primeros eslabones del conocimiento, permanece independiente de su comunicación. O sea, que estar cierto de tener la verdad de una idea innata no implica necesariamente que se la haya comprendido lingüísticamente¹⁹.

¹⁶ Cfr. R. Descartes, *Discurso del método*, Quinta Parte, pp. 85-86: “(...) si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro animal cualquiera, desprovisto de razón (...) siempre tendríamos dos medios muy ciertos para reconocer que no por eso son hombres verdaderos; y es el primero, que nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás (...) sin embargo, no se concibe que ordene en varios modos las palabras para contestar el sentido de todo lo que en su presencia se diga, como pueden hacerlo aun los más estúpidos de entre los hombres; y es el segundo que (...) no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos, pues mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir en todas las coyunturas, esos órganos, en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular (...). Ahora bien, por esos dos medios puede conocerse también la diferencia que hay entre los hombres y los brutos, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y embobado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal, por perfecto y felizmente dotado que sea, que pueda hacer otro tanto”.

¹⁷ Y, agregaría Descartes: Con tal de que se limite uno a la mera intelección del espíritu sin el estorbo de los sentidos.

¹⁸ Lo que no engendra necesariamente la igualdad de los espíritus. Cfr., R. Descartes, *Discurso del método*, Primera parte, p. 39: “No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien”.

¹⁹ Cfr. R. Descartes, *Investigación de la verdad por la luz natural*, p. 115, Eudoxio responde a una objeción de Epistemón de la siguiente manera: “Ciertamente, Epistemón, coincidido con vos en que debemos saber qué es la duda, el pensamiento y la existencia antes de que podamos convencernos de la verdad de este razonamiento: *dudo, luego soy*, o, lo que es lo mismo, *pienso, luego soy*. Pero no vayáis a imaginar que tenemos que violentar y martirizar nuestro ingenio para saberlo, componiendo su definición por el género próximo y la diferencia específica. Esto es para los académicos que gustan de disputar en las escuelas; pero quien desea examinar las cosas por sí mismo, y juzgarlas tal como las concibe, no puede ser de tan poco ingenio, ni tener tan pocas luces, que no conozca, cuando atiende a ello, qué son la duda, el pensamiento y la existencia, ni necesita aprender esas distinciones. Hay cosas que, cuando queremos definir las, las hacemos más oscuras, porque, siendo muy simples y claras, no podemos saberlas ni percibir las mejor que por sí mismas. Es más, *quizás hay que añadir a los principales errores que pueden cometerse en las ciencias el error de los que quieren definir lo que sólo puede ser concebido* [las cursivas son mías]; y no son capaces de distinguir las cosas claras de las oscuras, ni discernir lo que, para ser conocido, exige y merece ser definido de lo que puede ser conocido mejor por sí mismo. Ahora bien, entre las cosas que son así de claras y se conocen por sí, pueden incluirse la duda, el pensamiento y la existencia”; y *Respuestas a las Meditaciones Metafísicas*, respuesta a las “Sextas objeciones”, p. 323: “Así pues, cuando alguien se da cuenta de que piensa, y concluye de ahí, con toda

Lo que, por añadidura, nos revela la accesoriedad del lenguaje es que entonces también el criterio coherentista pierde eficacia. Como dijimos más arriba, pronunciar palabras con un cierto orden no significa que se tenga una idea clara y distinta²⁰. En el fondo las ciencias, dice Eudoxio, “no son más que los juicios ciertos que apoyamos en algún conocimiento precedente”²¹. Podemos decir entonces, siguiendo a Descartes, que no es tanto el lenguaje por sí sólo lo que “nos” distingue de los animales²². Lo que encontramos con el *cogito*, con el “yo pienso”, es un nuevo modo de definición, *es una definición del hombre*²³. Pensar es un *acto*, no se necesita *saber* –en este contexto diríamos *comprender*– lo que es “pensar”.

El criterio de verdad se ha desplazado hacia la *evidencia*. Y esta evidencia, *a la luz de la razón*, está identificada con Dios. El hecho de que con la duda (lo que me muestra mi ser defectuoso) se llegue a la certeza implica que puedo alcanzar la evidencia que Dios me garantiza. Garantía de la semejanza de mi conciencia y Dios.

Por el motivo antes mencionado es dable considerar que el lenguaje si bien útil, para Descartes no es relevante como facultad puesto que no requiere mucha capacidad racional para implementarlo²⁴. El lenguaje es reducido a una función meramente comunicativa, secundaria respecto del conocer. Hay una especie de sutil divorcio entre lenguaje y conocimiento²⁵. En rigor la verdad evidente de la existencia de Dios y de la

evidencia, que existe, aunque acaso no se haya tomado nunca el trabajo de saber qué es el pensamiento ni la existencia, las conoce por fuerza lo bastante como para que no le quede duda alguna al respecto”.

²⁰ Cfr. R. Descartes, *Discurso del método*, Sexta Parte, p. 96: “En cuanto a la utilidad que sacaran los demás de la comunicación de mis pensamientos, tampoco podría ser muy grande, ya que aún no los he desenvuelto hasta tal punto que no sea preciso añadirles mucho antes de ponerlos en práctica. Y creo que, sin vanidad, puedo decir que si hay alguien que puede desarrollarlos, he de ser yo mejor que otro cualquiera, y no porque no pueda haber en el mundo otros ingenios incomparablemente mejores que el mío, sino porque el que aprende de otro una cosa, no es posible que la conciba y la haga suya tan plenamente como el que la inventa.”

²¹ Cfr. R. Descartes, *Investigación de la verdad por la luz natural*, p. 95.

²² Véase nota 16. Debemos mencionar también que Descartes no sólo plantea un límite identificable entre <<el Hombre>> y <<el animal>>, sino también entre, por otra parte, el hombre racional y “los locos”. Cfr. R. Descartes, *Discurso del método*, Quinta Parte, p. 86.

²³ Véase nota 22, y Cfr. R. Descartes, *Investigación de la verdad por la luz natural*, p. 115, donde queda claramente distinguida la definición escolástica basada en la distinción entre género y diferencia específica, de la definición cartesiana de la que hemos dado cuenta en este trabajo.

²⁴ Cfr. R. Descartes, *Discurso del método*, Quinta parte, pp. 85-86.

²⁵ Esto también puede verse en R. Descartes, *Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal*, Carta del 20 de noviembre de 1629 al padre Mersenne.

inmortalidad del alma no es el resultado de una actividad lingüística de formación de enunciados constatativos sino la intuición misma de esa verdad. El lenguaje es el espejo en el que se refleja el *cogito*. Pero la verdad “contenida” en el *cogito* no se reduce a su expresión monológica.

R. Descartes, *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*, ed. y trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2007.

R. Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. y notas E. López y M. Graña, Madrid, Ed. Gredos, 2003.

R. Descartes, *Obras escogidas*, trad. E. de Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1967.

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

R. Descartes, *Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal*, Carta del 20 de noviembre de 1629 al padre Mersenne, trad. y notas de Juan Francisco Manrique, *Praxis Filosófica*, Nueva serie, n° 29, Julio-Diciembre de 2009: 165-178.

Jerónimo Rilla (UBA):

Martirio: la desobediencia entre la locura y la hipocresía

Las disquisiciones analíticas en torno a temáticas muy puntuales suelen embarrarse en problemas de opacidad ficticia y caducidad instantánea. A primera vista, la elucidación de la concepción hobbesiana sobre el martirio, con sus equivocidades y negligencias, puede parecer demasiado específica o – digámoslo crudamente– aburrida, soslayable. Por ello, a pesar de lo acotado del marco, vamos a tratar de no retacear pretensiones. No es el recuento aislado de una inconsecuencia en el sistema hobbesiano lo que nos proponemos, sino mostrar cómo la reformulación de la figura del mártir obedece al rol central que tienen las creencias en el conflicto político o, mejor, cómo ese deslizamiento explicita la naturaleza política, autoritativa, que informa a toda creencia. Desde ya, es posible replicar nuestra inquietud inicial. Quizás la naturaleza política de las creencias en Hobbes no sea algo digno de atención, no cotice más que en el justiprecio gris de los despuntes de un texto. Hasta aquí, empero, llega nuestra presunción, no enunciaremos más dispensas. En lo que respecta a la argumentación, en primer lugar, se contrastarán las diferencias de criterios en el *De Cive* y el *Leviatán* sobre la cuestión del martirio. Mientras que en un texto se subestima el alcance de la autoinmolación por razones ideológicas, suponiendo que el campo de actores políticos está saturado de hipócritas que nunca llegarán a realizar sus amenazas, en el otro se toma conciencia de la importancia del martirio en la construcción del *ethos* del agente que interviene activamente en el espacio público. Segundo, intentaremos argüir que el cambio de perspectiva tiene directa relación con la naturaleza constitutiva de toda creencia para Hobbes, *i.e.*, con su referencialidad exterior, que ya se encuentra esbozada en el *De Cive*. Por último, veremos cómo la conclusión, menos convincente que dilatoria, de que ya no pueden existir mártires permite superar el problema original de la hipocresía y el fanatismo.

I

Por lo pronto, abordaremos las apreciaciones sobre el martirio en los términos de un problema de autenticidad. Mediante esta guía podemos constatar las marchas y contramarchas de la definición del ‘verdadero’ mártir a la luz de su objetivo orientador: quitarle su atractivo, su aura heroica, cualquiera de los elementos que lo prestigian y que impactan negativamente sobre la estabilidad social. Sigamos el incontestable orden

temporal. En *De Cive*, Hobbes trata el problema del martirio en relación a la obediencia debida al soberano en Estados no cristianos.

Está fuera de controversia que el ciudadano cristiano debe asimismo igual obediencia en las cosas *temporales* a los gobernantes no cristianos; pero en las *espirituales*... ¿qué? ¿Acaso se ha de resistir a los príncipes si no cabe obedecer? No, en modo alguno, ya que esto contraviene el pacto civil. Por lo tanto, ¿qué se ha de hacer? Se ha de ir a Cristo por el martirio. Si a alguien esto le parece duro, es certísimo que no cree con todo el corazón que JESÚS ES EL CRISTO... sino que quiere con una fe cristiana simulada eludir la obediencia al Estado a la que el pacto lo obliga.¹

Se ha de ir a Cristo por el martirio. El pasaje es sugestivo porque en cierto modo plantea el establecimiento de un criterio de reconocimiento de la hipocresía. Esto es, todo aquél que verdaderamente se crea titular de la palabra revelada y entienda al Estado como un obstáculo para su compromiso ante Dios, debería inmolarse, sacrificar su vida, antes que obedecer a un infiel o violar el pacto civil. Si no lo hiciera, se tornaría manifiesto que el discurso de este personaje contradice sus hechos, *i.e.*, que no se trata de un verdadero cristiano y que su predicación es un expediente para alcanzar un fin de otra índole. Está claro que aquí el propósito hobbesiano es el de restringir las acusaciones de ateísmo, herejía o impiedad sobre los soberanos civiles. Exigiéndoles a los acusadores una prueba tal de la autenticidad de su convicción, es probable que las denuncias disminuyan considerablemente. No obstante, este mecanismo de desencubrimiento que, en términos generales, funcionaría a la perfección si el campo político estuviera ocupado en su totalidad por agentes hipócritas, termina siendo contraproducente y, por ende, fracasa. Una teoría política que no toma en cuenta el temperamento radical y estridente del fanático no puede más que imbricarse malamente en la realidad. La locura, la hostilidad irrenunciable contra el Estado por un desacuerdo ideológico, no es algo a lo que nuestro autor rehuya. "...[N]inguna guerra es más feroz que la que se libra entre las sectas de la misma religión y las facciones de la misma república, cuando la contienda es o bien sobre doctrina o bien sobre prudencia política... todo placer y toda alegría de la mente residen en tener a alguien con quien compararse para poder sentirse magnífico..."² Lo que Hobbes comprende al escribir el *Leviatán* es que esta prueba de fe puede ser tremendamente peligrosa para el Estado en el caso de que los súbditos desearan practicarla. Precisamente,

¹ Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 360 [XVIII.13]

² *ibid.*, p. 134 [I.5]

porque “[e]l fanático... cree que Dios reivindicará su acción sin importar el daño social que produzca”³ es que no escatimará ningún accionar si creyera que su deber ante Dios se lo demanda. Más allá de la poderosa fuerza de atracción que tiene la muerte de un hombre por un ideal, lo que el martirio pone en disputa es el monopolio de la definición de la fe cristiana. Un evento de este tipo coloca al mártir y al Estado en igualdad de condiciones en la medida en que el segundo no puede refutar al primero. Es más, el caso del mártir descubre impudicamente la posible contradicción entre el mandato del soberano y el presunto mandato divino. Los potenciales seguidores del mártir podrían alegar –por qué no– que éste superó con éxito la ordalía que el Estado le exigía y que, en consecuencia, el que tiene la carga de la prueba es éste último. De ahí al retorno del estado de naturaleza (a la arbitrariedad del juicio privado) hay sólo un paso; el mártir, ahora, parece gozar de tanta autoridad como la persona del soberano para definir el contenido de la voluntad divina.

Es por eso que en el *Leviatán* Hobbes modificará la estrategia. Por un lado, va a desligar de responsabilidad a los súbditos en relación a la acusación de faltar a su obligación para con Dios:

[p]odemos afirmar que cuando un súbdito... es compelido en la obediencia a su soberano, y lo hace no ya de acuerdo con su propio entendimiento, sino según las leyes de su país, esta acción no es suya, sino de su soberano; ni es él quien en este caso niega a Cristo ante los hombres sino su gobernante, y la ley de su país.⁴

Más allá de la colisión de esta apreciación con la teoría de la autorización⁵ que establecía que los súbditos eran los verdaderos autores de las acciones del soberano, lo relevante del pasaje es que está dirigido a desactivar cualquier justificación del martirio. En un mismo tenor, no es extraño que Hobbes haya cambiado al sujeto que se encuentra en una situación límite: ya no se trata de un cristiano en los lindes de un Estado infiel, sino de un mahometano bajo un régimen cristiano.

...si un súbdito de algún Estado cristiano creyera íntimamente en su corazón en la religión mahometana, y su soberano le ordenara, bajo pena de muerte, estar presente en el servicio divino de la Iglesia cristiana ¿pensaría

³ Lloyd, S., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge, CUP, 2009, p. 332

⁴ Hobbes, T., *Leviatán*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 414 [XLII.12]

⁵ Martinich, A.P., *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, CUP, 1992, p. 303

que la ley mahometana le obliga en conciencia a sufrir la muerte por esta causa, mejor que obedecer el mandato de su legítimo príncipe?⁶

En síntesis, el sujeto en cuestión debería pensar que la ley mahometana no lo obliga a morir antes que presentarse a un servicio de la Iglesia cristiana, puesto que esto equivaldría a "...autoriza[r] a los particulares a desobedecer a sus príncipes con el fin de mantener su religión [to disobey their Princes, in maintenance of their Religion], verdadera o falsa".⁷ No hay que olvidar tampoco, el hecho de que el mahometanismo representaba para nuestro autor un ejemplar de aquellas religiones "...cuya finalidad era, simplemente, mantener al pueblo en obediencia y paz... hacer creer que las cosas prohibidas por las leyes eran, igualmente, desagradables a los dioses".⁸

Pero, por otro lado, con esta modificación del esquema Hobbes se gana un problema de incompatibilidad doctrinal. Es decir, si el martirio no es justificable,

...entonces ¿diremos de todos aquellos mártires cuyos relatos hallamos en la historia de la Iglesia, que han hecho sacrificio innecesario de sus vidas?

Para contestar a esto tenemos que distinguir las personas a las que se ha dado muerte por esta causa; de ellas, algunas han recibido una vocación para predicar y profesar manifiestamente el reino de Cristo; otras no tenían esa vocación, ni se les exigió otra cosa sino su propia fe. [Los del] primer grupo... fueron verdaderos mártires: porque un *mártir* (para dar la verdadera definición de la palabra) es un testigo de la resurrección de Jesús, el Mesías, cosa que no puede ser sino quien haya conversado con Él sobre la tierra, y lo haya visto después de resucitado.⁹

Alcanzamos a constatar aquí la función deflacionaria del argumento etimológico hobbesiano que rastrea esporádicamente Martinich.¹⁰ "Morir por cualquier dogma que sirve a la ambición o al provecho del clero, no se exige a nadie; ni la muerte del testigo, sino el testimonio mismo, hace al mártir: en efecto, la palabra no significa otra cosa sino el hombre que levanta testimonio, ya sea condenado o no a muerte por ello".¹¹ Es de este modo que nuestro autor logra vaciar por completo de disruptividad a la figura del mártir. Lo importante no es el sacrificio de la propia vida, sino la posibilidad de acreditar que

⁶ Hobbes, T., *Leviatán, ed.cit.*, p. 414 [XLII.12]

⁷ *ibid.*, traducción modificada

⁸ *ibid.*, p. 94 [XII.20]; cf. también Collins, J.R., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, OUP, 2005, pp 44-5

⁹ Hobbes, T., *Leviatán, ed. cit.*, p. 415 [XLII.13]

¹⁰ Martinich, A.P., *op. cit.*, p. 233

¹¹ Hobbes, T., *Leviatán, ed.cit.*, p. 416 [XLII.14]

Jesús es el Cristo por haberlo atestiguado personalmente. Por otra parte, siendo que “...nadie es testigo para aquél que cree ya” no es posible encontrar verdaderos mártires en la actualidad, “...salvo los que han sido enviados para la conversión de infieles”,¹² quienes podrían sustentar su título sobre la base de una cadena de mediatizaciones: son testigos de testigos. Ahora bien, el tratamiento del martirio nos resulta atrayente porque insiste sobre una instancia que nos dará el pie para desarrollar el próximo punto. Lo significativo del testimonio, según Hobbes, es la relación directa con la persona natural, esto es, ese tercer término –lo veremos a continuación– que compromete el acto de creer y que es el verdadero objeto de nuestra creencia. El mártir cree genuinamente en la palabra de Cristo porque la escuchó de su boca y, justamente por eso, puede confiar en él. Un espacio político transparente –en suma, la solución primaria al conflicto político– sería aquél en el cual todas las creencias se ordenaran en función de ese eje, esto es, en el cual nadie apelara en su discurso a una autoridad con la cual no haya tenido un contacto directo.

II

El refinamiento con el que trabaja Hobbes la desarticulación de las implicancias políticas en la figura del mártir es quizás el mejor exponente de las estrategias de autenticidad mediante las cuales pretende transparentar el espacio de disputa política. Recapitulando, hemos basculado dos líneas de argumentos controvertibles. Uno, supone el suministro de recursos de detección de hipócritas para el común de los hombres, esto es, una suerte de pedagogía de autenticación. Las desmesuras franqueadas por las exigencias del Estado periclitán su estabilidad. El otro, por su parte, opera sobre el reconocimiento de los vínculos directos entre los agentes con pretensiones políticas y el conjunto de creencias, opiniones y discursos que sirven de sustento a su *ethos*. Expliquemos este punto. Las creencias, las religiosas por excelencia, tienen un rol central en el conflicto de lealtades que inquietaba a Hobbes: ¿a quién debemos obediencia, a Dios o al soberano civil? Sumariamente, las creencias involucran una doble dimensión: *qué* es lo que se cree y en virtud de *quién* se cree eso que se cree.¹³ El objeto de nuestra creencia estrictamente hablando no es su contenido sino la persona misma en función de la autoridad y el honor que le adscribimos. “Así, según Hobbes, la creencia debe ser vista

¹² *ibid.*

¹³ Cf. Hobbes, T., *Leviatán, ed.cit.*, pp. 52-3 [VII.5]: “Cuando el discurso de un hombre no comienza por definiciones [*i.e.*, cuando no se trata de un discurso científico], o bien se inicia por una contemplación de sí propio, y entonces se llama opinión, o se apoya en afirmaciones de otra persona, de cuya capacidad para conocer la verdad y de cuya honestidad sincera no tiene la menor duda; entonces el discurso no concierne tanto a la cosa como a la persona, y la resolución se llama CREENCIA y FE; *fe* en el hombre [*faith in the man*], *creencia* en dos cosas, en el hombre, y en la verdad de lo que él dice [*belief both of the man and of the truth of what he says*]”

como una relación de tres términos: una persona *P1* cree la proposición *p* porque confía en la persona *P2*'.¹⁴ Existe, entonces, un exterior a la semántica de estas proposiciones que refiere al carácter autoritativo del juicio de aquél por quien las creemos. Su constitución exorreferencial hace que, advertida o inadvertidamente, fundamentemos nuestro compromiso doctrinal en la autoridad de otra persona. Esto explica también por qué Hobbes vincula con tanta naturalidad el establecimiento y la organización de una religión con el *ethos* de sus fundadores.¹⁵

...[T]oda religión instituida se basa, en primer término, sobre la fe que una multitud tiene en cierta persona, de la cual cree no sólo que es un hombre sabio... sino, también, que es un hombre santo, elegido por Dios para declararle su voluntad por vía sobrenatural... [y] cuando quienes tienen a su cargo el gobierno de la religión resultan sospechosos... la religión que desean instituir resulta igualmente sospechosa...¹⁶

En el marco de esta constitución suele urdirse el engaño del hipócrita. En principio, ese compromiso ideológico que deriva en una relación de lealtad con la autoridad de la cual la creencia depende no es problemático *per se*. Ahora, ¿qué sucede cuando se rompe la conexión entre las creencias y la autoridad en la que se sostienen? Lo preocupante son las constantes perspectivas de reanudación de la guerra civil arraigadas en el nutrido tráfago de ideas anónimas; el estado de confusión doxológica que nubla las obligaciones de los súbditos depende de que la multiplicidad de creencias existentes mantengan su referencia enmascarada. En boca de Hobbes: “[c]reo que ni la predicación de los frailes y monjes, ni la de los párrocos tendían a enseñar a los hombres qué creer, sino a quién creer”.¹⁷ La cuestión consiste en desentrañar el encubrimiento de la (ausencia de) autoridad bajo el contenido de las creencias. Es decir, el objetivo hobbesiano es lograr un campo de intervención pública en el cual la autoridad estatal sea la única claramente visualizable, y en virtud del cual puede ser sorteado el problema de la crisis de lealtades. El resultado es simple: el soberano civil es el único que no necesita camuflarse en la semántica de su mandato. En última instancia, lo que las estrategias de autenticidad

¹⁴ Martinich, A.P., *op. cit.*, p. 212; *cf.* también Rosler, A., “El enemigo de la república” en *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, *ed.cit.*, pp. 87-8. “...Hobbes se aparta del énfasis protestante en la lectura correcta, y por lo tanto busca desviar la atención del problema de la búsqueda de la verdad hacia el reconocimiento de la autoridad, de tal forma que las razones por las cuales ‘asentimos a alguna proposición’ sobre la verdad religiosa no se deriven ‘de la proposición misma, sino de la persona que propone’.

¹⁵ Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, CUP, 1997, p. 360

¹⁶ Hobbes, T., *Leviatán*, *ed.cit.*, p. 96 [XII.24]

¹⁷ Hobbes, T., *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 23 [EW IV, 184]

determinan es la exclusión del resto de los candidatos a la autoridad.¹⁸ Actúan en forma de *shibboleth*, o “...como aquellas sencillas e imparciales criaturas del Capitolio romano, que con su ruido defendían a quienes estaban en él, *no por ser ellos, sino por estar allí...*”.¹⁹

III

Volvamos, ya provistos de estas notas, al problema del martirio y del predicador hipócrita. “¿Es que el hecho de que alguien entregue su vida por una causa modifica algo el valor de la causa?... ¿Es, pues, la cruz un argumento?... Las muertes de los mártires, dicho sea de paso, han sido una gran desgracia en la historia: *han seducido*”.²⁰ En el escrupuloso derrotero hobbesiano, mártir significaba testigo, se trataba de aquél que podía testificar que Jesús es el Cristo por haberlo comprobado en la experiencia. La definición, en su función de desactivación, se ocupa de eliminar al martirio de la cartografía inmodificable de lo posible. El mártir podía hacerse cargo de aquella sentencia puesto que era capaz de justificarla por su contacto personal con Cristo. Un predicador contemporáneo, empero, no puede invocar ese tipo de relación. Es más –y esta es la clave para desplazar su presunción de intérprete de la palabra de Dios– debe hacerse cargo de lo que dice, aceptando explícitamente el hecho de que el único respaldo que sostiene su discurso es la autoridad de la que goza, *i.e.*, su *ethos* en términos retóricos. Sus seguidores deberán reconocer que en lo que creen es en la autoridad de la persona natural del predicador, y no en Cristo o en la palabra de Dios. Afortunadamente para los soberanos civiles, se trata de una disputa muy poco homérica, sin refrendos ni desplantes divinos. El predicador es meramente un adversario terrenal. Por otra parte, este personaje hallará dificultades irrefragables en su propósito de probar que el mensaje le ha sido comunicado por Dios dado el problema ontológico que elabora Hobbes. “Decir que Dios habló o apareció como es, en su propia naturaleza, equivale a negar su infinitud, invisibilidad e incomprendibilidad”.²¹ Lo que la Biblia omite convenientemente es “...aquel procedimiento (cualquiera que sea) en virtud del cual Dios da a entender su voluntad”.²² Así, al no poder ser remitida la presunta orden a una persona natural, resulta estéril el reclamo de obediencia. A menos, claro está, que identifiquemos como fuente del mandato

¹⁸ Cf. Pettit, P., *Made with words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, New Jersey, Princeton UP, 2008, p. 115. La ventaja de construir el artefacto político reside, precisamente, en la posibilidad de “...crea[r] un espacio en donde las personas pueden dar uno a otro su palabra, exponiéndose a sanciones que vuelven creíbles sus palabras. Así, como hemos visto, habilita a los hombres a personificarse a sí mismos y a los otros...”.

¹⁹ Hobbes, T., *Leviatán*, *ed.cit.*, p. 1 [Dedicatoria a Francis Godolphin], énfasis nuestro.

²⁰ Nietzsche, F., *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 102 [LIII]

²¹ Hobbes, T., *Leviatán*, *ed.cit.*, p. 355-6 [XXXVI.13]

²² *ibid.*, pp. 352-3 [XXXVI.11]

al predicador. Pero ello nos devolvería a la situación que mentamos en primera instancia. El mandato descansaría, en ese caso, en la autoridad del presunto profeta. En el trasfondo, está operando lo que podríamos denominar como una ‘concepción jesuita de la obediencia’. Ciertamente, existe la convicción de que

...la obediencia debe ser obediencia hacia alguien, y la autoridad debe ser personalizada, encarnada. Una obediencia como la de los ‘herejes’, que es ostensiblemente hacia Dios y hacia las reglas, pero donde el ‘súbdito’ es el intérprete de qué es la voluntad divina y de lo que significan las reglas, era para los Jesuitas indistinguible del orgullo.²³

Así, retornamos a la clave mencionada anteriormente: “...por lo que respecta a la persona en quien creemos, como es imposible creer en nadie antes de que sepamos lo que dice, es necesario que sea alguien a quien hayamos oído hablar”.²⁴ El contacto personal no sólo es una condición para la generación de lealtades, sino que funciona como criterio para establecer la legitimidad de los discursos que pueblan la batalla ideológica en la política hobbesiana. El sacrificado no conseguirá jamás subsanar la brecha del testimonio, su muerte es un hecho frío, sin significación moral. Desgraciado el destino solitario de quien genuinamente se cree testigo de la divinidad; como el crimen de *Rashomon*, no hay relato que pueda elucidar su verdad, lo único certificable es la brutalidad del cadáver.

²³ Höpfl, H., *Jesuit political thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1640*, Cambridge, CUP, 2004, p. 34

²⁴ Hobbes, T., *Leviatán*, *ed.cit.*, p. 486 [XLIII.6]

Bibliografía

- Collins, J., *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005
- Hobbes, T., *Behemoth*, trad. de M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1998
- Hobbes, T., *Leviatán*, trad. de M. Sánchez Sarto, Bs.As., FCE, 2003
- Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, trad. de A. Rosler, Bs.As., Hydra, 2010
- Höpfl, H., *Jesuit political thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004
- Lloyd, S., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009
- Nietzsche, F., *El Anticristo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2006
- Pettit, P., *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*, New Jersey, Princeton University Press, 2008
- Skinner, Q., *Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997

**María Cecilia Barelli (UNSur) y Laura Rodríguez (UNSur):
Rousseau y Nietzsche: ¿Antítesis? ¿Acuerdo?**

Introducción

Entre los estudios dedicados a la relación Nietzsche-Rousseau es frecuente encontrar reeditada la siguiente observación de Löwith: Nietzsche en tanto crítico de la sociedad europea del siglo XIX significó lo que Rousseau había sido para el siglo XVIII¹. Efectivamente, ambos filósofos se alínean en un cuestionamiento profundo de la cultura del viejo continente. En el caso de Nietzsche dirigido al sistema de creencias morales que desemboca en el nihilismo, en el caso de Rousseau orientado al pueblo y a sus políticos quienes deciden “comprar una tranquilidad ideal al precio de una felicidad real”². También coinciden en el interés por repensar la naturaleza y, de esta manera, intervenir en una de las discusiones más representativas de la modernidad, referida al problema de la civilización. Y, finalmente se establece una nueva conexión en el descubrimiento de cierta fuerza interna. Para Rousseau esta fuerza se identificaría originariamente con el “amor de sí” y la “piedad” que contribuyen a la preservación continua de la especie humana y para Nietzsche, con la “voluntad de poder”, un entramado variable de fuerzas que explica la constitución de los seres orgánicos como de los inorgánicos³.

Sin embargo, más allá de las proximidades señaladas, proximidades que en algunos casos el propio Nietzsche no deja de reconocer; entre ellos se interpondría una antítesis valorativa que inspira la asociación de la imagen del filósofo alemán con una especie de “Rousseau al revés”⁴.

En nuestro trabajo nos proponemos analizar y problematizar los puntos de contacto y de quiebre entre estos pensadores. Buscamos reponer sus entrecruzamientos filosóficos, con el objeto de develar herramientas para el análisis crítico de nuestra cultura.

Específicamente haremos una primera aproximación, tomando como punto de partida las numerosas referencias que Nietzsche hiciera sobre Rousseau a lo largo de sus obras y apuntes personales. Esta reconstrucción a través de los ojos de Nietzsche, nos

¹ Cfr. Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. de E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 363.

² Rousseau, Jean Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *Del Contrato social*, prolog. trad. y notas de M. Armiño, Alianza, Madrid, 2000, p. 232.

³ Sobre este tema, cfr. Laurence D. Cooper, *Eros in Plato, Rousseau and Nietzsche: The politics of infinity*, The Pennsylvania State University Press, 2008.

⁴ Cfr. Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, op. cit., p. 363.

permitirá ensayar un balance de la lectura y la resignificación del pensador ginebrino en la filosofía europea de la segunda mitad del siglo XIX.

Las “ensoñaciones” de Rousseau

Nietzsche se acerca al ideario de Rousseau no solo por la lectura, en traducción alemana, de *Las Confesiones*, sino fundamentalmente a través de los análisis críticos de la cultura francesa de Hyppolyte Taine, Raoul Frary, Paul Albert, Ferdinand Brunetière y Paul Bourget⁵. La condena generalizada de estos escritores a la concepción clásico-abstracta del hombre, que habría sido transmitida, entre otros autores, por Rousseau, constituye el contexto filosófico en el que Nietzsche comienza a trazar los primeros rasgos de su figura.

Las referencias iniciales están teñidas por su afinidad al pensamiento de Wagner, puntualmente al interés wagneriano de un “renacimiento del mito alemán” que se desarrollaría en dirección opuesta a la cultura renacentista. Rescatamos el capítulo 19 de *El nacimiento de la tragedia*, el joven Nietzsche -anticipando algunas temáticas que posteriormente vinculará con Rousseau- realiza un particular análisis de la ópera italiana. Comienza por preguntarse si los responsables del surgimiento de la ópera fueron exclusivamente los artistas florentinos del Renacimiento. Su respuesta es en parte negativa, pues habría actuado también una “tendencia extra-artística” que se tradujo en la necesidad de enaltecer al ser humano, concibiéndolo bueno y artístico por naturaleza. De esta manera, los humanistas habrían combatido la idea eclesiástica del “hombre corrompido y perdido”, a través de un dogma opuesto, que daría voz al optimismo teórico-socrático. La ópera representaría la recuperación de aquella naturaleza buena y artística del primer hombre. En ella se manifestaría la “serenidad alejandrina” (*alexandrinische Heiterkeit*) que se ubica en las antípodas de la otra clase de serenidad, la griega. Nietzsche comenta con cierta ironía que este principio humanista de la ópera se desplazó a los movimientos socialistas de su tiempo como una “exigencia amenazadora y espantosa” basada en aquellas “perspectivas paradisíacas”⁶. Unos años después de la publicación del

⁵ Siguiendo la perspectiva histórico-filológica de Campioni, reconocemos en Nietzsche un amplio espectro de lecturas sobre la Francia de fin de siglo que nos orienta en el desmontaje de la figura filosófica de Rousseau, cfr. Campioni, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. y pról. de S. Sánchez, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2004.

⁶ Las obras de Friedrich Nietzsche están citadas según *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1999; y se indicará con la sigla *KSA*, mencionando en el siguiente orden: el tomo, el título abreviado de la obra o fragmento póstumo, número de fragmento o párrafo y número de página. Las traducciones al castellano de las obras nietzscheanas se basan (con algunas modificaciones ocasionales) en la traducción realizada por

El nacimiento de la tragedia, dirá explícitamente que es la imagen del “hombre de Rousseau” la que esta siempre presente en estos “movimientos y terremotos socialistas” al igual que el viejo Tifón bajo el Etna⁷.

Nuestro recorrido por los textos nietzscheanos continúa en *Humano demasiado humano*. En esta obra encontramos que la ruptura con Wagner se manifiesta filosóficamente en el abandono total, por parte de Nietzsche, del proyecto de un renacimiento de la cultura griega en Alemania, cuyo modelo antitético había sido el Renacimiento italiano. Rousseau aparece, en este nuevo contexto de reflexión, como la contrafigura de Voltaire a quien asocia con Petrarca y Erasmo. Nietzsche agradece -de modo irónico- la aparición de la metafísica de Schopenhauer, porque justamente el rechazo de sus doctrinas generó las condiciones para el regreso de “poderosas concepciones del mundo y del hombre”. Es posible nuevamente enarbolar la bandera de la Ilustración con los nombres de Petrarca, Erasmo y Voltaire. Nietzsche sentencia: “Hemos hecho de la reacción un progreso”⁸, es decir, hemos hecho de la reacción ante la filosofía cristiana de Schopenhauer un progreso hacia la reactivación del pensamiento ilustrado.

En este mismo escrito, reconoce una vez más las reverberaciones del pensamiento de Rousseau en los visionarios (*Phantasten*) políticos que invitan a una subversión (*Umsturz*) de todos los órdenes. Para Nietzsche, aún resuena la “superstición de Rousseau” acerca de una “bondad milagrosa”, “originaria”, pero finalmente “soterrada” por las instituciones de la cultura en la sociedad, el Estado y la educación. Precisamente es Rousseau y no Voltaire, quien se encargó de despertar el “espíritu optimista de la revolución”, ahuyentando el de la Ilustración⁹. Desde la perspectiva nietzscheana, la Ilustración no correspondería con el modo de darse de un movimiento revolucionario. Sin embargo, aquella pretensión ilustrada de transformar a los individuos, y luego muy lentamente, las costumbres e instituciones de los pueblos devino “violenta y brusca” (*gewaltsam und plötzlich*) en el momento en que aunó sus intereses con la manera “violenta

A. Sánchez Pascual y editada por Alianza. Para *Humano demasiado humano I y II* tomamos la traducción de A. Brotons Muñoz de la editorial Akal y para *La ciencia jovial* la traducción de J. Jara de la editorial Monte Ávila. Luego de la primera mención, a continuación indicamos entre paréntesis con la abreviatura ‘trad.’ únicamente el número de página de la traducción citada. En el resto de los textos nietzscheanos referidos la traducción nos pertenece.

KSA 1, GT, p. 123 (*El nacimiento de la tragedia: Grecia y el pesimismo*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Buenos Aires, 1995, p. 154).

⁷ Cfr. KSA 1, UB III, p. 369.

⁸ KSA 2, MAM I, § 26, p. 47 (*Humano demasiado humano*, trad. de A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 1996, p. 59).

⁹ Cfr. *Ibidem*, § 463, p. 299 (trad. p. 224).

y brusca” de la Revolución de 1789. Como consecuencia, la “peligrosidad” de la Ilustración llegó a ser mayor que su “utilidad libertadora y clarificadora”¹⁰.

Por otra parte, no puede negarse, según Nietzsche, que desde fines del s. XVIII en Europa se ha propagado una “corriente de resurgimiento moral” (*Strom moralischer Erweckung durch Europa*) que habría sido generada por el “Rousseau mítico”. Resulta sumamente sugestiva esta expresión nietzscheana. Más aún, cuando agrega a continuación que se trataría de una especie de invención o “figura ideal” producto de la “interpretación mítica” de sus escritos, una interpretación cultivada constantemente por el mismo Rousseau y su público. El “Rousseau mítico” sería fuente de inspiración del moralismo de Kant y de Schiller, quienes lejos de promover el conocimiento de los fenómenos morales, por el contrario fomentaron movimientos regresivos que llegaron a ser un “atentado semiteológico” contra Helvetius, el más vilipendiado en Alemania de todos los buenos moralistas¹¹. Evidentemente Nietzsche parece tener conocimiento de la polémica entre Rousseau y Helvetius, y una vez más se inclina por el oponente del pensador ginebrino.

Finalmente, termina por doblar la apuesta al concluir que el “fanatismo moral” es uno de los rasgos más prominentes del siglo XVIII. La metáfora elegida para describir la influencia moral de Rousseau es la de la picadura de una “tarántula”. Esta imagen aparece en el prólogo de 1886 de *Aurora*¹² y, a su vez, tiene un capítulo propio en *Así habló Zaratustra*¹³. Para Nietzsche las “tarántulas” representarían a los “predicadores de la igualdad”, quienes solo buscan perpetrar su venganza ante la “demencia tiránica” de su “impotencia”, bajo el disfraz de la justicia¹⁴ y de la virtud. Tanto en Rousseau, en Pascal como en Lutero encuentra la misma “lógica”: buscan una justificación de índole moral-religiosa para la “necesidad de venganza” contra el “estamento dirigente”¹⁵.

La idea de una igualdad en el hombre primitivo, naturalmente bueno, constituye un punto de disidencia al que Nietzsche se refiere en reiteradas oportunidades. Por un lado, reconoce acercarse a Rousseau en su propensión a la naturaleza y, por otro, sostiene alejarse completamente en cuanto no la entiende de la misma manera. “También yo hablo

¹⁰ *Ibidem*, MAM II, § 221, p. 654 (trad. pp. 188-189).

¹¹ Cfr. *ibidem*, MAM II, § 216, pp. 650-652 (trad. pp. 186-187).

¹² Cfr. KSA 3, M, pr. pp. 11-17.

¹³ Cfr. KSA 4, pp. 128-131 (*Así habló Zaratustra*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Buenos Aires, 1995, pp. 152-153).

¹⁴ Campioni señala que la temática referida a la unión de la democracia con el rencor, la envidia y la necesidad de venganza de la justicia, Nietzsche la encuentra en la lectura del *Manuel de démagoge* (París, 1884) de Frary, cfr. Campioni, G., *Nietzsche y el espíritu latino*, op. cit., p. 59.

¹⁵ Cfr. KSA 12, NF 1885-1887, 9 [124], p. 408.

de una ‘vuelta de la naturaleza’¹⁶, afirma Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*; pero esta vuelta no significa una reparación de la “dignidad moral”, en otras palabras, no equivale a un retorno a la igualdad perdida, sino un ascenso a la “naturalidad elevada”, “libre” y “terrible”, que tiene en Napoleón su gran exponente y uno de los continuadores del Renacimiento¹⁷. Se trata de reconocer nuevamente el “terrible” y “eterno texto básico *homo natura*”¹⁸ (*der schreckliche Grundtext homo natura*), esa es la gran tarea del “hombre del conocimiento”, que quiere tomar las cosas de un modo “profundo”, “complejo” y “radical”.

De esta manera, Nietzsche reivindica ciertos “impulsos naturales” (*Natur-Triebe*) del hombre, al mismo tiempo que cuestiona y valora negativamente la “idiosincrasia social de la existencia”, cristalizada en la idea de “culpa”, “justicia”, “integridad”, “amor”, entre otras. El ascenso hacia la naturalidad en la práctica política como así también en toda expresión de vida se traduce en relaciones de poder¹⁹. Este sentido de la naturaleza tendría por único principio: “Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales - ése sería el verdadero discurso de la justicia: y, lo que de ahí se sigue, no igualar jamás a los desiguales”²⁰.

La discrepancia de perspectivas sitúa a Rousseau como el ideólogo de la Revolución y a Nietzsche como su gran crítico. Rousseau encabezaría uno de los últimos bastiones de la moral cristiana y junto con Kant, Robespierre y Lutero representaría la contrafigura del “escéptico”, en cuanto refleja el “tipo antitético del espíritu fuerte”, del “espíritu libre”. En *El Anticristo* Nietzsche plantea la oposición entre la “fortaleza” y la “libertad” del escéptico, por un lado, y la “debilidad” y “dependencia” del “creyente”, más específicamente del “hombre de convicciones”, por otro. En este último detecta una “moral de la des-simismación”, es decir, de “extrañamiento de sí mismo”, fundada en la “necesidad” y “dependencia” de una incondicionalidad externa que obre coactivamente sobre sí. Esta clase de espíritus, que no pueden hacer otra cosa más que someterse a las convicciones, influyen en la humanidad, pues se “prefiere ver gestos a oír razones”²¹.

¹⁶ *KSA* 6, *GD* p. 150 (*Crepúsculo de los ídolos*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1997, p. 125)

¹⁷ Cfr. *KSA* 3, *FW* § 362, pp. 609-610 (*La ciencia jovial. La gaya scienza*, introd. y trad. de J. Jara, Monte Ávila, Caracas, 1990, p. 232).

¹⁸ *KSA* 5, *JGB* § 230, pp. 167-170. En cualquier caso, la “naturaleza” de la que habla Nietzsche será la que se muestre una vez consumada la tarea de “desdivinización” que espera se opere a partir de la des-mitificación ejercida por un pensamiento histórico-crítico (de procedencia ilustrada). En tal situación, la naturaleza estará libre de las “sombras de Dios” y deberemos enfrentarnos al “terrible texto fundamental *homo natura*”, texto en el que ninguna teleología ni ningún sentido tranquilizador se podrá leer, cfr. *KSA* 3, *FW* § 109, pp. 467-469 (trad. pp. 103-104).

¹⁹ Cfr. *KSA* 12, *NF 1885-1887*, 9 [121], p. 406.

²⁰ *KSA* 6, *GD* p. 150 (trad. p. 126).

²¹ *Ibidem*, p. 237 (*El Anticristo*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996, p. 94).

La lectura nietzscheana, en cierta medida, simplificada y basada en argumentos *ad hominem*, se cierra una y otra vez en la “defensa de la Providencia por parte de Rousseau”. Nietzsche condena la necesidad rousseauiana de recurrir a la divinidad legitimando un estado de naturaleza anterior, y así poder lanzar la “maldición sobre la sociedad y la civilización”²². Lejos estaría Rousseau de la “desenfrenada honestidad”, (*ausschweifende Redlichkeit*) como consecuencia de una “disciplina rigurosa” (*strenge Zucht*) que es lo propio del “pensador valiente”, del “espíritu libre”, del escéptico.

Rousseau después de Nietzsche

Tomando como referencia estas impugnaciones nietzscheanas, reconsideramos la predica igualitaria de Rousseau en su crítica a la sociedad civil de su época. Nos preguntamos qué es la igualdad en Rousseau con la esperanza de esbozar una interpretación capaz de devolvernos una imagen del filósofo que nos permita un diálogo desde nuestro horizonte epocal.

A diferencia de Nietzsche, Rousseau pertenece a un horizonte epocal atravesado por el problema de la recomposición de los lazos religiosos, políticos y sociales, surgido a partir de la fragmentación europea de los siglos XV y XVI. Ante esta interpelación histórica, Rousseau configura un concepto de sociedad y de Estado sobre la base de un artificio crítico: la descripción de la desigualdad en el estado de naturaleza. Esta etnografía del hombre salvaje que camina hacia la sociedad civil no tiene como efecto la afirmación de una uniformidad –que tantas suspicacias suscita en el filósofo alemán– sino la advertencia de que la decrepitud del hombre y su debilidad se acrecientan en la medida en que las relaciones entre los hombres sean de subordinación y dependencia.

En efecto, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau contrapone la desigualdad en el “estado de naturaleza” con aquella que se produce en el “hombre civil”. La desigualdad del hombre natural no guarda relación de continuidad con la desigualdad del hombre civil²³. Mientras que la primera admite el sentimiento de “piedad”, la segunda lo deroga y establece relaciones de tiranía.

En el estado de naturaleza el hombre físico tiene como único cuidado su propia conservación, sus únicas facultades ejercitadas son las vinculadas al ataque y a la defensa. El buen salvaje ha desarrollado facultades que evitan su sumisión hacia otro animal: “Por

²² *KSA* 12, *NF* 1885-1887, 9 [184], p. 448.

²³ Cfr. Rousseau, Jean Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, *op cit*, pp. 274-275.

eso no hay que extrañarse de [...] que los salvajes de América olfatearan a los españoles por el rastro”²⁴. El hombre salvaje no domina, ni se deja dominar.

Desde la perspectiva moral y metafísica, el hombre no se diferencia del animal por el entendimiento, sino por su libertad: el hombre acalla la naturaleza en el mismo instante en que su voluntad sigue hablando. El animal no puede apartarse de la regla que le ha prescrito la naturaleza, el hombre sí, y en su propio perjuicio. El azar lo ha provocado y lo provoca a perfeccionarse, a salir de su estado de naturaleza, vale decir a reinventarse una segunda naturaleza: su razón y sus pasiones ha surgido de un laborioso trabajo sobre sus necesidades naturales. Librado a su estado natural, sin más deseos que aquellos ligados a satisfacer necesidades físicas, no tendría motivos para salir de aquel estado e ingresar a un “nuevo estado de naturaleza”. Con el desarrollo de la razón y por lo tanto con el silenciamiento de su naturaleza, el hombre aprendió el miedo a la muerte, “jamás sabrá el animal lo que es morir”²⁵. El hombre en estado salvaje vive en la inmediatez, sin asombro por la naturaleza, ni agitaciones, sin idea alguna sobre el futuro.

En la descripción sobre el tránsito azaroso del hombre hacia la vida social, Rousseau relata que el desarrollo del lenguaje junto con el de las artes y las ciencias debió haber comportado un penoso trabajo: El hombre salvaje, naturalmente disperso, tuvo que haber sido empujado a reunirse y convenir en el uso de la palabra. Hubo de violentar su naturaleza para las operaciones abstractas así como también para someterse al yugo del trabajo a partir del surgimiento de las artes, de las ciencias y de la propiedad privada.

La sociabilidad no está inscrita en la naturaleza. Es un estado regresivo del hombre que “lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza”²⁶; lleva consigo el establecimiento de relaciones de dependencia. La transmutación del “amor de sí” en “amor propio” condensa aquella tiranía.

Para Rousseau, el “amor de sí” es la tendencia natural de autoconservación de la vida, es el principio que enuncia “Haz tu bien con el menor mal posible para otro”²⁷. En el “amor propio”, esta ley se transforma en otro principio: “haz con otro lo que quieras que te hagan contigo”²⁸. Entre uno y otro principio media una escisión, que no habrá de suturarse nunca. El principio de autoconservación requiere la conservación del otro: “es ella la que nos lleva a auxiliar sin previa reflexión a otros que vemos sufrir [...] todos los

²⁴ *Ibidem*, p. 245.

²⁵ *Ibidem*, p. 248.

²⁶ *Ibidem*, p. 247.

²⁷ *Ibidem*, p. 267.

²⁸ *Ibidem*.

días se observa el rechazo de los caballos a pisotear un cuerpo vivo”²⁹. El filósofo, en cambio, se aísla respecto del dolor ajeno: “no tiene más que ponerse las manos en los oídos y argumentar un poco ante sí mismo, para evitar que la naturaleza, que se rebela en su interior, lo identifique con aquel que se asesina”³⁰. El principio de autoconservación deviene en principio de justicia mediante el sentimiento natural de “piedad”. En el estado civil, en cambio, el hombre conoce la estima pública. En este contexto la justicia es venganza. No obstante este discurso sobre las desgracias que encarna el amor propio del hombre civilizado, el punto de partida de su obra política el *Contrato Social* no es recuperar aquel hombre interpelado por la naturaleza a conservarse: “No iría hoy a buscar la felicidad en el fondo del desierto”³¹. En efecto, Rousseau explicita el lugar desde el cual escribe el *Contrato Social*: “Nacido ciudadano de un Estado libre, y miembro del soberano [...]”³² y en *Cartas escritas desde la montaña* reitera su ciudadanía para recordar a quienes han prohibido su obra que es a ellos, en cuanto dirigentes políticos, a quienes va dirigida su palabra³³. El estado de naturaleza conjetural constituye un artificio para pensar críticamente otro artificio como lo sería la mejor constitución política de una sociedad civil. En *Cartas desde la montaña* redefine el hombre salvaje como aquel que vive bajo la ley de la naturaleza, vale decir interpelado por ella a su auto-conservación; el *Contrato social* intenta pensar una legalidad que obre como la naturaleza en el sentido señalado.

La imagen del cuerpo orgánico como modelo para pensar la sociabilidad del hombre civil reduce la libertad del hombre a su alienación en la voluntad general: el hombre se constituye como hombre moral, y por lo tanto libre, en la medida en que es miembro de aquel cuerpo orgánico. Se quiere a sí mismo en la medida que quiere lo común y no a la inversa³⁴.

La sociabilidad requiere de una universalidad distinta a la del cristianismo: ésta, según consta en el capítulo de la Religión Civil es abstracta y des-territorializada, el amor al prójimo y la hermandad que proclama configura una sensibilidad indiferente a los hermanos más próximos, a lo local. La promesa de un reino perteneciente a otro mundo es

²⁹ *Ibidem*, p. 263.

³⁰ *Ibidem*, p. 266.

³¹ Rousseau, Jean Jacques, “Carta de Jean-Jacques Rousseau al Señor Plilopolis”, en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad y estudio preliminar de V. Waksman, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p., 173.

³² Rousseau, Jean Jacques, *Del Contrato social*, *op. cit.* p. 25.

³³ Cfr. Rousseau, Jean Jacques, “Carta quinta”, en *Cartas escritas desde la montaña*, trad, introd. y notas de A. Andújar, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 118.

³⁴ Cfr. Rousseau, Jean Jacques, “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, *op. cit.*, p. 294.

la otra cara de una moneda cuya cruz es el desprecio hacia este mundo. El cristianismo es apolítico: la nación pide una religión nacional³⁵.

Esta religiosidad constituye la base de la sociabilidad. Ella aporta el sentimiento como soporte de las leyes y genera las condiciones para el contrato por el cual cada uno desea lo común a todos, es decir, por el cual cada uno aliena su libertad en la voluntad general. Ella debe tener el poder de interpelación de la ley natural. Es el soberano quien fija los principales artículos por los cuales es posible una profesión de fe puramente civil. El pueblo constituye el tribunal de una religiosidad cuyo límite es el amor a las leyes, a la justicia y al deber. Atravesado dicho límite se es impío, es decir, insociable. El “contrato social” se erige en ley santa, el hombre natural es reeditado como hombre devoto del Estado. Con este nuevo artificio Rousseau nos propone pensar la difícil tarea de construir lo común, una vez que hemos acallado el amor de sí e intensificado el amor propio como único articulador de lo social.

Conclusiones finales

Para Nietzsche, la filosofía de Rousseau esconde una trama de convicciones o creencias dogmáticas de carácter moral que habrían sido fuente de inspiración en la Revolución de 1789 y que aún perviven en las bases doctrinales de los movimientos socialistas y anarquistas. Advierte que bajo el disfraz de las pretensiones revolucionarias laten subterráneamente y, como consecuencia, con un grado de peligrosidad mayor, los valores centrales de la moral cristiana, como la creencia en Dios, en la igualdad, en la inmortalidad, entre otras. Nietzsche detecta los residuos del cristianismo y de Rousseau en el mundo descristianizado de su tiempo. Se trata del predominio de creencias nihilistas, es decir, creencias que velan la multiplicidad de la vida y el carácter ateleológico del mundo a través de sentidos unívocos y totalizantes. Estas perspectivas contribuyen a la estabilidad del nihilismo en la cultura europea del s. XIX.

El hombre devoto del Estado es, en definitiva, la idea que le permite a Nietzsche incluir a Rousseau en su genealogía del nihilismo europeo. A la luz de esta recepción el filósofo ginebrino extemporáneo en su siglo nos es contemporáneo: el problema de la sociabilidad, de cómo construir lo común recobra sus fuerzas. Rousseau busca impugnar las relaciones de tiranía, encarnadas por el amor propio; Nietzsche encuentra en la solución del filósofo la mayor de las tiranías: un hombre sometido a la idolatría del Estado.

³⁵ Cfr. Rousseau, Jean Jacques, *Del Contrato social, op. cit.* p. pp. 155-165

Si bien un número importante de pasajes de la obra de Rousseau nos muestra que habría sobradas razones para que la “filosofía del martillo” hiciera allí su trabajo de impugnación y de advertencia, hay otros en cambio que nos inspira un rodeo diferente: podría pensarse que la desigualdad mínima del estado conjetural del hombre salvaje anticipa otra forma de concebir e imaginar la igualdad, la unidad y la universalidad. El *Contrato social* retoma este problema en la recusación de la universalidad que proclama el cristianismo a través del concepto de hermandad. La “religión civil” condensaría la necesidad de una universalidad situada, de una igualdad que acoja la pluralidad de las diferencias.

Reeditamos la filosofía nietzscheana en la asunción de que la humanidad no se realiza en la identificación plena de los hombres y de las mujeres con el Estado en la obediencia, sino en los puntos de fuga respecto de lo estatuido. Pero esta posición no nos exime de reconocer en Rousseau la actualidad de la tarea de pensar aquellos conceptos tan caros a nuestra existencia como la universalidad y su relación con lo particular.

Pablo Uriel Rodríguez (UBA-CONICET-UM):
Kierkegaard y la crítica de las multitudes modernas

Introducción

El actual director del *Instituto de Investigación Social de Fráncfort*, Axel Honneth, elabora una clara distinción entre la filosofía política y la filosofía social. La filosofía política se construye a partir de la pregunta que interroga por la legitimidad de la autoridad, es decir, por el fundamento del dominio de algunos hombres sobre otros¹; la filosofía social, por su parte, investiga la vida en común de los hombres evaluando las limitaciones que tanto la estructura como la dinámica de la sociedad le imponen al objetivo de la autorrealización humana². Si aceptamos esta distinción disciplinar, podemos afirmar que la producción de Kierkegaard no ofrece elementos significativos para la especulación filosófico política, en contraposición, sí encontramos en su obra material capaz de motivar sugerentes reflexiones en el ámbito de la filosofía social.

El escrito del cual me ocuparé a continuación, *La época presente*, es un ejemplo de la relevancia que posee el pensamiento kierkegaardiano para la teoría filosófica de la sociedad. En este texto fragmentario³ el danés desarrolla una crítica de su propio tiempo y lo hace desde la posición a la cual él mismo suscribe. Su rasgo más característico, rasgo que han acentuado la mayoría de sus comentaristas, es un diagnóstico social viciado de cierta presbicia: el análisis del danés yerra en el pronóstico a corto plazo⁴ pero, al mismo tiempo, anticipa y comprende importantes transformaciones culturales que recién tendrían lugar en los siglos venideros⁵.

¹ Cfr. Honneth A., "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social" en *Crítica del agravio moral*, trad. Diller y Leyva, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 54.

² *Ibid.*, p. 63. Definidas bajo estos términos tanto la filosofía política como la filosofía social quedan referidas en su origen a dos de las más importantes figuras del pensamiento europeo y, al mismo tiempo, a dos de las más importantes obras filosóficas de la Modernidad: la filosofía política a Hobbes y el *Leviathan*, la filosofía social a Rousseau y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*.

³ En marzo de 1846, tras haber clausurado provisoriamente su producción pseudónima con la aparición del *Postscriptum*, Kierkegaard publica *Una reseña literaria*. Se trata de una reseña de la novela *Dos épocas* (1845) escrita por Thomasine Gyllembourg, la madre de Johan Ludwig Heiberg. La tercera y última parte del escrito del danés lleva por título *La época presente*.

⁴ La afirmación kierkegaardiana que descarta la posibilidad de una inminente revolución, desmentida por los sucesos de 1848, ya en el siglo XIX suscitó el desconcierto y la ironía de Georg Brandes y en el siglo XX la perplejidad de Walter Kaufmann.

⁵ En este sentido vale la pena mencionar las elogiosas palabras con las cuales Karl Jaspers se refería a esta obra en 1931: "*La primera crítica acabada de su sociedad, distinguiéndose por su seriedad de todas las precedentes, fue la hecha por Kierkegaard. Su crítica es la primera que oímos como una crítica también para nuestro tiempo; es como si hubiese sido escrita ayer*" (Jaspers K., *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. cast., Barcelona, Labor, 1955, p. 18)

En esta aproximación a *La época presente* me limitaré a dos cuestiones: (a.) en primer lugar, intentaré definir el trasfondo normativo de la crítica sociológica del danés y (b.) en segundo lugar, centraré mi atención en ciertos tópicos del análisis kierkegaardiano de las masas modernas.

a. La sociedad moderna *ante* la eternidad

Sobre el final de su obra Kierkegaard manifiesta que su escrito lejos está de pretender un juicio definitivo sobre su presente histórico y se contenta con ensayar un simple retrato de su época⁶. A mi entender, sólo es posible darle la razón a nuestro autor en un nivel superficial puesto que el análisis de *La época presente* excede lo meramente descriptivo para asumir, sin lugar a dudas, un enfoque normativo. Para sostener esta afirmación será necesario traer a un primer plano el verdadero parámetro a partir del cual el danés mide su presente social y cultural.

El término «época presente» alude a la generación europea de la primera mitad del siglo XIX. El perfil de dicha generación se traza a partir de su contraposición con la generación precedente del último cuarto del siglo XVIII a la cual se denomina, en referencia a los acontecimientos franceses de 1789, la «época de la revolución». La generación post-revolucionaria, a diferencia de su predecesora, se manifiesta como incapaz de actuar por un exceso de reflexión⁷. Con todo, la desilusión ante el carácter desapasionado de la «época presente» no esconde predilección alguna por el enérgico accionar de la «época revolucionaria». Amparado en el principio de la neutralidad descriptiva, Kierkegaard se resiste a dirimir “*la cuestión relativa a cuál época sea la mejor*”⁸. A mi entender, esta negativa pone en evidencia que la elección entre una u otra generación es, a los ojos del danés, un asunto irrelevante. Para esclarecer este punto considero conveniente recurrir a un pasaje de *La enfermedad mortal*⁹. Al comienzo de la segunda

⁶ Cfr. “Ni en la crítica ni en la novela se ha pretendido juzgar o evaluar las épocas, sólo describirlas” (Kierkegaard S., *La época presente*, trad. Svensson, Madrid, Trotta, p. 90).

⁷ “Si se tuviese, tal como se tiene con relación al consumo de aguardiente, etc., tablas sobre el consumo de sensatez de generación en generación, nos quedaríamos asombrados al ver la enorme cantidad que se utiliza hoy día” y “Cansada de sus quiméricos esfuerzos, nuestra época descansa a ratos en completa indolencia. Su condición es la del que se queda en la cama por la mañana: grandes sueños, luego adormecimiento, finalmente una cómica o ingeniosa idea para excusar el haberse quedado en la cama” (Kierkegaard S., *op. cit.*, p. 41 y p. 42).

⁸ Kierkegaard S., *op. cit.*, p. 51.

⁹ Publicado a fines de junio de 1849, *La enfermedad mortal* fue redactado durante el revolucionario año de 1848. Si bien Dinamarca no sufrió transformaciones políticas internas como otros países del continente, los sucesos de Francia repercutieron en el ámbito de su política internacional. Dinamarca entró en guerra con Prusia lo que implicó una mayor carga impositiva entre sus ciudadanos para costear las acciones bélicas

parte de este libro, en el marco de una particular apropiación de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, el danés introduce la tesis de que la comprensión apropiadora que el sujeto realiza de su sí mismo está siempre determinada por el tercero ante el cual ese sujeto se constituye. A continuación, agrega que este tercero delante del cual el yo se auto-define opera, a su vez, como meta ética evaluadora de ese mismo yo. Kierkegaard finaliza este análisis afirmando que la verdadera medida del sujeto no es otro ser humano sino Dios¹⁰. Este mismo argumento puede ser extrapolado al análisis filosófico de las generaciones históricas. Evaluar la «época presente» a la luz de la «época de la revolución» es una equivocación. Para el danés, ninguna realidad intrahistórica, sea pasada o sea futura, puede ser considerada la medida ética de ningún presente temporal. La verdadera norma es la eternidad y su contenido es el cristianismo auténtico¹¹. En este sentido, detrás de la ausencia de preferencia entre la «época presente» y la «época de la revolución» se oculta un juicio negativo que, en cada caso por diversos motivos, recae por igual tanto sobre la generación actual como sobre su antecesora¹².

Kierkegaard se opone a la reflexión inoperante de la «época presente»; pero también se opone a la acción irreflexiva de la «época revolucionaria». Si hago hincapié en esto último es porque deseo señalar uno de los límites que debe trazarse ante la lectura de Kierkegaard en clave *decisionista*. El juicio que recae sobre la reflexión dista mucho de ser completamente negativo¹³. La crítica del danés se dirige, más bien, contra un tipo específico de reflexión: aquella que es sinónimo de una especulación inagotable e incapaz de trascender el plano virtual del pensamiento y pasar a la acción¹⁴. El señalamiento de un exceso de reflexión dilatoria tiene como objetivo repudiar a una generación que, por

(Cfr. Hannay A., *Kierkegaard. Una biografía*, trad. Bravo Jordán, Méjico, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 453 – 455).

¹⁰ Cfr. Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, trad. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 121 – 122.

¹¹ En este sentido el danés hace uso, a su manera, de una de las alternativas críticas de la filosofía social: la historia se juzga a partir de la antropología. La forma concreta que la vida humana asume en una circunstancia temporal específica es evaluada a la luz de la dotación y el potencial natural de la especie. De este modo, Kierkegaard desecha la segunda alternativa crítica de la filosofía social: un juicio histórico inmanente. La sociedad presente es evaluada a la luz de una forma social pretérita o futura.

¹² Resulta obvio que Kierkegaard al mismo tiempo que destaca la inconmensurabilidad entre la temporalidad y la eternidad, también se niega a establecer un criterio de distinción que permita definir grados de discrepancia entre un presente dado y la eternidad.

¹³ Cfr. Kierkegaard S., *La época presente*, *op. cit.*, p. 74.

¹⁴ Kierkegaard va a recuperar y profundizar esta crítica a la deliberación apática en 1849: “Ah, el secreto de la especulación, con tanto acentuar y conceptuar, nunca llega precisamente al fondo de los problemas ni nunca termina por dar un nudo al hilo. Con lo que no tiene nada de extraño que la especulación siempre esté tejiendo y tejiendo en las nubes, o, por decirlo de otra manera, como hilando el hilo” (cfr. Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, *op. cit.*, p. 139).

prudencia, se exime de asumir compromisos concretos¹⁵. No obstante, al mismo tiempo, es condenada la «época revolucionaria» que se lanza a la acción como resultado de una pasión espontánea: si bien los compromisos concretos no pueden surgir de la mera reflexión tampoco deben prescindir de ella si quieren ser sostenidos de forma verdaderamente incondicional¹⁶.

b. Kierkegaard crítico de la esfera pública moderna

Hacia mediados del siglo XIX, la categoría “multitud” se transforma en la *vedette* de la reflexión sociológica. Justamente a través del análisis de la psicología de masas los teóricos europeos de la segunda mitad del 1800, con cierto horror y desprecio, constataron que el curso efectivo de la historia occidental parecía asumir el sentido contrario al proyectado, hacía tan sólo un siglo, por el optimismo de la Ilustración: en vez de alcanzar la *mayoría de edad* racional y moral, los individuos recaen en nuevas formas de infantilismo y servidumbre¹⁷. Kierkegaard comparte este diagnóstico y considera que los hombres de la «época presente», es decir los hombres de la multitud, han evadido la riesgosa tarea cristiana de devenir un sí mismo y se han entregado a un apacible *confort* sumergidos en el anonimato de las identidades sociales pre-establecidas¹⁸. Dentro del marco general de la crítica de Kierkegaard a la masificación del sujeto moderno quisiera detenerme en dos cuestiones: (i.) la diferenciación entre la multitud de la «época presente» y la multitud de la «época revolucionaria» y (ii.) el alcance de la crítica del danés al «público» y a la «prensa».

Antes de pasar a las cuestiones mencionadas es necesario realizar una aclaración previa. Kierkegaard no compartió con la gran mayoría de los exponentes del discurso psicológico y sociológico sobre las multitudes la idea de que dentro del seno de la sociedad

¹⁵ Cfr. “*De modo que la época presente es fundamentalmente sensata y quizás ha poseído más conocimientos en promedio que cualquier época anterior, pero es desapasionada. Cada uno sabe muy bien, como todos sabemos, qué caminos se debe seguir y cuáles son los caminos alternativos, pero nadie quiere ponerse en movimiento.*” (Kierkegaard S., *La época presente*, op. cit., pp. 83 – 84).

¹⁶ Cfr. “*Pero siempre debe recordarse que la reflexión no es en sí misma algo pernicioso, sino que por el contrario, el trabajar en ella es el prerequisite para una acción más intensa*” (Kierkegaard S., *La época presente*, op. cit., p. 91).

¹⁷ Cfr. Sloterdijk P., *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, trad. Cano, Madrid, Pre-Textos, 2005, pp. 9 – 14. En esta misma línea se expresa Ernesto Laclau quien, en referencia a la literatura decimonónica relativa al comportamiento de las masas, señala que “*la distinción entre racionalidad y la irracionalidad coincidiría ampliamente con aquella entre el individuo y el grupo. El individuo experimenta un proceso de degradación social al volverse parte de un grupo*” (Laclau E., *La razón populista*, trad. Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 46).

¹⁸ Cfr. Smith G., “Kierkegaard from the point of view of the political” en *History of European Ideas*, N° 31, (2005), p.47 (www.elsevier.com/locate/histeuroideas).

son determinados tipos de individuos los más propensos a devenir masa¹⁹. Para el danés, todos los hombres sin importar sus características particulares de clase, raza o género están igualmente expuestos a sucumbir ante el peligro de la multitud²⁰. Y esto último es así en la medida en que dentro del marco conceptual de nuestro autor, antes que una realidad empírica colectiva, el «ser-multitud» es una posibilidad existencial individual²¹.

El discurso kierkegaardiano sobre la multitud gira en torno a una de sus manifestaciones modernas, es decir, a una de sus configuraciones específicas y más recientes, a saber, el «público»²². Para Kierkegaard, el «público» es una variante de la multitud que cuenta con un rasgo característico inédito: se trata de una multitud con *presencia virtual* o, en términos inversos, una multitud *corporalmente ausente*²³. Este último tópico le sirve a Kierkegaard para explicar, en parte, la indolencia y la apatía que reina en la «época presente»²⁴. Al margen de la evaluación que realiza de dicho fenómeno, el danés es consciente de que la experiencia propia de las multitudes de la «época de la revolución», o sea, el encuentro directo y material con el otro en un espacio físico común

¹⁹ Un claro ejemplo de este proceder es Hyppolite Taine: “*Dentro de la sociedad contemporánea, el peligro de infección de las multitudes es mayor en algunos grupos que en otros: la aristocracia es menos propensa al contagio mental que las clases populares, y las mujeres y los niños son más propensos que los hombres*” (Laclau E., *op. cit.*, p. 53).

²⁰ En una nota aclaratoria de su escrito “Ese individuo” Kierkegaard escribe al respecto: “*El lector recordará también que aquí la palabra «multitud» es entendida en un sentido puramente formal, no en el sentido que corrientemente se asigna a «la multitud» cuando se piensa como una calificación individual, la distinción que el humano egoísmo erige irreligiosamente entre «la multitud» y las personas superiores, etc... No, «la multitud» se basa en el número, en lo numérico, en el número de nobles, de millonarios, de altos dignatarios, etc.; en cuanto algo entraña lo numérico hay «multitud», «la multitud»*” (Kierkegaard S., “Ese individuo” en *Mi punto de vista*, trad. Velloso, Buenos Aires, Aguilar, 1959, pp. 153 – 154)

²¹ “*Kierkegaard no empleó los términos «multitud» y «público» dándoles un matiz peyorativo y para connotar los grupos de personas más pobres o menos inteligentes. Cualquier asociación de hombres lleva el sello de la multitud y del rebaño, si los componentes individuales se vuelven irresponsables y carecen de remordimiento con respecto a la acción corporada*” (Cfr. Collins J., *El pensamiento de Kierkegaard*, trad. Landázuri, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 209).

²² Con el tiempo, esta misma distinción entre el «público» y la «multitud» captará el centro de atención de las ciencias sociales en una serie de análisis que profundizaran, sin saberlo, algunas de las ideas perfiladas en el escrito del danés. Cincuenta y dos años después de la publicación del texto del danés, esta misma distinción entre «público» y «multitud» será objeto del abordaje científico de Gabriel Tarde. En su escrito “El público y la multitud” el sociólogo francés afirma que las nuevas tecnologías que revolucionaron el transporte y los medios de comunicación convirtieron a nuestro tiempo en la «era del público» transformando a las «multitudes» en un fenómeno del pasado. Tarde hará especial énfasis en una cuestión que ya aparecía perfilada en el escrito del danés: *el público es una colectividad espiritual de individuos físicamente separados cuya cohesión es estrictamente mental* (Cfr. Laclau E., *op. cit.*, pp. 60 – 69).

²³ “*El público es un concepto que ni siquiera podría haber existido en la Antigüedad, porque incluso el pueblo se veía obligado a aparecer físicamente en masa [en masse in corpore] en la situación de acción.*” (Kierkegaard S., *La época presente*, *op. cit.*, p. 68).

²⁴ Resulta interesante indicar aquí que el análisis de Kierkegaard anticipa ciertas ideas desarrolladas por Sloterdijk en su descripción de las «masas postmodernas»: “*en el seno de la sociedad posmoderna esta masa, que ya no se reúne o congrega ante nada, carezca de la experiencia sensible de un cuerpo o de un espacio propios; ella ha dejado de percibirse como una magnitud capaz de confluir y actuar, como tampoco siente ya su physis pulsional; de ella ya no cabe escuchar ningún grito general. Se aleja cada vez más de la posibilidad de transformar sus inertes rutinas prácticas en intensidad revolucionaria*” (Sloterdijk P., *op. cit.*, p. 17)

enciende el entusiasmo del individuo y lo incita a la acción²⁵. En contraposición, como miembro de un «público» el individuo es despojado de aquella experiencia y, al mismo tiempo, es despojado de la pasión que dicha experiencia despierta²⁶.

Esta diferenciación entre el «público» y la «multitud» no es un punto marginal de la crítica del danés al sujeto moderno. El hombre de la «multitud» era consciente de su pertenencia a un colectivo humano; aquellos que participaban de la muchedumbre se sabían vinculados entre sí en función de un interés u objetivo común, aun cuando éste fuese esporádico. El hombre de la «multitud» abandonaba parcialmente su individualidad a favor del colectivo: el individuo valía como miembro del grupo, su acción era vivenciada como una acción del grupo²⁷. Esto es justamente lo que se pierde en el caso del «público». Como miembro de un «público» el individuo es parte de la muchedumbre aún cuando no tenga contacto con los otros²⁸ o, dicho en términos más poéticos, el individuo es *multitud en soledad*. Precisamente en esta vivencia radica el máximo peligro que el danés detecta en esta variante de la «multitud». Como miembro del «público» el sujeto se experimenta a sí mismo como un individuo particular sin poder ver el lazo que lo vuelve homogéneo al resto de los hombres, es decir, permanece fatalmente inconsciente de su despersonalización²⁹. El surgimiento y desarrollo de los medios masivos de comunicación, explica Kierkegaard, cumplieron un rol esencial en este invisible proceso de disolución del sujeto en la masa: la interpelación de la «prensa» se dirige, ciertamente, al lector individual; no obstante, el receptor de este mensaje no es un sujeto particular con

²⁵ “La contemporaneidad con personas reales, cuando una de ellas es algo, en un instante real y una situación real, fortalece al individuo.” (Kierkegaard S., *La época presente*, op. cit., p. 68).

²⁶ “El público no es un pueblo, ni una generación, ni una época, ni una congregación, ni una asociación, ni tales personas determinadas, puesto que todos estos son los que son gracias a la concreción. Porque nadie de los que pertenecen a un público se encuentra realmente vinculado a algo. Quizás pertenezcan al público por algunas horas, en esas horas en que no son nada. Porque en aquellas horas en que son tal individuo determinado no pertenecen al público. Compuesto por esta clase de sujetos, por individuos en aquellos momentos en que no son nada, el público es un algo colosal, un vacío abstracto y abandonado, que es todo y nada” (Kierkegaard S., *La época presente*, op. cit., p. 70).

²⁷ De acuerdo con Kierkegaard, el individuo se atreve en medio de una multitud a ciertas obras que no ejecutaría en soledad: “Observese que no hubo ni un solo soldado que se atreviera a levantar la mano sobre Cayo Mario... Pero simplemente tres o cuatro mujeres con la conciencia y la impresión de que son una multitud, y confiadas en la posibilidad de que nadie podrá decir de forma definitiva quien lo hizo o lo empezó, son capaces de ello. ¡Qué falsedad! La falsedad, ante todo, reside en la idea de que la multitud hace en realidad sólo lo que el individuo hace en la multitud, aunque sea todo individuo. Porque la multitud es una abstracción y no tiene manos; pero cada individuo tiene ordinariamente dos manos, y así cuando un individuo levanta sus dos manos sobre Cayo Mario, son las dos manos del individuo, no las de su vecino, y mucho menos las de la... multitud, que no tiene manos” (Kierkegaard S., “Ese individuo”, op. cit., p. 154).

²⁸ Cfr. Sloterdijk, op. cit., p. 17.

²⁹ Cabe realizar en este punto un breve comentario. Resulta curioso notar que esta caracterización del «público» como un grupo humano en el cual los individuos no tienen contacto entre sí también define al concepto positivo de Iglesia elaborado por Kierkegaard. La Asamblea de los Santos es, para el danés, la comunidad de los únicos ante Dios.

atributos distintivos sino un *individuo cualquiera*³⁰. La «prensa», por tanto, al contribuir en la formación del «público» contribuye a la *estandarización* de la subjetividad humana³¹. Todo esto le permite al danés concluir que la pertenencia a un «público» promueve un auto-engaño tranquilizador. La sociedad de la «época presente» le permite al individuo aferrarse a la ilusión de una originalidad auto-constituida³² que, bajo el juicio del cristianismo, no es más que una falsa singularidad.

El juicio negativo de Kierkegaard sobre la «época presente» resulta, en nuestro contexto actual, sumamente atractivo³³. Sin embargo, deberíamos matizar este entusiasmo y proceder con cierta cautela si no queremos *tirar al niño junto con el agua sucia*. Los reproches del danés no se dirigen simplemente contra el funcionamiento incorrecto del «público» y la «prensa»³⁴; tras su crítica, más bien, palpita un rechazo radical al proyecto ilustrado (kantiano) de conformación de un espacio democrático de discusión política y social en el cual tiene lugar un uso público de la razón³⁵. En este sentido, el pensamiento de Kierkegaard rechaza tres pilares fundamentales de la esfera pública moderna:

³⁰ La comunicación de la «prensa» persigue el objetivo opuesto de la comunicación kierkegaardiana: el danés busca producir un efecto de singularización en el sujeto, la «prensa» pretende conseguir un efecto de despersonalización en el sujeto.

Por otra parte, queremos enfatizar el hecho de que la actitud negativa de Kierkegaard frente a la «prensa» no es un efecto de su desagradable experiencia con *El corsario*. Ya en su primera intervención pública el danés había dirigido su ataque contra los argumentos de Osterman en defensa del periodismo liberal.

³¹ En la actualidad este proceso de *estandarización* del sujeto alcanza su punto culminante en el espacio comunicacional del Internet. Un claro ejemplo de este proceso de regularización subjetiva lo encontramos en la construcción del «perfil virtual», es decir, en la creación de un “yo en Internet”. La identidad se amolda y descompone en una serie de categorías pre-establecidas. El «perfil virtual» transforma el yo en un producto *promedio* que “compite” con otros productos (es decir, otros perfiles) en un espacio público. Sobre este tópico resulta sumamente esclarecedor el análisis desarrollado en Illouz E., *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, trad. Ibarburu, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 172 – 201.

³² La experiencia de la pertenencia a un «público» le permite al sujeto transitar un engañoso compromiso entre aquellas dos alternativas excluyentes presentadas en *La enfermedad mortal: la riesgosa de ser un sí mismo y la más fácil y segura de ser como los demás* (Cfr. Kierkegaard S., *La enfermedad mortal*, op. cit., p. 64).

³³ Sirva como ejemplo el caso del filósofo norteamericano Hubert Dreyfus quien sostiene que el pensamiento de Kierkegaard nos sirve como alerta (y solución) de los peligros inscriptos en el fenómeno de Internet (Cfr. Dreyfus H., *Sobre Internet*, trad. Saez, Barcelona, Editorial UOC, 2007, pp. 85 - 101)

³⁴ Tal, por una parte, la crítica de Marx quien denuncia los intereses económicos e ideológicos que se esconden por detrás de los medios masivos de comunicación (Cfr. Habermas J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Doménech y Grasa, Méjico, Gustavo Gigli, 1986, p. 155). Tal, por otra parte, la crítica de Mill y Toqueville quienes destacan el poder coactivo que la opinión mayoritaria ejerce sobre el individuo (Cfr. *Ibid.*, p. 164).

³⁵ La crítica kierkegaardiana a la «prensa» supone la impugnación del medio a través del cual la sociedad civil cuestiona la idea de que sólo el Estado es capaz de comprender y coordinar los intereses comunes de la nación.

(i.) Para Kant era nocivo realizar una ruptura total entre la *libertad de pensamiento* y la *libertad de expresión*³⁶. Y ello porque, de acuerdo con el filósofo alemán, el consenso público debe funcionar como control *pragmático y externo* de la corrección de nuestros juicios³⁷. Kierkegaard quebró la unidad kantiana entre *libertad de pensamiento* y *libertad de expresión*³⁸ y lo hizo, justamente, apoyándose en la idea de que el interés por alcanzar el consenso público atentaba directamente contra el objetivo principal del pensamiento, a saber, la búsqueda de la verdad: “*aunque cada individuo, cada uno en privado, estuviera en posesión de la verdad, en caso de que se reunieran en una multitud... la mentira estaría inmediatamente en evidencia*”³⁹.

(ii.) Todos los participantes del debate público deben asumir el compromiso recíproco de expresar sus intereses y convicciones en términos universalmente comprensibles. El acceso del sujeto a la esfera de la discusión pública requiere de un esfuerzo de traducción: a la hora de manifestar públicamente sus argumentos los hombres deben abandonar cualquier forma de lenguaje particular para utilizar un lenguaje accesible a todos los sujetos afectados en el proceso de discusión⁴⁰. Kierkegaard manifestó una firme posición frente a esta demanda normativa. En *Temor y Temblor* afirma que la esfera pública (en sus términos, la esfera ética de lo general) reclama *el des-ocultamiento de*

³⁶ Cfr. “... bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar” (Kant I., *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. Correa, Buenos Aires, Quadrata, 2005, p. 71).

³⁷ Cfr. Kant I., *Crítica de la razón pura*, trad. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 835 [A 820 / B 848] y Cfr. Kant I., *Antropología en sentido pragmático*, trad. Gaos, Madrid, Alianza, 1991, pp. 17 – 18.

³⁸ Cfr. “*Mira que son injustos los hombres. Nunca hacen uso de las libertades de que disponen, sino que exigen aquellas de que carecen; disponen de libertad de pensamiento, exigen libertad de expresión*” (Kierkegaard S., *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. González y Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2006, p. 45) y Cfr. “*El hombre no hace uso casi nunca de sus verdaderas libertades, por ejemplo de la libertad de pensamiento; pero en cambio, como compensación: exige la libertad de palabra*” (Kierkegaard S., *Diario Íntimo*, trad. Bosco, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1955, p. 78).

³⁹ Kierkegaard S., “Ese Individuo” en *op. cit.*, p. 151. Quisiera anticipar una posible objeción cuya aclaración permite clarificar mi posición. La objeción es la siguiente: Kierkegaard no ataca la búsqueda del consenso público puesto que él no niega que “*en relación a todas las materias temporales, terrenales y mundanales, la multitud puede tener competencia, e incluso competencia decisiva como un tribunal de apelación*” (Kierkegaard S., “Ese Individuo” en *op. cit.*, p. 151). De hecho, para el danés la afirmación de que sólo el individuo es criterio de la verdad se aplica en el registro de lo ético-religioso. Ahora bien, esta distinción teórica entre dos ámbitos de competencia no puede ser sostenida en la práctica. Por una parte, porque el uso público de la razón también se compromete con un análisis crítico de los contenidos religiosos. Por otra parte, porque la determinación de la verdad en el registro privado de lo ético-religioso tiene consecuencias en el registro público de lo político-social.

⁴⁰ Para un análisis de esta temática cfr. Habermas J., “La religión en la esfera pública” en *Entre naturalismo y religión*, trad. Gil Martín, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 122 – 155.

lo individual y su expresión en el plano de lo universal⁴¹. Al mismo tiempo, el danés indicó que la ética acota los márgenes de sentido del discurso a un único tipo de expresiones, a saber, aquellas que se construyen en conformidad a las reglas gramaticales de la razón secular. No obstante, según el danés, en ciertos casos –como el de Abraham– el individuo en la medida en que no puede ensayar una traducción fiel y total de su interioridad en la exterioridad⁴² está justificado a guardar «silencio» y, de este modo, cuestionar el carácter vinculante de los acuerdos alcanzados en la esfera pública⁴³.

(iii.) Con su distinción entre un *uso público* y un *uso privado* de la razón Kant intentó atenuar los efectos desestabilizadores de la Ilustración⁴⁴. No obstante, rápidamente se tornó visible las innegables consecuencias de la discusión crítica: es imposible ocultar que el debate racional posee *efectos políticos*. En este sentido, el texto de *La época presente* es un testimonio de la preocupación de Kierkegaard ante el poder cuestionador de la reflexión racional que indirectamente logra abolir el principio de toda autoridad. La reflexión que caracteriza la «época presente», dice el danés, *deja que todo permanezca en pie, pero lo vacía de significado*⁴⁵. Kierkegaard considera que tanto la «época presente» como la «época revolucionaria» pretenden socavar el fundamento del poder establecido⁴⁶, pero la «época presente» es mucho más peligrosa puesto que *“contra una revuelta se puede utilizar el poder y a la falsificación notoria le espera el castigo; pero un secreto dialéctico es difícil de exterminar”*⁴⁷.

⁴¹ Cfr. Kierkegaard S., *Temor y Temblor*, trad. Merchán, Barcelona, Altaya, 1994, p. 69. Se trata, como afirma Derrida en su lectura del sacrificio de Abraham, de exigirle al sujeto que *asuma el gesto y la palabra ante los otros* (Derrida J., *Dar la muerte*, trad. Peretti y Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000, p. 63).

⁴² Kierkegaard opera, en este punto, con el supuesto dogmático de una diferencia absoluta entre lo mundano y lo eterno que traza una *incommensurabilidad* entre la palabra humana y la palabra divina. En este sentido, el danés se opone con virulencia tanto al proyecto de una religión dentro de los límites de la razón (Kant) como al proyecto de una secularización, a través de la conceptualización filosófica, de las verdades del cristianismo (Hegel).

⁴³ Sobre esta cuestión puede consultarse Dip P., “La paradoja del juicio de responsabilidad moral en *Temor y Temblor*”, *Revista de Filosofía*, Vol. 28, n° 1, (2003), pp. 188 – 193.

⁴⁴ Cfr. Kant I., “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” en AAVV, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. Maestre y Romagosa, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 17 – 25.

⁴⁵ Cfr. Kierkegaard S., *La época presente*, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁶ “*Se han ido la fogosidad, el entusiasmo y la interioridad que dan brillo a los vínculos de dependencia y a la corona del gobernante, que hacen feliz la obediencia del niño y la autoridad del padre, que hacen franca la sumisión del que admira y la elevación del excelente, que dan al maestro significado válido y al discípulo oportunidad de aprender, que unen la fragilidad de la mujer y la fortaleza del hombre en la igual fuerza de la entrega. La relación subsiste, pero no tiene suficiente elasticidad como para concentrarse en la interioridad y unirse armónicamente. Las relaciones se manifiestan como existentes, pero también como inexistentes, pero no totalmente, sino como en una somnolienta constancia*” (Kierkegaard S., *La época presente*, *op. cit.*, pp. 54 – 55).

⁴⁷ Kierkegaard S., *La época presente*, *op. cit.*, p. 55.

Alejandro Romero (UBA): Naturaleza y humanidad en el *Segundo Discurso* de J.J. Rousseau, o de los prolegómenos de una civilización mecanizada

Introducción - *El Segundo Discurso*

El problema central del *Segundo Discurso* de Rousseau es el de dilucidar qué hay de natural y qué hay de humano en el hombre de su época, en el hombre de la temprana Edad Moderna, ya definido históricamente por el ascenso de una burguesía que se encuentra en el nacimiento de la ola que, como clase, desarrollará su altura en el siglo siguiente a la publicación de este escrito para proyectar su sombra sobre el mar de la sociedad toda (y de la naturaleza toda). Para profundizar en dicha cuestión, el análisis partirá del estado puro de naturaleza como idealización necesaria aunque no puramente abstracta, ya que esa diferenciación es posible de pensarse porque hay *algo* dentro de los hombres que los sigue impulsando a *sentir* y que, a pesar de estar recubierto, es presente.¹

La respuesta que da Rousseau a la pregunta de la Academia de Dijon propone en sí misma un cúmulo de interrogantes acerca de la interpretación que el autor tiene de cada uno de sus componentes y de la posibilidad misma de realizar esta pregunta en esos términos. ¿Qué conflictos intrínsecos conlleva que un hombre de una sociedad desigual se pregunte por el origen de esa desigualdad que forma parte de su propia identidad? ¿Qué tanto hay de humano-natural y qué tanto de humano-cultural en el hombre europeo continental de mediados del siglo XVIII? ¿Cómo realizar esta diferencia?

De esta manera Rousseau está pensando, premonitoriamente, la actualidad de la filosofía, eso que Foucault encuentra en su máximo esplendor en Kant como parte del proceso de la Ilustración que se piensa y nombra a sí mismo. (Foucault, 1996: 71-72) Rousseau piensa, en 1754, cómo los hombres han devenido en cuanto especie en una desigualdad cada vez mayor, esencialmente entre pobres y ricos, cómo es que corren a las cadenas de un Estado donde el soberano queda excluido de las leyes (sumado a todos los condicionales de una dedicatoria que no es azarosa) como mecanismo que justifica y legitima, ilusoriamente, esta desigualdad. Miembro crítico de la Ilustración, miembro al fin por cuanto piensa su presente bajo la misma constelación discursiva y conceptual, el ginebrino desarrolla una historia antropológica del hombre buscando su verdadera

¹ Pensar este estado originario para Rousseau “(...) *no es empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existiría jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones ajustadas a fin de juzgar con exactitud de nuestro estado presente.*” (Rousseau, 1998: 111)

naturaleza y no ya proyectando su presente hacia el pasado; actitud filosófica propia de sus predecesores, principalmente los insulares, Hobbes y Locke. (Rousseau, 1998: 119)

Esta proposición última es una propuesta y una apuesta revolucionaria para su época, pues, si bien escribe para esa burguesía en ascenso (o para un sector de la misma), no utiliza los mecanismos ideológicos dominantes en su pensamiento. El *Segundo Discurso* es un texto que marca la actitud histórica de un pensador que piensa su presente y no la actitud mitológica de quienes proyectaron su presente para dominar el pasado, trocándolo propio e identitario, a la vez que ensombreciendo aquello sobre lo que se ejerció dicha violencia. Rousseau implícitamente busca un origen real y concreto de esta desigualdad moral entre los hombres, enfatizando la dificultad de la tarea que implica una relación no causal entre conocimiento y verdad, entre devenir y origen, entre fenómeno y esencia. Haciendo caso manifiesto de esta dificultad, el autor hará una búsqueda acerca de los fundamentos de la naturaleza humana culpándose valientemente por todo aditamento personal que sus conclusiones puedan contener. (Rousseau, 1998: 121)

La encrucijada rousseauniana entre un optimismo racional propio de la época ilustrada y una retórica que esconde una disputada resignación frente al desarrollo de las facultades humanas; dualidad que es sintomática en sus escritos y que fue variando entre estos dos extremos a lo largo de su vida, progresivamente acercándose al segundo, permite dilucidar que el método que proponía para el conocimiento de las acciones humanas alimentaba en su interior estas dos tendencias en tensión, contradictorias aunque no necesariamente excluyentes. Dicha dualidad entre el progreso racionalista y la dependencia humana como antesala de la dominación entre los hombres, persiste hasta el día de hoy en nuestros debates. Lo que equivale a la tragedia moderna donde el lugar de florecimiento de la libertad humana es en la sociedad a la vez que es la sociedad la que ejerce la coerción sobre el sujeto.

“Habría amado a los hombres a pesar de ellos mismos.” (Rousseau, 1978:8)

Perfectibilidad, razón y dependencia

El estado puro de naturaleza de Rousseau es articulado en su *Segundo Discurso* sobre la dilucidación de las facultades naturales y adquiridas del hombre, por un lado, y sobre sus virtudes naturales frente al desarrollo de los vicios sociales, por el otro, explicitando la no justificación histórica de su presente en términos ideológicos sino una nueva concepción de la historia donde el hombre sufre cambios reales a partir de transformaciones en el mundo que afectan dichas facultades y virtudes, transformando entonces su propia naturaleza por el desarrollo de las mismas. Rousseau “es un filósofo de la Ilustración que se opone a la ideología de la Ilustración desde el interior mismo de la filosofía de la Ilustración.” (Althusser, 2007: 104).

La perfectibilidad es la cualidad que diferencia al hombre de los animales, y es una cualidad, esencialmente, histórica, pues el perfeccionarse está ligado a la capacidad de acumulación y de transmisión simbólica del resto de las facultades que de ella se siguen. En ella reside la libertad y su tragedia, ya que el hombre, por ser el único animal libre que no actúa mecánicamente por necesidad sino que elige, luego encuentra que el desarrollo de dicha facultad distintiva es “la fuente de todas las desdichas del hombre (...) que, haciendo nacer con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, la convierta a la larga en tirano de sí mismo y de la naturaleza.” (Rousseau, 1998: 133)

Son los azares de la historia los que llevaron a los hombres a, partiendo de su perfectibilidad y sus virtudes no necesariamente desarrolladas por una mecánica histórica antinatural, sino profundamente azarosa e inaprensible racionalmente en su totalidad (y no es esto, capacidad explicativa frente a los fenómenos), “perfeccionar la razón humana deteriorando la especie, convertir a un ser en malo al convertirlo en social (...)”² (Rousseau, 1998: 160) Aquí se centra el aporte fundamental de Rousseau a la filosofía de la historia, ya que los cambios en los hombres son entendidos de forma dialéctica y emplazados en el desarrollo de una historia, no ya de grandes hombres en sucesión armoniosa, sino conceptual partiendo de transformaciones reales conflictivas, en ambos niveles, el material-histórico y el cognoscitivo-filosófico.

Dicha escisión entre el individuo y la especie, o entre la esencia y el ser cultivado, subjetivizado y socializado, instaura un parteaguas entre un potencial natural y un devenir desnaturalizante. Rousseau no niega el poder y la capacidad humanas ni peca de fatalista al expresar, con aparente resignación, su visión del ser humano, sino que a través

² Estos azares según Rousseau y siguiendo a Althusser en la interpretación que hace del *Segundo Discurso*, son dos, uno natural, cambios geoclimáticos, y uno artificial, la aparición de la metalurgia. (Althusser, 2007).

de una retórica romántica, encuentra en el estado de juventud del mundo un punto en el que el decaimiento del hombre por su acaecer civilizado permitía el disfrute de su libertad natural. Esa dualidad individuo-especie vuelve a ser intervención de Rousseau cuando plantea la salida de dicho estado de juventud del mundo: “que todos los progresos ulteriores, que en apariencia han sido otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, lo fueron en efecto hacia la decrepitud de la especie” (171).

Sin pretender retornar infantilmente³ a un estadio previo en el desenvolvimiento humano, utiliza esta referencia para pivotear desde la desigualdad institucionalizada en la falsa visión del derecho natural de los filósofos de su época (historizada en el llamado pacto inicuo entre ricos y pobres) hacia la igualdad moral y la libertad civil propuestas en el *Contrato Social*. El hombre pierde la libertad natural y gana la libertad civil, cuyo fin ulterior es la libertad moral “la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso excesivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad.” (Rousseau, 1993: 20)

La repetida referencia a la decadencia de la especie humana es fundada por el ginebrino en el desarrollo de la civilización, o lo que podemos entender en retrospectiva por cultura occidental moderna, donde el espíritu se aparta de la naturaleza y se opone a él, tal como será la concepción hegeliana de la historia como alienación. (Hegel, 1997).

El hombre, a medida que fue atravesando las distintas etapas de su desarrollo, fue simultánea y progresivamente aumentando su interdependencia intra-especie. Es decir, que los azares naturales y humanos fueron conduciendo al hombre a vivir en compañía de sus semejantes, alejándose de su estado de soledad primitivo. El desarrollo de la razón como una inicial prudencia mecánica producto de los avatares históricos se sumó a la necesidad de unirse en precarias viviendas y comenzar a formar clanes. Así surgieron las primeras miradas entre nosotros, la comparación, la representación, la imaginación y de allí el derrotero del *Segundo Discurso* hasta llegar al establecimiento de la propiedad privada y la profunda decadencia humana. Sí resaltaremos, que la unidad espacialmente delimitada⁴ de la cabaña primitiva abre dos procesos fundamentales: el origen de la familia y de la división del trabajo. Los hombres comienzan a necesitar unos de otros por las comodidades que ofrece el hogar, y así también olvidan sus fortalezas naturales en pos de sus maneras sociales, las virtudes a cambio de vanidades (Rousseau, 1998 b: 30). Existe en

³ De lo que lo acusa Voltaire en su carta luego de recibir y leer el *Segundo Discurso*. Ver “Carta de Voltaire a Rousseau” en Rousseau, 2007: 240-243.

⁴ Es interesante ver el surgimiento aquí de la arquitectura como primer representación del hombre, y en este sentido, como origen de la ideología.

Rousseau una crítica al estado reflexivo como engendrador del egoísmo entre los hombres, llegando a consumarse esta idea en el pacto inicuo como el acto de mayor reflexión, más mediado, por parte de cierto conjunto de hombres (los ricos).

“Es la razón quien engendra el amor propio y la reflexión quien lo fortalece; es ella quien repliega al hombre sobre sí mismo; es ella quien lo separa de todo lo que le estorba y le aflige. Es la filosofía quien lo aísla (...)” (Rousseau, 1998: 151)

El hombre pierde así, una de sus virtudes naturales, la piedad, aquel sentimiento de asco frente al dolor ajeno, enajenando su propia naturaleza, al punto de tener que sólo “argumentar un poco” para lograr cometer el asesinato de un semejante. Es la mediación reflexiva como acto del progreso encumbrado de la razón la que lo aleja de su naturaleza, de su capacidad de ser hombre. Cuanto más cree la especie humana que se encuentra en un progreso hacia lo mejor mediante el acrecentamiento de esta mediación, más dependiente de ella se vuelve el hombre singular, más acostumbrado y dócil lo encontraría Rousseau, más aún se demostrará completamente mediado entre él y su propia libertad.

“El salvaje vive en sí mismo; el hombre social, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás y de su juicio tan sólo saca, por decirlo así, el sentimiento de su propia existencia.” (Rousseau, 1998: 203). El hombre lleva consigo aún el poder, entendido en tanto potencia natural o conato, de vivir en sí, el salvaje no es más que la proyección romántica de un nuevo contrato social que ponga las desigualdades morales a la altura de las desigualdades físicas.

Naturaleza y enajenación

Rousseau encuentra que un nuevo artificio humano puede lograr la potencia desnaturizadora de dicha desnaturalización, ya no para volver a enajenar la naturaleza en oposición sino para reintroducirla de modo auténtico y enriquecido en lo que Marx llama el *ser genérico* del hombre.⁵ Esto es así porque Rousseau inaugura una nueva forma de concebir la historia, en términos materialista-dialécticos donde el presente no es

⁵ En la concepción de Marx, la naturaleza del hombre es entendida como una unidad auténtica esencial donde coinciden libertad y necesidad. Sin embargo, en el mundo capitalista “la vida misma aparece sólo como un medio de vida”. El ser genérico del hombre refiere a que este, a diferencia de los animales tiene conciencia de sí y de su especie, lo que para Rousseau centramos en el concepto de perfectibilidad. “El hombre es ser genérico (...) en el sentido de que se considera como la especie actual, viva, como un ser universal y en consecuencia libre.” (Marx, 2011: 109)

simplemente dado, sino producido, y producido materialmente por hombres que también sufren transformaciones como especie por razón de su perfectibilidad. Precedente este de una filosofía de la praxis (Marx, 1955 a) que piensa una emancipación humana (Marx, 2004) que ponga a la altura de las necesidades humanas, la fuerza de sus propias capacidades (Marx, 1955 b).

El problema de las reglas del derecho natural es la pregunta por el origen de estas reglas en la discusión sobre el pacto social y de los fundamentos de la naturaleza humana, que se vuelven vanas cuando la razón se enuncia a sí misma y pensándose, en su afán de conocimiento ilimitado que resulta en su ensimismamiento, olvida que son “reglas que la razón está luego forzada a restablecer sobre otros fundamentos cuando, a través de desarrollos progresivos, llega hasta recubrir la naturaleza.” (Rousseau, 1998: 198) Ese recubrimiento es tal que al tapar la naturaleza la invisibiliza, olvidándola aunque retumbe, y configura de modo violento el proceso de enajenación.

Siguiendo a Lükács, la concepción de naturaleza rousseauniana:

“Es el crecimiento sentimiento de que las formas sociales (la cosificación) despojan al hombre de su esencia y que a medida que la cultura y la civilización (o sea, el capitalismo y la cosificación) se apoderan de él, el hombre va perdiendo capacidad de ser un hombre. Sin que se tenga consciencia de la plena inversión que así experimenta la significación del concepto, la naturaleza se convierte de este modo en el recipiente en que se acumulan todas las tendencias internas que actúan contra la creciente mecanización, desanimación y cosificación. En este contexto la naturaleza puede llegar a significar lo orgánicamente desarrollado, frente a las artificiales formaciones de la civilización humana, o sea, lo que no ha sido producido por el hombre. Pero, al mismo tiempo puede también concebirse como el aspecto de la interioridad humana que sigue siendo naturaleza o que, por lo menos, tiene la tendencia y la nostalgia de volver a ser naturaleza.” (Lükács, 1923: 150)

Esta cita que funciona a modo de resumen de la propuesta aquí planteada provoca pensar que la creciente reflexión, y en este sentido también, el alejamiento de una intelectualidad de sus condiciones materiales de existencia, se incluyen como la

contracara de las prácticas sociales que el hombre realiza a nivel material en su producción y reproducción cotidianas de la vida, donde el mundo de la mercancía y de la extrema división del trabajo que Rousseau prefiguraba, configuran un extrañamiento del ser en múltiples niveles⁶, al punto de que las cosas del mundo mercantil o la naturaleza en términos esenciales, lo que media entre hombre y hombre, adquiere la forma de un molde vacío que es llenado por la representación que hace el hombre de su propia actividad, quitándole el sentido y modo humano que las produjo. Pero al realizarlo de forma ideológica este recipiente que cita Lükács es moldeado para recibir, perversamente, esa energía interna que batalla por una desnaturalización de las formas sociales, por una concepción no historicista del presente glorificado. Sin embargo, allí reside nuevamente, dentro de esa contradicción inmanente, el potencial de lograr desinvertir la inversión, tal como se planteaba en la visión trágica del lugar de la libertad dentro de un desarrollo que progresivamente, a fuerza de reflejar una realidad siempre cambiante e inaprensible, la cercena.

Obtenemos así una idea de que así como la razón es un producto del desarrollo humano, y sobre todo, histórico en tanto tal, es como podemos avizorar que toda la construcción humana, cual Torre de Babel como ícono de la Modernidad que atravesamos, se basa en un desdoblamiento entre, por un lado, el pensamiento del hombre sobre sí mismo basado en el fin sin fin del mito délfico de conocerse a sí mismo⁷ y, por el otro, el olvido del origen sobre el que ese desarrollo del conocimiento se erige y conforma de esta manera una nueva idea de ser humano. Ese origen, a la luz de los conceptos trabajados, se revela ya no como una génesis creadora, ordenada e inmutable en su identidad de principio a fin, sino como una crisis histórica, fundamentado en fuerzas irracionales como el “entendimiento delirante” (Rousseau, 1998: 110), el azar y la violencia.

Tras la trágica continuidad de la reflexión de la propia razón centrada en sí misma, que de no ser interrumpida por un discurso interno seguirá produciendo hombres cada vez más mediados entre sí y respecto de la naturaleza misma, nos seguimos preguntando a 300 años del nacimiento de Rousseau por el origen y derrotero de la

⁶ Marx diferencia 4 aspectos del proceso de enajenación, respecto del objeto que se produce durante la acción de trabajo, respecto de la propia actividad productiva, respecto del ser genérico del hombre y respecto de sus semejantes en relación. (Marx, 2011: 103-118).

⁷ El problema que surge entre medios e intelectualidad a nivel del conocimiento es planteado por Rousseau: “Lo que hay de más cruel aún es que todos los progresos de la especie humana lo alejan sin cesar de su estado primitivo; así, cuanto más nuevos conocimientos acumulamos, más nos separamos de los medios para adquirir el más importante de todos (...)” (Rousseau, 1998: 110)

naturaleza humana, a la vez que por el oleaje que en ese caos creador traerá nuevas aguas a la orilla; las que Foucault encuentra siguen siendo dos preguntas kantianas a las que intenta dar respuesta el pensamiento humano contemporáneo:

¿Qué es la Ilustración? ¿Qué es la revolución?

Bibliografía

- Althusser, Louis 2007: *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Buenos Aires, Katz.
- Foucault, Michel 1996 (1983): *¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: La Piqueta.
- Hegel, G.W.F. 1997: "Introducción general" en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (1784): *¿Qué es la Ilustración?* en Kant, Immanuel 2010: *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, Georg 1973 (1923): *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo.
- Marx, Karl 1968 (1843): *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Nuevas.
- Marx, Karl 2004 (1843): *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marx, Karl (1844): *Manuscritos económico-filosóficos* en Fromm, Erich 2011 (1961): *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl 1955 a (1845): *Tesis sobre Feuerbach* en Marx, Karl y Engels, Frederick: *Obras Escogidas en dos tomos*, Tomo II. Moscú: Progreso.
- Marx, Karl 1955 b (1891): *Crítica del Programa de Gotha* en Marx, Karl y Engels, Frederick: *Obras Escogidas en dos tomos*, Tomo II. Moscú: Progreso.
- Rousseau, Jean Jacques 1998 (1754): *Segundo Discurso: Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, Jean Jacques 1998 b (1754): *Primer Discurso: sobre las ciencias y las artes* en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, Jean Jacques 1997 (1782): *Sueños de un paseante solitario*. Buenos Aires, Nuevo Siglo.
- Rousseau, Jean Jacques 1993 (1762): *El Contrato Social*. Buenos Aires: Altaya.

Juan Saharrea (UNC):
Cavell y el contrato social: acuerdo, criterios y comunidad

Cuando Wittgenstein en *Investigaciones*, o cualquier filósofo del lenguaje ordinario, apela a lo que decimos, a lo que *nosotros* decimos, no ofrece una generalización. Brinda una instancia o muestra que puede cumplirse o no, dependiendo de los interlocutores.¹ Stanley Cavell cree que este es un gesto fundamental en las *Investigaciones* que expresa la búsqueda de criterios. Cuando alguien apela a lo que decimos o apela a lo que el grupo dice, entonces, busca los criterios amén de los cuales tienen sentido sus palabras [cf. Cavell (2003) I, pp.37-78].

Si fuera una generalización caeríamos en el ridículo. Una excepción, alguien que no se sienta aludido por la regla, bastaría para poner en tela de juicio el comentario. Y el caso es que la reivindicación de lo que nosotros decimos es legítima. Por otra parte, Wittgenstein repara en el hecho obvio de que a veces discrepamos. *Mis* criterios para reírme de ciertas situaciones, por ejemplo, podrían discrepar de *tus* criterios de risa. Para lo trágico, naturalmente también. “[...] un ser humano -dice Wittgenstein- pued[e] ser un completo enigma para otro” [*Investigaciones* (1988) II, p. 180].

Es importante desde el principio, y al seguir la lectura de Cavell de los criterios, dejar en claro que lo que nosotros decimos supone la posibilidad del desacuerdo. El énfasis, sin embargo, está en el complemento. Así como supone la posibilidad de desacuerdo, supone el acuerdo.

No es que sirva, por así decirlo, como argumento en una disputa. Ya sea para dirimirla o replantearla. No obstante hay una falacia asociada a esta apelación. La falacia *ad populum* o populista. Consiste en apoyar lo que decimos sobre la base de la autoridad de lo que todo el mundo dice o la mayoría dice. Cuando esa falacia cobra la forma de una definición ‘decimos que un corrupto es alguien así o asá’, se ve mejor esta semejanza.

Pero la recurrencia a los criterios no se identifica con ella. Las falacias de este tipo sólo son inteligibles por una intención de engaño o de golpe bajo. Y al preguntarnos por lo que decimos o se dice o, como dice Cavell, al “hablar en nombre del grupo” es quien lo expresa el que intenta razonar sobre lo que está diciendo. Es él mismo el que pretende hallar los criterios, no para convencerse exactamente.

¹ ¿Cómo delimitamos los empleos del lenguaje ordinario? Austin reunía grupos y consideraba que los miembros del equipo eran una “muestra” de esos empleos. En sus seminarios esa muestra la proveían los alumnos. J. O. Urmson menciona estos y otros detalles de la “técnica” de trabajo de Austin en [Rorty (ed.) (1992): pp. 232-238]. No obstante hay una pretensión teórica de ‘ordenar’ esos empleos en el autor de *How to do things with words* que no está presente ni en Wittgenstein ni en Cavell.

Pues el convencimiento tiene que ver con las cosas verdaderas y las cosas falsas. De allí que me convenza de que las cosas son de tal o cual modo. Y un rasgo de la apelación a los criterios que Cavell ha sabido poner de relieve es que lo que sea verdadero o falso depende de ellos. De acuerdo a nuestra lectura el análisis de las condiciones de verdad de las afirmaciones está supeditado a la reflexión sobre los criterios cuya función es proporcionar la evidencia a favor o en contra de la verdad o falsedad. Este punto hace de la reflexión semántica en Wittgenstein y Cavell, entendemos, una clase de especulación original.

Se buscan criterios para hallar el acuerdo que sostiene nuestro lenguaje. En función de ese acuerdo podemos pensar la verdad y la falsedad; podemos decir cosas con sentido.

Pero ¿de qué clase de acuerdo se trata cuando buscamos lo que decimos o cuando recurrimos a los criterios? El interrogante que más interesa a Cavell es éste. Es claro que los significados no podrían ser naturales (dados). Como no son naturales es lógico que Cavell se incline por la alternativa de que sean convencionales. Sin embargo ningún sentido de convención (o mejor) de `acuerdo` que ordinariamente empleemos parece encajar en este lugar.

De allí que no se reduzca la suya a una mera cuestión lingüística o filológica, o a cualquier otro interés intelectual por las palabras. El gesto de hablar en nombre del grupo supone un acuerdo. Pero no cualquier acuerdo. Un rasgo básico es que a la vez que supone acuerdo pretende confirmarlo. En este sentido la búsqueda no tiene un final predecible. Esperamos que haya un acuerdo porque lo que decimos no puede ser arbitrario. Esta convicción podría reformularse así: `formamos parte de la comunidad y en alguna medida lo que decimos debería tener relación con ella`. Dice Cavell:

La apelación filosófica a lo que decimos, y la búsqueda de nuestros criterios sobre cuya base decimos lo que decimos, son aspiraciones [*claims*] de comunidad. Y la aspiración a la comunidad es siempre una búsqueda de la base sobre la que puede establecerse, o ha sido establecida [Cavell (2003) p.58].

El sentimiento de que la significación mutua de las palabras descansa sobre acuerdo es una idea recurrente en la historia de la filosofía y, como apunta Cavell, es característica de la modernidad. Debe haber alguna especie de acuerdo o de “pacto” como

garante de objetividad de los significados. Hobbes, Locke y Rousseau sostuvieron esta convicción. En realidad la reflexión sobre el lenguaje subyace, en sus casos, a otra de índole más general. “El verdadero locus filosófico de la idea de pacto -como advierte Cavell- es la disquisición sobre el contrato social que ha establecido, se supone, la comunidad política misma” [Cavell (2003) p. 61].

La comunidad descansa, entonces, en acuerdo. Y de nuevo el interrogante sobre el que se detiene Cavell es: ¿qué clase de acuerdo es éste?

Cavell no piensa que la reflexión moderna sobre el contrato sea distinta a la pregunta acerca de los criterios que surge cuando hablamos en nombre del grupo. Cavell coloca a la comunidad en el lenguaje e interroga sobre su ‘fundamento’ en el acuerdo. Tal es su objetivo.

La perspectiva de Cavell niega la lectura genética del pacto. Se supone que el contrato, la reflexión, no pretende ser un discurso sobre el origen. Sino que pretende explicar *esta* comunidad de la que formamos parte. Sobre todo trata de explicar cómo es que formamos parte y que se seguiría de abandonar el consentimiento a ella. Con este fin hay un doble movimiento en la reflexión. Nos muestra lo profundamente unidos que estamos a la sociedad y a la vez pone a la sociedad a distancia nuestra. La sociedad, así, es artefacto. El efecto cabal de la reflexión sobre el contrato es poner en evidencia que la comunidad no es algo dado y que yo soy responsable por ella.

¿Podría no ser responsable? Si la comunidad descansa en acuerdo la respuesta debería ser afirmativa. Si bien no mediante génesis tiene que ser posible abstraernos de la comunidad. Vernos como individuos que podrían o no formar parte de ella. Es condición fundamental para la idea misma de pacto porque el pacto supone voluntariedad.

Aceptar esta respuesta es, sin embargo, aceptar que el contrato se antepone a la sociedad a la que pertenezco. Y Cavell piensa que es al revés. El hecho de que forme parte de una comunidad me permite “proyectar” la existencia previa de un contrato. La descripción contractual, cree, debe ser leída como una proyección de la sociedad presente.² Por esta interpretación puede decirse que Cavell no acepta que el individuo preceda a la sociedad.

² Cavell afirma que Rousseau es el único de los escritores clásicos, de los que discutieron el contrato, que entendió este punto : “Lo que Rousseau reivindica saber es su relación con la sociedad, y reivindica asumir como dato filosófico el hecho de que los hombres (que él), puedan hablar de la sociedad y que la sociedad pueda hablar por él, que ambos extremos revelan uno al otro sus más privados pensamientos [...] El problema de la sociedad no está en descubrir nuevos hechos sobre ella[...] El problema es que yo descubra mi posición respecto a esos hechos - como saber con quién formo comunidad, y a quién y a qué obedezco efectivamente” [Cavell (2003), p. 65].

De allí que le resulte oscuro el factor de voluntariedad. Por el valor que le da a la especulación acerca del contrato, la voluntad sólo resulta inteligible formando parte de una comunidad y no anticipándose a ésta.

Ahora bien, si Cavell no es un liberal filosófico ¿entiende que es la sociedad entonces el lugar en donde cada uno de nosotros se realiza? La cuestión no parece resolverse tan simple.

El punto que dilata las categorías es éste: hay una búsqueda de identidad en la pregunta acerca de lo que todos decimos (“una búsqueda de la propia voz”, dice el autor de *The claim of reason*). Hablamos en nombre de otros pero es uno, yo, quien se coloca como portavoz. Una de las características de lo que Wittgenstein llama “investigación gramatical”, indica Cavell, es descubrir quiénes están implicados. Decimos *p* y lo atribuimos a nuestro grupo. ¿Hasta que punto corresponde a la totalidad de los miembros del grupo el comentario? Quien lo dice pretende confirmar pero a la vez sabe que es su opinión la que está en juego. Yo digo algo en nombre de todos y, si entiendo lo que digo y lo considero mi opinión, estoy tratando de transmitir algo.

Pero visto de esta manera parece la lógica del chisme. Lanzamos un comentario y pretendemos correr la bola.

Pero de nuevo: no hay un individuo con aspiraciones que trata de convencer a los demás. Si uno forma parte de la comunidad tiene derecho a hablar en nombre de otros pero, a su vez, *ha consentido a que los otros hablen en nombre de uno*. Literalmente uno se encuentra en la voz del resto. Su propia voz está allí.

De modo que el comercio de significados no es una calumnia. Un punto fundamental es que *a priori* no es posible saber quiénes consienten con uno. Y esa incertidumbre es necesaria. Vamos a confirmarnos como miembros de una comunidad si es que nos aventuramos al rechazo producto de esa incertidumbre. Ese riesgo es condición para el conocimiento de la “membrecía”. Puedo verme frustrado porque los demás señalan que lo que he dicho no es así. O, por el contrario, puedo confirmar.

Cavell piensa que la reflexión sobre el contrato es un “auto-examen” que reposa en el conocimiento de la membrecía de la comunidad. Complementariamente, así como me arriesgo a ser rechazado puedo ser yo el que establezca una objeción, un desacuerdo o diferencia a lo que se dice, a los criterios.

De esta manera el contenido de mi contrato (del acuerdo en el que se basa la sociedad), al menos parte de él, es la autoridad para “hablar por otros y [para] que otros hablen por mí”.

En ambos casos nunca cuestiono la sociedad *contra* retirar el consentimiento. Esta es una diferencia entre la disputa clásica de los contractualistas modernos y la lectura de Cavell. Yo puedo consentir y retirarme de la sociedad expresando ese disenso. Para expresar ese disenso, de hecho, es necesario el consentimiento. La disputa es por el contenido; no por el sí o no a consentir. Esta idea no sólo se sigue de la lectura no genética del pacto sino del estatus mismo del desacuerdo.

Las proyecciones en el examen contractual deben entenderse como una “enseñanza” en la lectura de Cavell. A varios niveles:

[la enseñanza es] filosófica -dice- porque su método consiste en un examen de mí mismo a través del ataque a mis supuestos; es política porque los términos de dicho auto-examen me descubren como miembro de una pólis; es educación [...] porque aprendo que el descubrimiento y la formación de conocimiento de mí mismo exige el descubrimiento y la formación de mi conocimiento de esa membrecía.

Pensar el contenido de ese contrato me permite entender que hablar políticamente me involucra por acción o por defecto. Y lo mejor: así como otros hablan en mi nombre yo hablo siempre en nombre de otros, pese a que no lo sepa. Esto no quiere decir que no pueda tomar distancia de la sociedad. El caso es que no hay alternativa a que otros hablen representativamente por mí (por el consentimiento de otros) que sea hablar “privadamente” por mí. La alternativa a que otros hablen por mí no es no tener nada para decir, sino, -en la frase de Cavell- “no ser alguien exactamente mudo sino sin voz”.

Dos puntos finales sobre el valor que Cavell le da a la reflexión sobre el contrato. Puede parecerlo pero su análisis no peca de ingenuidad. Es claro que plantear un disenso en relación a los criterios puede no resultar fácil en cualquier sociedad. No obstante su examen permite medir esos costos. Luego, el valor propedéutico que Cavell pone sobre el contrato implica que ese contrato es constante y está en su naturaleza reformularse. El lugar en el que esa reformulación se lleva a cabo es, para Cavell, la conversación.³ Guiándonos por esto vale decir que una sociedad justa es aquella que permite que la conversación se identifique con la búsqueda de criterios o, lo que es lo mismo, con la

³ Cavell ha discutido en varias oportunidades la filosofía política de Rawls y el valor de la conversación ha sido una diferencia entre el perfil de contrato que asume Cavell y el del autor de *A theory of justice* [cf. al menos Cavell (1990)].

reflexión sobre el contrato despojada de su halo de historia o de mito para cuestionar la sociedad presente.

M. Ayelén Sánchez (UNSur):

Frege y Kant: El problema de la universalidad del lenguaje, y su relación con el sujeto

Introducción

La universalidad es una de las condiciones de posibilidad de todo lenguaje: la aparición concreta, única e irrepetible de un elemento no puede constituirse como signo. Tanto los signos como los significados asociados a los mismos implican la repetición: la aparición reiterada en manifestaciones concretas y diversas en las cuales se manifiesta un núcleo de identidad. Este aspecto del lenguaje ha dado lugar a un viejo problema metafísico, el cual concierne a la naturaleza ontológica de los significados. La búsqueda de una respuesta a esta problemática ha engendrado ontologías extravagantes, como es el caso del realismo extremo defendido por Frege. En el presente trabajo, expondremos las bases de la semántica fregeana, poniendo de relieve no solo los postulados metafísicos que se encuentran a la base de su concepción del lenguaje, sino las implicancias que poseen éstos en relación a la naturaleza del sujeto y la mente. Luego, en el marco de las ya conocidas dificultades con las que tropieza esta ontología de corte marcadamente platónico, indagaremos en la posibilidad de superar tales inconvenientes sin caer en un nominalismo extremo. Finalmente, argumentaremos a favor de la filosofía trascendental kantiana cómo una vía metodológica que puede constituir un gran aporte a la hora de pensar la relación entre el sujeto y el lenguaje, evitando no solo postulados ontológicos de difícil fundamentación, sino también el escepticismo radical en planteos filosóficos que versan sobre la mente y los significados.

1. Frege y el realismo semántico

Muchos autores coinciden en considerar a Frege como un defensor del internalismo semántico. Ruth Cueto (2005), explica el núcleo de esta concepción teórica en los siguientes términos:

Una expresión se refiere a un objeto, porque el objeto se ajusta (o satisface) al sin (significado) asociado con la expresión; tanto el hablante como el oyente puede comprender expresiones lingüísticas porque es posible un

estado mental en su cabeza capaz de captar una entidad abstracta o de tener un cierto contenido proposicional. (2005:54).

No obstante, ubicar a Frege dentro de la corriente internalista, no debe conducir a opacar su radical rechazo al psicologismo. En su artículo llamado “El pensamiento, una investigación lógica”, aparecido en 1919, es contundente al separar la indagación normativa del pensamiento de la investigación de tipo empírico. Lo que le interesa a Frege es indagar las leyes lógicas del pensamiento, es decir, encontrar las leyes de lo verdadero, no las de tomar algo por verdadero ni las del pensar como actividad concreta. Pero la verdad o falsedad de las afirmaciones no pueden residir en las representaciones subjetivas que los individuos asocian a ellas. Si así fuera, no contaríamos con la posibilidad de las ciencias, ya que éstas persiguen un conocimiento objetivo, universal, y permanente. De modo que la verdad de los enunciados, para que pueda haber ciencias, debe radicar en algún elemento objetivo y compartible de los mismos. Este elemento va a ser denominado por Frege como el “pensamiento” de cada enunciado.

La noción fregeana de pensamiento se corresponde aproximadamente con lo que actualmente se denomina “proposición”, es decir, el contenido significativo de un enunciado aseverativo, más allá de su expresión material en la lengua concreta en que sea expresado. El pensamiento es aquello de lo cual se plantea la cuestión de la verdad y la falsedad, (Frege, 1919:26-27). Así se nos presenta al pensamiento como el sentido de una oración declarativa, imperceptible a los sentidos y susceptible de ser portador de un valor de verdad, lo cual articula con su concepción ontológica a partir de una de las más curiosas declaraciones de Frege: los pensamientos son objetos.

El marco de la ontología fregeana está dado por tres dominios de realidad. Existe, en efecto, un primer dominio, en el cual se ubican los objetos sensibles, manipulables, y de existencia independiente de los individuos y sus percepciones. En una segunda esfera se encuentran las representaciones, aquellos estados mentales subjetivos tales como los actos de la imaginación, las sensaciones, las inclinaciones y los deseos. Las representaciones son intangibles, pertenecen al contenido de la conciencia del sujeto que las posee, del cual dependen para existir, por lo tanto no son independientes como los objetos sensibles. Finalmente, los pensamientos están incluidos en un tercer dominio, formando parte de aquel conjunto de objetos que no pueden ser percibidos por medio de los sentidos, al igual

que las representaciones, pero sin embargo tienen una existencia separada e independiente de los sujetos como es el caso de los objetos sensibles. Los pensamientos y las representaciones pertenecen, por lo tanto, a distintas esferas de la realidad, y no deben ser identificados. Esto constituye un aspecto central de la teoría semántica fregeana, así como también de su ontología, y es una afirmación clave para comprender la relación entre el sujeto, el lenguaje y el significado.

La objetividad de la ciencia, y la universalidad misma de los significados quedan así sustentados por una ontología de un marcado corte realista. El significado de un enunciado no puede ser un estado mental subjetivo, porque el significado debe poder ser públicamente compartible por todos para que el lenguaje mismo sea una herramienta para la comunicación. Lo mismo ocurre con los términos individuales. De ellos se ocupa Frege principalmente en su escrito *Sobre sentido y referencia* (1892). La referencia de un término es aquel elemento del mundo designado por él, y viene determinada por el sentido, es decir, el modo en que es presentado el objeto mentado. Nuevamente los sentidos son también objetos pertenecientes al tercer dominio de la realidad. Más precisamente, el sentido es un término genérico que incluye también los pensamientos: estos últimos constituyen el sentido de una oración declarativa. De hecho, los enunciados son tratados por Frege como términos singulares, cuyo sentido es su pensamiento, y su referencia está dada por su verdad o falsedad. En otras palabras: los enunciados son los nombres de lo verdadero y lo falso, los cuales también son objetos.

Ubicadas estas categorías semánticas en el mapa ontológico de la teoría fregeana, resta aún establecer las relaciones de las mismas con el sujeto y su lengua, y determinar su naturaleza.

En lo que respecta al vínculo entre el sujeto y los sentidos en general, Frege se refiere a éste como una relación de “captación”. Consciente de sus limitaciones para explicar este aspecto de manera más precisa, acude a expresiones tales como “captar un pensamiento es entrar en relación con él”, (Frege, 1919:44). Cuando un sujeto capta un pensamiento no lo crea, sino que lo descubre, ya que el pensamiento fue verdadero y existió desde siempre fuera de toda coordenada temporo-espacial. El sujeto así se vuelve portador del pensar, pero no del pensamiento: no poseemos pensamientos a la manera en que poseemos nuestras representaciones, ya que éstos nunca forman parte del contenido

de nuestra conciencia. Al captar un pensamiento existe algo en la conciencia que apunte hacia el pensamiento, pero Frege no establece más precisiones al respecto.

La captación es un primer momento en el proceso lingüístico, en la última instancia recién interviene el lenguaje, se trata de la afirmación en la cual se produce la manifestación del juicio. El lenguaje para Frege, en su carácter de sistema de signos tanto orales como escritos, no es más que “el ropaje sensible que disfraza el pensamiento” (1919:28), por lo cual no ocupa un lugar de privilegio en su ontología.

Del esquema planteado inicialmente, que involucraba la relación significado-lenguaje-sujeto, nos resta aún responder a la pregunta acerca del carácter ontológico de éste último. Frege nos habla de un yo poseedor de una conciencia en la cual los sentidos se articulan con el mundo sensible a través del lenguaje, pero ¿a qué esfera de la realidad pertenece este yo? La afirmación de la existencia del yo surge de un argumento conceptual: el yo es la condición de posibilidad de las representaciones, en tanto que su portador, y como tal, no es él mismo una representación. El sujeto para Frege involucra un cuerpo, perteneciente al mundo sensible, y una mente receptora y generadora de representaciones subjetivas. La existencia del yo es la condición de posibilidad de la captación misma de los sentidos.

2. Kant y el carácter normativo de la intencionalidad

Cuando se habla de Kant en relación al lenguaje las reflexiones suelen centrarse en la posibilidad de una gramática trascendental¹. Si bien este proyecto se presenta como muy ambicioso, consideramos que la filosofía trascendental kantiana puede realizar aportes más moderados, pero de gran interés para el tema que aquí nos ocupa.

Una de las principales contribuciones kantianas en relación al lenguaje está dada por el cambio de paradigma con respecto a la intencionalidad. Tal como afirma Robert Brandom (2005), en Kant se produce el pasaje de una intencionalidad descriptiva a una de tipo normativo. Esto está en íntima relación con la naturaleza de la conceptualización, cuestión de la cual nos ocuparemos en primera instancia.

¹ Para un desarrollo de esta propuesta, véase Leserre, Daniel, (2009), “Gramática formal y gramática trascendental: de Kant a Husserl”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, V. III, pp. 423-440, Perú.

Podemos afirmar que la gnoseología kantiana se construye según la idea de que el conocimiento es el reconocimiento de lo universal en lo particular. El conocimiento que proporciona el entendimiento humano es un conocimiento discursivo, es decir, por conceptos. Los conceptos se basan en funciones de unidad, que reúnen diversas representaciones, subsumiéndolas a una sola unidad. En efecto, conocer es reducir la multiplicidad dada a unidad, encontrar la universalidad en el conjunto de particularidades que suministra la experiencia: una serie de representaciones aisladas, y no conectadas las unas con las otras no darían nunca lugar a un conocimiento (Cfr. Kant, A97)². Esta actividad de recorrer lo múltiple, reunirlo y enlazarlo en el entendimiento, recibe el nombre genérico de síntesis, (Kant, 1977:A77).

Puesto que lo que intentamos hacer aquí es una comparación con la teoría fregeana, debemos entonces responder a los siguientes interrogantes: ¿en dónde radica la objetividad de los conceptos puros kantianos?, ¿en qué consiste su universalidad?

La cuestión de la objetividad de los conceptos es explícitamente desarrollada en la *Deducción trascendental de las categorías*, en la *Crítica de la Razón Pura* (¹1781, ²1787). El problema se plantea aquí en los siguientes términos: ¿cómo pueden referirse a la experiencia los conceptos puros, siendo que ellos mismos no se originan en la experiencia? (Kant, A90). Es decir, a diferencia de una deducción empírica que trata sobre el origen de la posesión de un concepto dado, la deducción trascendental intentará responder a la pregunta por la legitimidad de la aplicación de las categorías a los objetos. La respuesta kantiana es bien conocida: los conceptos puros se refieren de hecho a la experiencia, porque gracias a la existencia de tales conceptos la experiencia misma es posible.

Aquí también encontramos la clave para comprender la universalidad de los conceptos, rasgo que es definido de un modo funcional: el concepto es universal porque subsume bajo de sí una multiplicidad dada en la experiencia, lo cual vale para cualquier experiencia posible cuya síntesis cuadre con las condiciones impuestas por cada categoría.

Lo expuesto hasta aquí ya perfila una ontología distinta a la de Frege: en Kant no encontramos un realismo a secas, sino un realismo empírico que articula con su idealismo

² Se citará según el método *standard* de anteceder las letras A y B a la paginación de la primera (1781) y segunda edición (1787) respectivamente. Se trabajará la edición bilingüe de Fondo de Cultura Económica, México, 2009, (traducción, estudio preliminar y aparato de notas de Mario Caimi).

trascendental³. No vivimos en un mundo de objetos, los cuales deben ser aprehendidos por el sujeto cognoscente, sino que éstos objetos son el resultado de un constructo realizado a partir de la materia sensible que suministra la sensibilidad. Pero este también es un mundo intersubjetivamente compartible, (aspecto que preocupaba en gran medida a Frege), no porque posea una existencia independiente de los sujetos y porque todos puedan acceder así a la misma realidad objetiva, sino porque todos los individuos humanos comparten la misma estructura trascendental de su aparato gnoseológico. De esta manera queda fundada la posibilidad de la intersubjetividad humana.

Debido a esta perspectiva tan peculiar de enfocar la naturaleza y el modo de operar de los conceptos podemos decir, siguiendo a Robert Brandom (2005), que la novedad que introdujo Kant fue la de atribuirle un carácter normativo a la actividad conceptual. Los conceptos responden a la forma de reglas, por lo cual la criatura racional es, para Kant, una criatura guiada por reglas. La clave para entender lo conceptual no se encuentra en una vía descriptiva, sino “investigando el tipo especial de autoridad a la que uno queda sometido debido a la aplicación de conceptos” (Brandom, 2005:191).

Hechas estas precisiones acerca de la universalidad de los conceptos, debemos preguntarnos ahora por el sujeto kantiano, y de qué modo se articula este con los conceptos y sus respectivas referencias al mundo.

El sujeto kantiano es un sujeto lógico, es decir, caracterizado a partir de su estructura y sus funciones. La caracterización del yo que nos ofrece Kant está en íntima relación con su programa trascendental, y por lo tanto con la posibilidad y los límites del conocimiento humano. Kant ha dejado sentado que la pregunta acerca de la naturaleza ontológica del sujeto excede este límite. En el plano puramente epistémico a lo máximo que podemos aspirar es a establecer la estructura lógica del yo, ya que por medio del sentido interno, es decir, del devenir de nuestros estados de conciencia subjetivos, todo lo que logramos es:

(...) intuirnos a nosotros mismos sólo como somos afectados internamente
por nosotros mismos, es decir, que en lo que concierne a la intuición

³ Para más detalles sobre esta distinción, véase Kant, Immanuel, (1781, 1787), *Crítica de la razón pura*, A35-A37.

interna, conocemos a nuestro propio sujeto sólo como fenómeno, pero no
somos lo que es él en sí mismo” (Kant, B156).

Así el método trascendental nos presenta las características estructurales mínimas que ha de poseer toda autoconciencia. Estas características son a su vez la condición de posibilidad de todo conocimiento. Todo conjunto de representaciones para constituir conocimiento deben estar reunidas en una única conciencia. Por esta razón, la tesis kantiana va a sostener que la unidad que hace posible todo conocimiento es la misma unidad estructural de la autoconciencia. En esta dirección afirma Kant:

(...) en nosotros no pueden tener lugar conocimientos, ni ninguna unidad de ellos, ni conexión de ellos entre sí, sin aquella unidad sin aquella unidad de conciencia, que precede a todos los datos de las intuiciones, y solo con referencia a la cual es posible cualquier representación de objetos” (A107).

Esta conciencia pura y originaria se denomina “apercepción trascendental” (*transscendentale Apperception*). La unidad numérica de ésta apercepción es necesaria, ya que constituye la condición de posibilidad de todo concepto, y por ende, de todo conocimiento posible.

Finalmente nos resta referirnos al punto más conflictivo en la problemática planteada: aquello que permite la articulación entre lo universal y lo particular. Al igual que Frege, Kant también fue plenamente consciente de esta dificultad, y a intentar resolverla dedica el breve pero muy interesante capítulo *Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento*. En la presentación de dicha sección revela explícitamente cuál es la problemática a tratar:

Ahora bien, los conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos en comparación con intuiciones empíricas (y en general con intuiciones sensibles), y nunca pueden ser hallados en intuición alguna. Entonces: ¿cómo es posible la subsunción de las últimas bajo los primeros, y por tanto, la aplicación de la categoría a fenómenos (...)? (A137)

Aquí Kant manifiesta la necesidad de que exista un tercer término que posibilite la subsunción del fenómeno particular a la categoría que es universal. Este tercer elemento debe concordar tanto con la naturaleza de la categoría, y por lo tanto debe ser puro, intelectual, cómo con el fenómeno, es decir, ser a su vez sensible. Esta representación

constituye lo que Kant denomina el esquema trascendental. La manera en que los esquemas articulan esta relación entre lo universal y lo particular de la experiencia viene dada por el hecho de que estos esquemas constituyen una configuración trascendental del tiempo de acuerdo a cada una de las categorías. Una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la categoría en la medida en que es universal y está basada en una regla a priori. A su vez que lo es también con todo fenómeno, ya que el tiempo está involucrado en toda representación empírica de lo múltiple. En conclusión, afirma Kant:

(...) una aplicación de la categoría a fenómenos será posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, la cual, como el esquema de los conceptos del entendimiento, media en la subsunción de los últimos bajo la primera. (A139).

Estos esquemas cumplen una función muy importante, que en verdad es doble: otorgarle significado a las categorías a la vez que restringen su campo de aplicación. Esto nos proporciona valiosas herramientas para explicar la relación entre el lenguaje y el mundo, y nuestra experiencia de él, desde una perspectiva estructural, sin caer en afirmaciones metafísicas extravagantes.

De todas formas, cabe aclarar que la cuestión deja un reducto de misterio, porque como ya mencionamos, la aplicación de lo universal a lo particular continúa siendo conflictiva. El mismo Kant lo advierte, y confiesa:

Este esquematismo de nuestro entendimiento, con respecto a los fenómenos y a la mera forma de ellos, es un arte escondida en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas operaciones difícilmente le adivinaremos alguna vez a la naturaleza, y las pongamos en descubierto a la vista. (B181).

Consideraciones finales

En lo que atañe a la relación entre el sujeto, la experiencia, y la universalidad del lenguaje, podemos señalar puntos de coincidencia centrales entre los planteos de Kant y de Frege. Ambos filósofos han entendido el conocimiento como esta vinculación de lo

universal en lo particular, identificando esta misma relación en el núcleo de toda conceptualización. Tanto Frege como Kant han descartado la vía de la explicación empírica para investigar las condiciones de posibilidad de todo discurso pretendidamente objetivo. En sus respectivas teorías, hemos visto las dificultades con las que tropiezan al intentar explicar la naturaleza de este tercer término vinculante entre lo universal y lo particular, tanto en la relación de captación propuesta por Frege, como en los esquemas kantianos. No obstante, en acuerdo con las afirmaciones ontológicas con las que estas teorías nos comprometen, consideramos que la propuesta kantiana es mucho más viable. Esto no constituye simplemente un juicio valorativo sobre su obra crítica, sino que consideramos que el método trascendental, aplicado al lenguaje y a la pregunta por sus condiciones de posibilidad, nos proporciona herramientas conceptuales de gran valor a la hora de pensar la relación entre los conceptos, el sujeto y el mundo.

Bibliografía

- Brandom, R. (2005), *Hacerlo explícito*, Herder, Barcelona.
- Frege, G. (1892), “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*, Ed. Folio, pp. 51-89, Barcelona (2002)
- (1919), “El pensamiento, una investigación lógica”, en *ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Ed. Tecnos, pp. 23-48, Madrid, 1998.
- Kant, I. (1781, 1787), *Critica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- Leserre, D. (2009), “Gramática formal y gramática trascendental: de Kant a Husserl”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, V. III, pp. 423-440, Perú.
- Ruth, C. (2005), “Contenido mental e intencionalidad”, en *Omnia*, V. XI, N.002, pp. 53-54, Venezuela.

María del Milagro Sánchez (UNSur):
La posibilidad de universalizar la protesta como expresión de libertad

A partir del análisis sobre la Libertad de circulación y protesta, el siguiente trabajo intenta examinar de qué manera estos derechos se ven contrariados, ya que al encontrarse en un mismo plano de igualdad, el ejercicio de uno de éstos anula la posibilidad de llevar a cabo el otro.

Con el propósito de realizar el análisis desde una postura filosófica la intención será en primera medida examinar cada uno de estos derechos por separado, para luego descubrir desde dónde surge la imposibilidad de que se lleve a cabo el pleno ejercicio de uno de ellos, sin alterar el ejercicio del otro. Luego se llevará adelante un análisis acerca del piquete como forma de protesta, para luego esbozar una posible respuesta al planteo que da título al presente trabajo, es decir, se estudiará desde una postura Kantiana la posibilidad de universalizar la protesta llevada a cabo en los piquetes como expresión de libertad.

Respecto de los derechos podemos decir que el derecho que el art.14 de la CN formula como de entrar, permanecer, transitar y salir del territorio, puede considerarse equivalente a la llamada *libertad de circulación o locomoción*. El derecho de permanecer apunta a una residencia más o menos estable que la posee tanto un turista o residente transitorio como aquel que resida permanentemente. La permanencia confiere el derecho a tránsito, que hace referencia a la posibilidad de cambiar de residencia dentro del país y a circular.

Por otra parte, el derecho de reunión encuentra su base constitucional en el art.33 de la CN y además en el art.22 cuando incrimina como sedición la acción de toda fuerza armada o reunión de personas que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a su nombre. Puede decirse que este derecho se encuentra en íntima relación con otros dos derechos como son el derecho de petición y la libertad de expresión. El primero señala el derecho que poseemos todos los ciudadanos de peticionar a las autoridades y consta en el art.14 de la CN. La petición es un derecho que pertenece, como sujeto activo a los hombres y a las asociaciones. Los hombres lo pueden ejercer individualmente o en grupo. El sujeto pasivo es siempre el Estado a través de sus órganos. Este derecho obliga al órgano requerido a responder, lo que no significa que deba necesariamente hacer lugar a lo pedido. Por otro lado la libertad de expresión es el derecho a hacer público, a transmitir, a

difundir y a exteriorizar un conjunto de ideas, opiniones, críticas, creencias, etc., a través de cualquier medio. En nuestra constitución no existe artículo que lo proteja, pero es un derecho relacionado a la autonomía de la conciencia del hombre.

Es necesario introducir aquí, considerando lo dicho en relación a cuestiones referidas al derecho, la noción de derecho que plantea Kant. Cuando el autor habla del concepto de derecho afirma que *“en tanto que se refiere a una obligación, afecta, en primer lugar, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente)”*.¹

Cabe aclarar entonces, frente a lo expuesto anteriormente respecto a la libertad de circulación y protesta, que cuando hablamos de ellas hacemos referencia a dos claros ejemplos de relación externa entre personas citada por Kant.

Relacionando lo dicho hasta aquí con las ideas kantianas desde las que pretendo analizar el tema, cabe destacar la postura que adopta el autor frente a la libertad. La libertad en ojos de Kant, es *“...un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica (...)y no puede valer en modo alguno como principio constitutivo de la razón especulativa,(...) pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos(de lo sensible en general) y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y las leyes morales”*.²

Introduciendo la postura kantiana a la problemática por analizar, podemos decir al respecto que Kant considera el problema jurídico como un problema de justicia distributiva, siendo el bien que hay que distribuir la libertad jurídica y no riquezas materiales. Es decir que desde esta perspectiva de libertad la única fuente de opresión o no-libertad es la conducta de los otros en tanto puede interferir en las propias acciones. Por lo que resulta ineludible el planteo acerca de los piquetes como una forma de protesta que, si bien se realizan ejerciendo los derechos de reunión y petición, las formas en que son llevados a cabo terminan interfiriendo en la libertad del resto de los ciudadanos de circular libremente.

Los piquetes consisten en la protesta de los ciudadanos como una manera de demostrar algún tipo de resistencia frente a alguna medida tomada con la que se encuentran en desacuerdo; la finalidad de un piquete es la de generar cambios ante una

¹ Kant, Immanuel (1989) *La metafísica de las costumbres. Estudio preliminar y notas de Adela Cortina.*

² *Ibidem*

situación de desacuerdo, ya sea de orden político, económico, ambiental, social, etc. En algunas ocasiones, la realización de un piquete abandona su categoría de convocatoria pacífica, y se convierte en una manifestación con actos de violencia o vandalismo. Aquí los piquetes se realizan cortando rutas o avenidas y anulan así la posibilidad de circulación por éstas de otros individuos. Es en este punto donde se ve claramente el cruce entre las libertades analizadas (circulación y protesta). Para verlo más claramente, mientras un grupo ejerce su pleno derecho a la protesta (piqueteros) el otro grupo (los demás ciudadanos que no participan de ella) se ve imposibilitado de ejercer otro derecho como lo es el de libre circulación. Frente a esta situación es que surge la pregunta central de este trabajo: ¿Existe la posibilidad de universalizar la protesta en forma de expresión de la libertad?

Para acceder a la respuesta a dicha pregunta es necesario hacer una salvedad respecto de la noción de igualdad que se encuentra en Kant,

“Cada miembro de la comunidad tiene, con respecto a los demás, derecho de coacción, del que solo se exceptúa el jefe de la misma (porque no es miembro de ella sino su creador o conservador): únicamente tiene la atribución de obligar, sin someterse el mismo a la ley de coacción. Pero el súbdito de un Estado está sometido, lo mismo que los demás miembros que le son coetáneos, a todo lo que se halla bajo las leyes, por tanto al derecho de coacción. Uno solo se exceptúa (persona física o moral): el jefe de estado”.³

De esto se desprende que la igualdad jurídica a la que Kant hacía referencia anteriormente sería solo una igualdad de súbditos. Considerando la obediencia que, según Kant, se le debe al soberano va a ser innegable afirmar que para él la protesta no se funda en un derecho legítimo de los ciudadanos, por el contrario el único derecho efectivo que conserva el súbdito kantiano frente a los desafueros gubernamentales, va a decir Kant, es la posibilidad de crítica.

“Aunque el pueblo no tiene ´derechos de coacción ´sobre el soberano, tiene en cambio ´derechos inalienables frente al jefe del Estado´. Para poder manifestarse frente a lo que cree una injusticia, el ciudadano debe tener la

³ Kant, Immanuel. (1964) *Filosofía de la historia*. Estudios preliminares de Emilio Estiú.

facultad de 'dar a conocer públicamente su opinión'; esto es, la 'libertad de pluma' que 'es el único paladín de los derechos del pueblo'.⁴

Se puede reprochar en este sentido que el error de Kant es considerar el derecho de resistencia o protesta como una facultad del ciudadano individual de poder rechazar aquellas leyes que no son de su agrado, ya que el derecho de resistencia se presenta como una reacción colectiva frente a desafueros gubernamentales muy graves, una vez agotadas las vías legales de opinión, es decir no se trata de una cuestión de 'gusto'.

Si el imperativo categórico Kantiano anuncia "*Obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal*"⁵, la ley universal del derecho se transforma en "*Obra externamente de tal modo que el uso de tu libre arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal*".⁶ Observando la versión jurídica de dicho imperativo es innegable que debemos admitir que la postura kantiana frente a la posibilidad de universalizar los piquetes como forma de protesta sería negativa. Es necesario aclarar dónde reside la negativa kantiana frente a esta posibilidad. En primer lugar, la medida adoptada por los piquetes no constituiría una forma de resistencia legítima de los ciudadanos. Según Kant, los ciudadanos no cuentan con la resistencia como una forma de protesta, sino que la única opción que tendrían para comunicar su descontento sería dar a conocer su opinión. No existiría la posibilidad de llevar a cabo una protesta, en este caso un piquete, que vaya en contra no solamente de los derechos que se encuentran amparados en la CN, porque si bien el derecho de petición existe, no debe desarrollarse de esta manera; sino también, de los derechos que la CN adjudica a todos los ciudadanos, como es el caso de la libertad de circulación. En segundo lugar, intentar universalizar el piquete como forma de protesta nos llevaría a establecer un imperativo que se opondría por completo a la postura kantiana, ya que ésta no pierde de vista que el valor moral de nuestras acciones se mide de acuerdo al tipo de acción que hayamos realizado y según la máxima que nos haya guiado en dicha acción; de esta manera la versión del imperativo categórico kantiano en este caso se transformaría en algo semejante a decir que 'cada vez que te encuentres en desacuerdo con las medidas tomadas por los distintos poderes del Estado, protesta de tal forma que ésta llegue a inhibir los derechos de los demás ciudadanos'. Una máxima de este tipo jamás podría universalizarse, y de esto evidentemente se desprende que el piquete como forma de protesta tampoco podría ya que alteraría no solo la dinámica de la

⁴ Polanco-Díaz, Héctor. *Los dilemas de la diversidad*.

⁵ Kant, Immanuel. (1964) *Filosofía de la historia*. Estudios preliminares de Emilio Estiú.

⁶ *Ibidem*

sociedad sino también los derechos de todos los ciudadanos, y no me refiero solo a los ciudadanos que no participan de él y que se ven imposibilitados de ejercer su libertad para circular, ya que los ciudadanos que llevan a cabo esta protesta lo hacen en contra de la autoridad y cometiendo el delito de sedición contemplado en el art.22 de nuestra CN. Es por este motivo que el piquete no puede considerarse un simple acto en el que los ciudadanos ejercen su derecho de reunión o petición, ya que traspasa el límite de estos derechos cuando se realiza una acción armada que peticiona atribuyéndose los derechos del pueblo y en su nombre. Para concluir podría decirse que en estos casos donde se produce un cruce de derechos, se entra en un debate al nivel de los dilemas morales; ya que al igual que en éstos entran en juego diversas cuestiones a la hora de tomar una decisión. En el caso de los dilemas morales se dice que deben considerarse tres resortes que guían nuestra acción, y éstos son *las emociones, las razones y los valores*. Claro está que no podemos dejarnos llevar por las emociones porque resultan sumamente subjetivas, son cambiantes y nunca son universales ya que los intereses varían de acuerdo a cada persona; por esto es necesario introducir la razón en este punto porque ella nos da la capacidad de reflexionar, es decir nos permite buscar los fundamentos que justifiquen nuestra opción y en ellos puede verse que se toma en cuenta la posible consecuencia de los actos así como también se mide de qué manera pueden éstos afectar los intereses de todos los implicados en mi acción, y por último los valores nos posibilitan la reflexión acerca de la decisión a tomar o de la conducta a seguir. En el caso de estos actos de protesta, se suma, además de estas cuestiones de índole moral, las cuestiones relativas al derecho. Una vez más en este caso podemos ver la forma en que derecho y moral se relacionan, y si bien es necesario aclarar que no son lo mismo, como tantas veces se los ha identificado por el simple hecho de que ambos nos proporcionan normas de conducta, si podemos decir que se complementan. Ambos son saberes prácticos que nos guían en nuestras acciones. Es necesario descubrir en este punto la importancia que tiene, en casos como estos en donde derechos de la misma índole se entrecruzan, poder ya no marcar la diferencia sino intentar lograr el complemento necesario entre moral y derecho para poder llegar a la humanización. Es decir, descubrir que más allá de la posibilidad que tenemos de ejercer los derechos que nos son propios no podemos dejar de tener en cuenta los derechos de los demás. Estoy convencida de que sólo uniendo las normas que ofrece el derecho con las formas de acción que nos propone la moral vamos a poder alcanzar el propósito de lograr una sociedad más

justa, más igualitaria y más respetuosa por los derechos de la humanidad en su conjunto.

Bibliografía

Contreras Peláez, Francisco. (2005) El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant. ED.Mad-eduforma.

Polanco-Díaz, Héctor. Los dilemas de la diversidad.

Barceló, Joaquín. (1989).Selección de escritos políticos de Kant. Estudios públicos.

Cohen Agrest, Diana (2006). Inteligencia ética para la vida cotidiana. Bs.As. Ed. Americana.

Cortina, Adela (1996). El quehacer ético, Guía para la educación moral. Madrid. Ed. Santillana.

Kant, Immanuel (1989) *La metafísica de las costumbres. Estudio preliminar y notas de Adela Cortina*.

Kant, Immanuel. (1964) *Filosofía de la historia*. Estudios preliminares de Emilio Estiú.

Valeria Schuster (UNC):
Entre escepticismo y romanticismo: Hume y Rousseau sobre la muerte voluntaria

Non abbiamo che questa virtù: cominciare
ogni giorno la vita - davanti alla terra,
sotto un cielo che tace – Pavese¹.

Introducción

Hume no publicó en vida el ensayo *Sobre el suicidio* ni dejó indicaciones para que se lo hiciera de manera póstuma, tal como ocurrió con los *Diálogos sobre la religión natural*. De todas maneras, sabemos que una copia de este texto circuló, sin el nombre de su autor, a partir de una prueba de impresión realizada por su editor en 1756 de la cual luego Hume retiraría este ensayo debido al revuelo que causó entre quienes la leyeron². Recién en 1783 un editor anónimo llevó a la imprenta *Sobre el suicidio* y *Sobre la inmortalidad del alma*, reconociendo la autoría de Hume, e incluyó en el volumen una serie de notas para alivianar el “veneno” contenido en sus páginas junto a dos fragmentos de la novela *Julia, o la nueva Eloísa* de Rousseau. A diferencia del escrito de Hume, la *Nueva Eloísa* tuvo un éxito extraordinario desde el momento de su publicación³ y fue recibida con entusiasmo por los lectores de la época que no se escandalizaron con las cartas XXI y XXII –de la tercera parte- en las cuales Rousseau trata el tema de la muerte voluntaria. Pero, curiosamente, y a pesar de su recepción tan disímil por parte del público, el tratamiento del tema que encontramos en *Sobre el suicidio*, lejos de disentir, coincide en lo fundamental con el punto de vista moral expresado en las *Cartas entre dos amantes* de Rousseau. Tomando como punto inicial de nuestra indagación la publicación conjunta de estos trabajos intentaremos desarrollar los argumentos que propusieron ambos filósofos, mostraremos tanto las semejanzas como las diferencias entre los dos escritos, buscaremos

¹ Pavese, C., *Poesie edite e inedite*, Einaudi, Torino, 1962, p. 69.

No tenemos otra virtud que comenzar
cada día la vida –frente a la tierra,
bajo un cielo que calla-

² Cfr., Mossner, E., C., “Hume’s ‘Four Dissertations’: An Essay in Biography and Bibliography”, *Modern philology*, vol. 48, N° 1, 1950.

³ Cfr., Ruíz Ortega, P., “Prologo” a Rousseau, J. J., *Julia o la nueva Eloísa*, Akal, Madrid, 2007, pp. 26-32.

las posibles fuentes comunes y, por último, procuraremos cotejar las opiniones que abrigaron sus autores respecto del suicidio con algunas de sus convicciones filosóficas más generales.

Críticas a la condena del suicidio

Las tres cuartas partes del ensayo *Sobre el suicidio* están dedicadas a mostrar cómo la interrupción voluntaria de la vida no va en contra de las obligaciones que tenemos respecto de nuestro Creador⁴. La estrategia del filósofo escéptico es hacer ver que –de existir una providencia– ésta gobierna el mundo a través de leyes naturales que rigen las modificaciones de la materia. La vida humana, como la del resto de los seres vivos, se rige por leyes semejantes a las de la materia y el movimiento, que involucran la existencia de capacidades corporales y mentales, de afecciones, de memoria y juicio, a partir de los cuales es posible dirigir el curso de la vida. El argumento central de Hume consiste en sostener que si el universo posee un rector, éste ha dejado librada la vida de los humanos a la misma suerte –o las mismas leyes– que al resto de los seres sensitivos. Así, el suicidio sería condenable sólo si estuviera en contra las leyes de la naturaleza, y no ya de la Providencia divina, dado que ésta –de existir– gobierna el universo a través de dichas regularidades.

Los poderes de los hombres y de todos los demás animales son restringidos y dirigidos por la naturaleza y las cualidades de los cuerpos que los rodean; y las modificaciones y acciones de estos cuerpos se ven incesantemente alteradas por la operación de todos los animales⁵. *Sobre el suicidio*, p. 124

Así, los seres humanos no contradicen ningún precepto de la naturaleza cuando utilizan el juicio, la inventiva y la prudencia, para procurarse bienestar. Cuando, en determinadas circunstancias y frente a una dolencia irremediable, se opta por la muerte, no se hace otra cosa que utilizar el conocimiento y el ingenio para rechazar el sufrimiento. Así, la postura de Hume es clara respecto de las consecuencias que se siguen de la muerte

⁴ Cfr. Holden, T., “Religion and Moral Prohibition in Hume’s ‘Of Suicide’”, *Hume Studies*, Vol. 31, N°2, 2005, pp. 189- 210.

⁵Hume, D., “Sobre el suicidio” en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1995.

voluntaria: ésta no contradice ninguna ley natural ni divina, ya que sostener esto último implicaría afirmar que las leyes del universo no son dictadas por el Todopoderoso.

Un planteamiento semejante encontramos en la carta XXI de *La nueva Eloísa*. El preceptor de Julia, que siempre le escribe líneas llenas de lirismo y pasión en las que expresa su amor y las complicaciones de una relación prohibida, le anuncia en este pasaje de la novela a un amigo que desea quitarse la vida. Pero Rousseau no expresa en una incipiente clave romántica los sentimientos del amante no correspondido tal como lo hace en el resto de la obra; por el contrario, propone al lector una serie de argumentos según los cuales la muerte voluntaria no puede ni debe ser condenada. Uno de los razonamientos más contundentes consiste en advertir que el suicidio no contradice ningún dictamen del creador, si es que este gobierna el mundo a través de las leyes naturales. Al igual que Hume, Rousseau afirma que todo ser humano tiene derecho a modificar su vida en busca de su bienestar y, cuando la vida misma se transforma en una carga, a darle fin, sin perturbar ninguna máxima de la providencia.

Cuanto más reflexiono, más me parece que la cuestión se reduce a esta proposición fundamental: buscar el bien propio y huir del mal, mientras no se lesione a un tercero; esta es la ley de la naturaleza⁶. *Julia o la nueva Eloísa*, p.419.

Otro argumento común contra la condena del suicidio que salta a la vista en ambos textos es la afirmación de que esta acción no atenta contra los deberes sociales. Tanto para Hume como para Rousseau, quien se quita la vida el mayor mal que puede provocar a la sociedad es dejar de procurarles un bien. Y, cuando la existencia de alguien genera sólo pesares a dicha persona e incluso a terceros, se rompe el vínculo moral que la compromete a procurar el bienestar del prójimo⁷.

⁶ Rousseau, J. J., *Julia o la nueva Eloísa*, trad. Pilar Ruíz Ortega, Akal, Madrid, 2007.

⁷ “Confieso que hay deberes para con el prójimo que no permiten siempre al hombre disponer de sí mismo; pero, en cambio, ¡cuántos hay que disponen de él! Que un magistrado responsable de la salvación de la patria, que un padre de familia responsable de la subsistencia de sus hijos, que un deudor insolvente que arruinaría a sus acreedores, a todos éstos que se les obligue a seguir cumpliendo con su deber, suceda lo que suceda; que otras tantas relaciones civiles y domésticas fuercen a un hombre infortunado a soportar la desgracia de vivir para evitar una desgracia mayor como es la de ser injusto; pero, ¿estaría permitido, en casos muy diferentes, conservar una vida a expensas de un montón de desgraciados, una vida que no es útil más que a quien no puede morir?” Rousseau, J., J., *Julia o la nueva Eloísa*, op. cit., p. 423.

Una última similitud que podemos señalar entre los escritos de los filósofos es que ambos coinciden en que quienes condenan la muerte voluntaria suponen que la vida humana posee un valor más elevado que el del resto de los seres vivos, y esta suposición desconoce que dicha valoración es típicamente humana y que la naturaleza es más bien indiferente respecto del destino de los hombres.

Es llamativo que las dos obras que nos ocupan, que tuvieron una recepción tan diversa por parte del público de la época, compartan las mismas críticas a la condena del suicidio. Es muy probable que la marcada diferencia entre la opinión de los lectores ingleses y franceses se deba a que, entrado el siglo XVIII, el problema de la cantidad de suicidios era un problema que afectaba principalmente a Inglaterra⁸, y el tema suscitaba una gran preocupación en intelectuales, juristas y médicos ingleses⁹. Lo que no es tan fácil de explicar es la semejanza argumentativa entre la carta XXI de la novela de Rousseau y el ensayo de Hume. Como dijimos anteriormente, se sabe que *Sobre el suicidio* fue enviado a la imprenta en el año 1756, año en el cual Rousseau comenzó a escribir *La nueva Eloísa*. Pero, de la conflictiva relación entre ambos filósofos, signada por los desencuentros y los malos entendidos¹⁰, nada sabemos acerca de si Hume le confió a Rousseau su escrito sobre la muerte voluntaria, y menos aun si éste leyó alguna de las copias que circularon clandestinamente de las *Cuatro disertaciones* antes de escribir la tercera parte de su novela. Lo que sí podemos indagar es si Hume y Rousseau tienen alguna lectura en común que explique la similitud de los textos que nos ocupan.

Hume y Rousseau lectores de Montesquieu

“Todas nuestras obligaciones de hacer bien a la sociedad parecen implicar algún bien recíproco. Yo recibo beneficios de la sociedad, y por lo tanto me veo obligado a promover sus intereses. Pero cuando yo me aparto totalmente de ella, ¿podré estar siguiendo atado a esas obligaciones? Aun suponiendo que nuestro deber de hacer el bien fuese un deber perpetuo, tiene que haber por fuerza algún límite. No estoy obligado a hacer un pequeño bien a la sociedad, si ello supone un gran mal para mí. ¿Por qué debo, pues, prolongar una existencia miserable sólo porque el público podría recibir de mí alguna minúscula ventaja?” Hume, D., *Sobre el suicidio*, op. cit., pp. 131-132.

⁸ Cfr. Cohen Agrest, D., *Por mano propia*, FCE, Buenos Aires, 2010. La autora señala cómo en los países europeos continentales se comienza a hablar de la melancolía como el “mal inglés”, p. 73. Al mismo tiempo explica cómo el término “suicidio” se difunde primero en Inglaterra y luego en Francia y España, pp. 71-75.

⁹ Cfr. MacDonald, M., “The Medicalization of Suicide in England: Laymen, Physicians, and Cultural Change, 1500-1870”, *The Milbank Quarterly*, Vol. 67, Supplement 1, 1989.

¹⁰ Los dos filósofos se encontraron recién en 1766, año en el cual Rousseau comenzó su estadía en Inglaterra. Para el complicado vínculo epistolar entre Hume y Rousseau, cfr. Goodman, D., “The Hume-Rousseau Affair: From Private Querelle to Public Proces”, *Eighteenth-Century Studies*, vol. 25, N2, 1991-1992.

En las *Cartas persas* (LXXIV), publicadas por primera vez en 1721, Montesquieu critica la condena del suicidio en Europa desde la mirada de un extranjero que recorre asombrado las calles de París. Y los argumentos presentados por Montesquieu son muy similares a los planteados tanto por Hume como por Rousseau. A los ojos de un persa no se trasgrede ninguna ley natural, ni aún menos divina, al terminar con la propia vida:

¿Altero el orden de la Providencia cuando cambio la estructura de la materia y convierto en cuadrado una esfera que las primeras leyes del movimiento, es decir, las leyes de la creación y la conservación, habían hecho redonda? No, sin duda no hago más que ejercer el derecho que se me ha conferido; y en este sentido puedo alterar a mi gusto toda la naturaleza sin que pueda decirse que me opongo a la Providencia. *Cartas persas*, p. 141¹¹.

Montesquieu sostiene también que la muerte voluntaria no es contraria a los deberes que tenemos para con la sociedad, casi con las mismas palabras que lo dice Hume:

Estoy obligado a respetar las leyes, cuando vivo bajo las leyes; pero si no, ¿pueden retenerme aún? *Cartas persas*, p. 141.

Es también Montesquieu quien presenta la idea de que la condena del suicidio se debe a una apreciación distorsionada del valor de la vida humana en relación al resto del universo:

Nos imaginamos que la aniquilación de un ser tan perfecto degradaría toda la naturaleza y no concebimos que un hombre más o menos en el mundo – qué digo- todos los hombres juntos, cien millones de tierras como la nuestra no son más que un sutil y tenue átomo del que Dios no se preocupa más que a causa de la amplitud de su conocimiento. *Cartas persas*, p. 142

Sabemos que Hume¹² leyó las *Cartas persas* y seguramente lo hizo también Rousseau¹³; es muy probable, entonces, que la similitud de sus escritos se deba a esta

¹¹ Montesquieu, *Cartas persas*, trad. M. Rocío Muñoz, CNCA, México, 1992.

¹² Hume cita las *Cartas persas* de Montesquieu en “Populousness of Ancient Nations”, en *The Philosophical Works*, ed. T. H Green & Grose T. H, Scientia Verlag, Aalen, 1964, vol. I p. 383.

fuente común. Ahora bien, tal como señala el viajante persa de Montesquieu, en la Europa del siglo XVII y XVIII, pocos defendían el derecho a quitarse la vida. Así y todo, varios pensadores modernos se opusieron a la condena del suicidio –tanto de parte de la religión como de las leyes civiles– y, al hacerlo, retomaron argumentos de corrientes filosóficas precedentes. Entre las fuentes antiguas del pensamiento de Montesquieu sobre la muerte voluntaria es central, sin duda, la obra de Séneca¹⁴.

En las *Cartas morales a Lucilio* encontramos argumentos semejantes a los presentados por Montesquieu. En la epístola XIII y LXX el filósofo aborda el tema de la cantidad y la calidad de vida que debe procurarse el sabio afirmando que no es contrario a las leyes de la naturaleza que alguien, considerando que su vida ha perdido todo valor, le dé fin por sus propios medios. Es interesante ver cómo Séneca hace frente a una vieja idea –Platónica u órfica tal vez– según la cual quien se quita la vida rompe cierto mandato cósmico:

Encontrarás también hombres que profesan la sabiduría que niegan que el hombre pueda atentar contra la propia vida y que consideran una iniquidad hacerse el asesino de sí mismo: según ellos, es menester aguardar la salida tal como la Naturaleza lo haya decretado. Quien afirma semejante cosa no sabe que se cierra el camino de la libertad. La cosa mejor que ha hecho la ley eterna es que, habiéndonos dado una sola entrada a la vida, nos ha procurado miles de salidas. *Cartas Morales a Lucilio*¹⁵, p. 224.

Para un estoico una vida feliz es una vida conforme a la naturaleza, y la sabiduría consiste en tomarla como guía y ejemplo¹⁶. Pero es sabio quien acepta que su razón y su juicio son capacidades que no pueden faltar a la hora de tomar decisiones; las acciones que se siguen del juicio humano, meditadas y pensadas teniendo como fin

¹³ Rousseau conocía muy bien la obra de Montesquieu (lo menciona varias veces en el *Contrato Social*, Libro II cap. VII, L. III c. VIII, L. IV c. III), así y todo, nunca mantuvo correspondencia con él y muy pocas veces cita directamente sus obras.

¹⁴ Cfr. Bianchi, L., “La biblioteca de Montesquieu a la Brède”, *Biblioteca filosofiche private in età moderna e contemporanea*, Atti del convegno Cagliari, Le Lettere, 2010, p. 190.

¹⁵ Séneca, *Cartas Morales a Lucilio*, Trad. Jaime Bofill y Ferro, Iberia, Barcelona, 1955.

¹⁶ “Mientras tanto, cosa en la que hay acuerdo entre todos los estoicos, me atengo a la naturaleza; la sabiduría consiste en no desviarse de ella y adaptarse a su ley y ejemplo.” Séneca, “Sobre la vida feliz”, *Diálogos*, trad. J. Mariné Isidoro, Gredos, Barcelona, 2001, p. 173.

la aceptación serena de lo que se manifiesta, no pueden nunca contradecir los preceptos que gobiernan el mundo natural¹⁷.

La opinión compartida por Rousseau y Hume, que sostiene que la muerte voluntaria no contradice ninguna ley natural es muy probable, entonces, que tenga su origen en las cartas de Séneca¹⁸. E incluso sería interesante rastrear en qué medida la idea de *Naturaleza* presente en la filosofía de ambos pensadores es deudora de la tradición estoica. Para Hume, la naturaleza nos provee de ciertas creencias indispensables para la vida, pero, al mismo tiempo, no toda creencia natural puede considerarse saludable. Por su parte Rousseau, en sus críticas a la vida civilizada, propone por momentos una vuelta al contacto con el mundo natural, pero es consciente de que el individuo, completamente aislado y solitario, es infeliz¹⁹. Sería oportuno quizás, en un futuro estudio, analizar hasta qué punto esta aceptación de la naturaleza como guía, por un lado, y el distanciamiento respecto de sus leyes, por otro, que proponen ambos filósofos, tiene –tal como visto en el caso del suicidio– un origen estoico.

Reflexión final: el diálogo como estilo literario

Una característica que comparten los textos que hemos analizado hasta aquí es que sus autores han elegido el *Ensayo* o la *Novela epistolar* para dar a conocer su parecer sobre el tema. A diferencia del *Tratado*, que se destaca por la exposición de juicios asertivos y con pretensiones de universalidad –que fue estandarte del iluminismo bajo la forma de la enciclopedia– las obras que hemos trabajado aquí, se presentan bajo la forma del diálogo. Y el motivo principal de esta elección es que dichos escritos versan precisamente sobre *aquello que podría ser de otra forma*. Respecto de la muerte voluntaria los cuatro filósofos que hemos estudiado coinciden en que no debe condenarse sin más y en que no existen argumentos para hacerlo. Ahora bien, no es fácil determinar en qué momento esta elección sería aconsejable. Séneca, por su

¹⁷ “Y sin la cordura nadie es feliz, y no está cuerdo aquél a quien las cosas por venir resultan apetecibles como si fueran las mejores. Feliz, por tanto, es el dotado de recto juicio; feliz es el que se contenta con lo presente, sea lo que sea, y el que aprecia sus bienes; feliz es aquél a quien la razón recomienda toda su actitud ante sus bienes.” Séneca, “Sobre la vida feliz”, op. cit., p. 177.

¹⁸ Hume también cita a Séneca; la epístola XII de las *Cartas Morales a Lucilio*. Hume, D., *Sobre el suicidio*, op. cit., p. 128.

¹⁹ Cfr., Todorov, T., *Frágil felicidad, un ensayo sobre Rousseau*, Gedisa, Barcelona, 1987, c. I.

parte, le señala varias veces a Lucilio que la decisión varía radicalmente de acuerdo a las circunstancias en la que se encuentra la persona: a veces un suicidio puede demostrar un acto de valentía o bien de cobardía, de acuerdo al caso²⁰. Es por esto que la enumeración y análisis de actos suicidas posee, a los ojos de un estoico, un fin propedéutico.

Rousseau y Hume también incluyen en sus escritos algunos ejemplos conocidos de muerte voluntaria, replicando quizás la usanza estoica, pero esta mención no constituye -en el marco de sus filosofías- una guía o modelo a seguir. La característica original que podemos observar en el planteamiento de ambos filósofos es que su intento de preservar la libertades del individuo en la elección del destino de su vida y de su felicidad frente a las prohibiciones de las leyes civiles, no tiene como consecuencia una idea de sujeto completamente aislado y que posee en sí mismo las respuestas a todos los interrogantes que se le presentan. Precisamente el diálogo es lo recomendable en cuestiones que afectan directamente la vida de los individuos y es a través de la discusión con otros que es posible establecer aquello que es mejor para uno mismo.

Lejos de ser el corolario de una vida socialmente virtuosa, como podría observarse en el caso de los antiguos estoicos, la muerte voluntaria es, para estos filósofos modernos, una acción que involucra sólo a quien la realiza y no puede ser juzgada a partir de normas generales. Aquellos deberes que tiene el individuo para consigo mismo, como propone Hume al final de su ensayo, no son valorados desde el punto de vista de la utilidad general, pero, sin lugar a dudas, incluyen la opinión de otras personas cercanas al individuo cuyo consejo le permite delinear el rumbo de acción más feliz. Y la orientación o guía que daría un amigo, por ejemplo, en estos casos variará de acuerdo al conocimiento que tenga de la persona, de los sentimientos que posea por ella, es decir, de lo que crea que es mejor hacer para ella y en ese momento determinado. Una opinión similar encontramos en la obra de Rousseau. El amigo del preceptor de Julia en su carta de respuesta lo reprende claramente, pero no por no ver que el suicidio es un acto prohibido, sino por pensar que al no ser

²⁰ "No es, por lo tanto, posible decidir en general si es menester prevenir o aguardar la muerte cuando una violencia externa nos la anuncia, pues existen muchas circunstancias que pueden decidirte en uno u otro sentido." Séneca, *Cartas Morales a Lucilio*, op. cit., p. 223.

condenable sería positivo y deseable realizarlo²¹. Aquellas acciones que la moral común no prohíbe bajo reglas generales no siempre conducen al bienestar del individuo; por el contrario, la frágil y preciada felicidad personal se construye, comenzando cada día la vida, bajo un cielo que siempre calla. Y la intención de los autores es proponer, entonces, a través de la escritura, un espacio de reflexión común que permita al lector preguntarse por aquello que es mejor para su vida.

²¹ “Pero dejemos de lado las máximas generales, con las que a veces se hace tanto ruido sin que sirvan para nada, ya que en su aplicación siempre hay alguna condición particular que cambia de tal manera el estado de las cosas, que cualquiera puede sentirse dispensado de obedecer las reglas que él mismo dicta a los demás; pues bien se sabe que todo hombre que plantea máximas generales entiende que éstas obligan a todo el mundo, menos a él. Pero, avancemos un poco más. Hablemos de ti.” Rousseau, J., J., *Julia o la nueva Eloísa*, op. cit., parte III, carta XXI, p. 428.

María Jimena Solé (UNA-CONICET):
Superstición y religión universal en el *Tratado teológico político* de Spinoza

El Prefacio del TTP, en el que Spinoza analiza el problema de la superstición y parece identificar toda religión como supersticiosa, hace referencia, al mismo tiempo, a la posibilidad de pensar en una religión verdadera. También su afirmación de la existencia de lo que él denomina “fe universal” podría contribuir a pensar que, según Spinoza, hay una religión verdadera, única, compartida por todos, comparable a la religión natural o racional defendida por los representantes del deísmo, corriente en la cual muchos han querido incluir a Spinoza¹. El objetivo de este trabajo es investigar esta cuestión.

“Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición”², dice Spinoza en las primeras líneas del TTP. Todos los seres humanos se encuentran, pues, a la merced de la superstición, a causa de dos factores inherentes a su situación particular de ser modos finitos: el hecho de que no logran mantener un “criterio firme”, esto es, comportarse siempre de manera racional, y el hecho de que están expuestos a los golpes de la fortuna, al orden exterior de la naturaleza, que ellos no dominan y que frecuentemente no es propicio a sus intereses particulares. Esta situación, sumada a un “ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna” hace que los seres humanos fluctúen entre dos pasiones que caracterizan sus existencias finitas: el miedo y la esperanza. Esta es la razón por la cual, explica Spinoza, los hombres son tan propensos “a creer cualquier cosa”.³

La raíz de la superstición se encuentra, por lo tanto, en la naturaleza humana misma y puede ser considerada como un fenómeno gnoseológico, pues se origina en una carencia de ideas adecuadas que permitirían a los hombres comprender el orden inmutable al que están sometidos todos los eventos naturales e incluso ellos mismos en tanto que parte de la naturaleza. Pero dado que en Spinoza las ideas -sean adecuadas o inadecuadas- usualmente implican algún afecto -una variación en la potencia de obrar-, esta ignorancia

¹ Esta línea de lectura en Spinoza puede considerarse inaugurada por Jarrig Jelles en su Prefacio a las *Obras póstumas*. Véase Jarrig Jelles, *Praefatio* en B.d.S., *Opera Posthuma*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677. Traducción castellana en Domínguez, Atilano (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995.

² TTP, p. 5.

³ *Ibidem*.

respecto de la efectividad de acontecimientos futuros o pasados motiva a veces un aumento en el deseo, una alegría -y entonces es esperanza-, otras veces una disminución del mismo, una tristeza -y entonces es miedo-. Estas pasiones se revelan, sin embargo, como inseparables: “no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza”, dice Spinoza en la *Ética*, porque “quien está pendiente de la esperanza y duda de la efectiva realización de una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura, y, por tanto, se entristece en esa medida (...). Quien, por el contrario, tiene miedo, esto es, quien duda de la realización de la cosa que odia, imagina también algo que excluye la existencia de esa cosa y, por tanto, se alegra (...)”.⁴ En este sentido, el miedo -que es inseparable de la esperanza- es señalado en el TTP como “la causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición”⁵.

Como ejemplo concreto del poder que esta pasión tiene sobre el hombre, Spinoza hace referencia a Alejandro, quien según el testimonio de Quinto Cursio, comenzó a acudir a los adivinos movido por un sentimiento supersticioso cuando experimentó por primera vez el temor a la fortuna en las puertas de Susa y que luego de su victoria sobre Darío dejó de consultarlos, para volver a hacerlo cuando nuevamente se sintió aterrorizado ante circunstancias adversas.⁶

Ahora bien, el Prefacio del TTP deja en claro que la superstición no se reduce a un evento meramente gnoseológico y afectivo, sino que se trata de un fenómeno esencialmente político. O quizás, más precisamente, de un fenómeno auténticamente *teológico-político*, si consideramos que a lo largo del TTP, Spinoza emparenta la política y la teología o religión en la medida en que ambas comparten un mismo fin: que los hombres obedezcan. En efecto, Spinoza cita a Quinto Cursio para afirmar que “*no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición*”.⁷

La superstición transforma a los seres humanos en víctimas de otros hombres, que utilizan su falta de conocimiento y su propensión natural al miedo para dominarlos. Esto conduce a Spinoza a denunciar la íntima unión que existe entre los ministros religiosos y los reyes. Precisamente, lo que él llama “el gran secreto del régimen monárquico” consiste en mantener engañados a los hombres y disfrazar bajo el nombre de religión el miedo con

⁴ E III, Definición general de los afectos, XII y XIII, explicación.

⁵ TTP, p. 6.

⁶ TTP, p. 6.

⁷ TTP, p. 6.

el que se los desea controlar, “a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”.⁸

Así pues, dada la inconstancia que necesariamente caracteriza a la superstición, que se fundamenta en ideas inadecuadas y afectos que varían grandemente entre los distintos individuos,⁹ Spinoza afirma que a fin de evitar este mal, “se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, *verdadera o falsa*, mediante un pomposo ceremonial, que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos”.¹⁰ De esta manera, Spinoza deja abierta la posibilidad de que existan falsas religiones y también una religión verdadera, que, mediante ciertos mecanismos, podrían ser transformadas por ciertos hombres poderosos en instrumento de la superstición y la dominación. Spinoza refiere en este punto al ejemplo de los turcos, que han logrado esto con tal perfección que “hasta la discusión es tenida por un sacrilegio”, de modo que los prejuicios que han instalado en las mentes de los fieles hacen imposible el ejercicio de la razón y ni siquiera dejan lugar para la duda.

Ahora bien, ¿puede existir en el plateo del TTP de Spinoza una *religión verdadera*? Como se adelantó, muchos han querido ver en Spinoza a un defensor de una posición cercana al deísmo, que reivindica la existencia de una religión fundada únicamente en la razón y que, por lo tanto, podría ser compartida por toda la humanidad.¹¹ Más allá de esta frase dicha al pasar en el Prefacio, quizás Spinoza mismo haya dado motivos para esto, al hablar, el capítulo 14 de su TTP, de una “fe universal”. Mi lectura apunta a mostrar que

⁸ TTP, p. 7.

⁹ Esto se fundamenta en las conclusiones a las que Spinoza arriba en E III, 56, que afirma: “Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos - como la fluctuación del ánimo-, o derivado de ellos -amor, odio, esperanza, miedo, etc.-, como clases de objetos que nos afectan” y E III, 57, que dice: “Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto del otro, tanto cuanto difiere la esencia de uno de la esencia del otro”. Esto implica que lo que a uno le da miedo en un momento, puede no generar la misma pasión en otro momento, y que lo que a uno le da miedo puede no generar esa pasión en algún otro.

¹⁰ TTP, pp. 6-7. Énfasis mio.

¹¹ El deísmo propone una religión sin misterios, fundada en la razón. En este sentido, la religión de los deístas es denominada racional o natural, haciendo referencia a que es anterior y superior a todas las otras religiones. En su obra *La razonabilidad del cristianismo*, Locke trata de conjugar la religión y la fe, eliminando del cristianismo todos los elementos referidos al misterio. De este modo, al reducir la fe a los límites de la razón, Locke establece los fundamentos del *deísmo* desarrollado por los *librepensadores* John Toland, Anthony Collins y Matthew Tindal, para quienes la revelación y la fe han de fundarse por completo en la razón. En Alemania, los principales representantes de esta posición fueron Moses Mendelssohn y los denominados ilustrados de Berlín, como Nicolai y Biester.

afirmar esto implicaría traicionar una de las tesis fundamentales que Spinoza defiende en esta obra.

El objetivo principal explícito del TTP es mostrar que la libertad de pensamiento y de culto no implica ningún perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que al contrario, el peligro radica en suprimirla. Para probar esto, Spinoza se propone, en primer lugar, señalar los principales prejuicios sobre la religión y emprende un análisis del Antiguo Testamento al que dedica los primeros 13 capítulos del libro. La conclusión de este análisis es la afirmación de que el propósito de las Sagradas Escrituras no fue enseñar las ciencias sino la obediencia a Dios, que, según el análisis que hace Spinoza, consiste exclusivamente en el amor al prójimo.¹² De allí se sigue una particular definición de fe como “pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente”¹³.

Esta noción de fe implica que la obediencia es su único criterio. El obediente, el que ama a Dios y al prójimo, posee una fe verdadera, y al revés, el que no cumple con la ley divina, carece de fe. Spinoza sostiene, consecuentemente, que la fe no exige dogmas verdaderos, sino dogmas capaces de *mover el ánimo a la obediencia*. Los seres humanos están, por lo tanto, únicamente obligados a creer aquello que es absolutamente necesario para cumplir con *el precepto del amor*, que se afirma como “la única norma de la fe católica”¹⁴. Todos los dogmas de la fe deben ser determinados en función de ese precepto principal y único.

Spinoza pasa entonces a enumerar los “dogmas de la fe universal”¹⁵, los fundamentos sobre los cuales se apoya el objetivo final de la Escritura. Son siete: 1° Existe un Dios (un ser supremo, modelo de la verdadera vida); 2° Dios es único; 3° Dios es omnipresente y omnisciente; 4° Dios tiene un derecho y un dominio supremo sobre todas las cosas, nunca es coaccionado; 5° El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en el amor al prójimo; 6° Sólo se salvan los que obedecen a Dios según esta forma de vida, mientras que los que viven bajo el imperio de los placeres, se condenan; y 7° Dios perdona los pecados a los que se arrepienten.

¹² Cf. TTP, p. 168.

¹³ TTP, p. 175.

¹⁴ TTP, p. 174.

¹⁵ TTP, p. 177.

Si bien estos dogmas son proposiciones teóricas acerca de Dios, su objetivo no es ofrecer un conocimiento de la verdadera naturaleza divina. Estas proposiciones tienen la función de ser las condiciones de posibilidad. Si no se los supone, la obediencia a la ley divina del amor se vería suprimida. En este sentido, además de estar obligados a aceptar estos dogmas, los seres humanos están obligados a adaptarlos a su propia capacidad e interpretarlos para sí del modo que pueda aceptarlos más fácilmente, con el fin de obedecer a Dios de todo corazón.¹⁶ Así, si alguien considera que para él es más fácil amar a Dios y al prójimo representándose a Dios como un señor viejito sentado en una nube y a otro le parece más convincente la idea de una luz resplandeciente o una paloma, todos ellos están no sólo autorizados, sino obligados por las Escrituras a hacerlo.

De esta posición se sigue, en primer lugar, la imposibilidad de que existan controversias respecto de los dogmas de fe. Dado que éstos no intentan imponerse como verdades, sino únicamente como aquello que es necesario aceptar para obedecer y dado que cada uno puede adaptarlos a su propio temperamento y a sus ideas previas. En segundo lugar, se sigue de allí la total distinción entre religión, teología o fe y filosofía. Mientras que el fin de la filosofía es la verdad, el fin de la fe es la obediencia y la piedad. Es en esta conclusión, que se apoya, a su vez, una de las premisas fundamentales para sostener aquello que Spinoza había anunciado en el Prefacio como el objetivo de su obra: si la fe no exige más que obediencia y se distingue completamente de la filosofía que busca la verdad, entonces hay que admitir que “la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen”¹⁷. El argumento de Spinoza continuará, en los capítulos finales del TTP, para mostrar que así como la teología deja libre a la razón, el Estado debe hacer lo mismo.

Esta reconstrucción de la argumentación de Spinoza muestra claramente, a mi juicio, que la posibilidad de una “fe verdadera” o una “religión verdadera”, que como toda verdad consista en conocimiento adecuado de lo real, queda totalmente excluida. El análisis de las Sagradas Escrituras conduce a Spinoza a la conclusión de que los seres humanos no están obligados a conocer a Dios. La fe no puede consistir, pues, en aceptar ciertas proposiciones como verdaderas, pues esto conduciría a la posibilidad de que la

¹⁶ TTP, p. 178.

¹⁷ TTP, pp. 179-180.

investigación filosófica bajo alguna circunstancia sea contraria a la fe en Dios. Esto es, precisamente, lo que todo el TTP se propone refutar.

Los dogmas de la “fe universal” no se aceptan, pues, en tanto que verdades universales, sino en tanto que requisitos indispensables para la obediencia a la ley divina del amor. En este sentido la separación entre filosofía y teología es absoluta y conduce a que ninguna debe estar sometida a la otra. En efecto, así como la teología no ofrece ninguna verdad acerca de la naturaleza divina, la filosofía no logra probar aquello que se encuentra como fundamento de la fe: la creencia de que la felicidad o la salvación se conquistan mediante la sola obediencia.¹⁸ Esto se acepta únicamente en la medida en que no hacerlo implicaría la aniquilación de la obediencia misma. Este es el motivo por el cual Spinoza concede que “la revelación fue sumamente necesaria”, es decir, el Antiguo Testamento, que recopila todo lo que Dios reveló a los profetas, cumple la función de enseñar la salvación por la sola obediencia. La filosofía jamás podría reemplazarla en este sentido. Esta enseñanza revelada, que no es una certeza teórica, se acepta, según Spinoza, como una “certeza moral”,¹⁹ pues se funda en la superioridad moral que caracterizó a los verdaderos profetas.

Nuevamente, si tal como afirma y repite Spinoza a lo largo de esta obra, “la Escritura no enseña asuntos filosóficos, sino únicamente la piedad”,²⁰ entonces ninguna religión puede ser la “religión verdadera”. Todo lo contrario, el planteo de Spinoza conduce a remover a la teología del ámbito de la verdad y a mostrar que, en la medida en que ésta únicamente tiene a la obediencia como fin, podrá haber mejores o peores religiones en la medida en que logren mejor o peor ese objetivo, pero ninguna será verdadera, igual que ninguna será falsa. De este modo, según mi lectura, la noción que aparece en el Prefacio Spinoza de una “religión verdadera” -al igual que la noción de una supuesta “falsa religión”- se contradice con la argumentación que cuidadosamente construye a lo largo de toda la obra.

¹⁸ TTP, p. 185.

¹⁹ TTP, p. 185

²⁰ TTP, p. 180.

Resta preguntarse, entonces, si puede haber quizás otro sentido en el que una religión podría ser llamada “verdadera” o “falsa”, sin que esto implique remitir a la verdad, que es, como queda claro para Spinoza, el fin propio y exclusivo de la filosofía.

De hecho, Spinoza señala que la “fe universal” o “fe cristiana”, que consiste en la obediencia a la ley del amor al prójimo, constituye el auténtico mensaje de las Escrituras y, en este sentido, se distingue de cualquier otra interpretación de las Escrituras que no siga el método exegético que Spinoza considera adecuado y que por lo tanto, sería una falsa interpretación. Así pues, si bien la religión en sí misma no tiene ninguna relación con la verdad, sino solamente con la virtud, las Sagradas Escrituras, según Spinoza, pueden y deben ser leídas mediante la razón para extraer de ellas su verdadera enseñanza. Esta enseñanza, que según Spinoza coincide con la obediencia a la ley divina del amor al prójimo podría, por lo tanto, ser caracterizada como el *cristianismo universal y verdadero* y si bien la razón no demuestra, como se mostró más arriba, que la salvación reside en la sola obediencia a esta ley, sí puede aceptarlo, luego de acceder a este mensaje mediante la lectura del texto bíblico, con una certeza moral.

De este modo, este cristianismo o fe universal que Spinoza también llama, en el contexto del Prefacio, la “religión antigua” presenta una diferencia respecto de las religiones que apelan a la superstición e infunden miedo en los fieles con el fin de mantenerlos sometidos. El cristianismo auténtico, el que la razón puede descubrir en las Sagradas Escrituras, no es, por lo tanto, una religión supersticiosa. Sin embargo, tampoco es una religión racional, pues no extrae su fundamento de la razón misma, sino que acepta como cierto algo que ella no puede probar.

Así pues, la el cristianismo universal presenta un carácter paradójico. Por un lado, quienes la abrazan siguen la ley del amor y, por lo tanto, su conducta coincide con la virtud ética que la razón enseña de manera autónoma. Por otro lado, el hecho de que quienes obedecen a esta ley lo hacen en virtud de lo leído en un texto y de manera autónoma, los transforma, al menos en cuanto a la forma de la acción, en esclavos.

Es en esta concepción de la religión cristiana universal que se fundamenta, según mi lectura, la recuperación que hace Spinoza de la teología. Dado que él es consciente de que el arduo camino del conocimiento filosófico está reservado a unos pocos, la fe, en cambio, esta “fe verdadera” en el sentido de que coincide con el mensaje original de los textos sagrados y no se mezcla con ninguna idea falsa ni con ninguna pasión triste, parece

ser el modo en que la gran mayoría de los hombres podrían poner en práctica la máxima ética del amor a Dios. Sin embargo, la religión, incluso esta religión que podría ser llamada verdadera, jamás podrá reemplazar al único modo de conquistar la auténtica virtud y la auténtica felicidad, que es la filosofía.

Manuel Tizziani (UNL- CONICET):

La alegría de vivir con otros. Escepticismo y cosmopolitismo en Michel de Montaigne

1. Sócrates, un ejemplo a seguir

“Pregunto uno a Sócrates de dónde era. Le respondió sin rodeos: de todo el mundo. Porque el ánimo grande y elevado no se encierra en los límites puestos por la opinión, sino que todo el universo es suyo, por medio de la imaginación y el entendimiento”¹. Esta afirmación de Justo Lipsio bien podría pertenecer a Michel de Montaigne². Pues, tanto para el filósofo neo-estoico como para el ensayista perigordino, Sócrates fue un ejemplo a seguir; un ejemplo por medio del cual los hombres de entendimiento, a diferencia de los hombres vulgares, son capaces de librarse de los grilletes que las opiniones comunes imponen a la libertad del juicio, y de contraponer su modo de ser a esa otra actitud *municipal*. En una palabra, los hombres de entendimiento, no sin cierto talante escéptico, son capaces de sentir que el mundo entero es su patria y todos los hombres sus compatriotas.

Sentada esta base, podemos señalar que nuestro trabajo posee un doble objetivo: en primer lugar buscaremos reconstruir la posición que Montaigne sostiene en relación a la *fuerza de la costumbre*, prestando especial atención a su particular recuperación del escepticismo antiguo. En segundo lugar, nuestra intención será indicar en qué medida la experiencia del viaje puede ser interpretada como una pedagogía cosmopolita, y al mismo tiempo, como camino capaz de conducir hacia una *ética de la tolerancia*³. Una ética

¹ Justo Lipsio, *De la constancia*, Sevilla, Casa Matías Clavijo, 1616, I, IX, p.27

² De hecho, Montaigne realizar una afirmación muy similar: “Preguntaron a Sócrates de dónde era. No respondió «de Atenas», sino «del mundo». Él, que tenía la imaginación más llena y más extensa, abrazaba el universo como su ciudad, proyectaba sus conocimientos, su sociedad y sus afectos a todo el género humano, no como nosotros, que sólo miramos lo que tenemos debajo”. Michel de Montaigne, *Los ensayos*, traducción de Jordi Bayod Brau, Barcelona, Acantilado, 2007, I, 25, p.201. Las letras que preceden al texto (*a, a', b, c*) corresponden a cada una de las ediciones originales de la obra, a saber: *a* | 1580, *a'* | 1582, *b* | 1588 y *c* | 1595. El número de libro correspondiente ha sido indicado en numeración romana, mientras que cada uno de los capítulos lo ha sido en numeración arábiga, seguido del número de página.

² *Los ensayos*, III, 11, p.1534.

³ Tomamos esta expresión de Sylvia Giocanti: “El escepticismo de Montaigne se despliega *negativamente* como pensamiento crítico que busca cuestionar los supuestos alcances de los espíritus aventureros en materia de verdad y virtud, y *positivamente* como pensamiento prudente y modesto en busca de juicios justos o ajustados (apropiados), antes que [en busca] de la Justicia, de la Verdad, o de la Virtud en sí misma. En particular, Montaigne insiste en el carácter arbitrario de las fronteras trazadas entre las cosas, sin pretender

que, caracterizada por un impulso hacia gozo desprejuiciado de la diversidad, se halla en las antípodas de los principios facciosos que guían las opiniones y acciones de los hombres vulgares.

2. La caverna de la costumbre, y su salida pirrónica

“a| La costumbre es en verdad una maestra violenta y traidora. Establece en nosotros poco a poco, a hurtadillas, el pie de su autoridad; pero, por medio de este suave y humilde inicio, una vez asentada e implantada con la ayuda del tiempo, nos descubre luego un rostro furioso y tiránico, contra el cual no nos resta siquiera la libertad de alzar los ojos”⁴. Con esta observación, estampada en el inicio de su ensayo “La costumbre” (I, 22), Montaigne reconoce el insostenible peso de la tradición. Los sujetos, insinúa, se encuentran de tal modo aprisionados por los prejuicios que han ido incorporando desde su infancia, que se han tornando incapaces de juzgar o de actuar de manera autónoma, más allá de los estrechos límites establecidos en esta remozada caverna platónica. En tal sentido, podemos afirmar que, tal cual la presenta el ensayista, la costumbre tiene dos consecuencias principales: una de carácter gnoseológico; la otra, de índole ético-político. Por la primera, ciñe la visión de los sujetos respecto del mundo y del orden natural, llevándolos a concebir y juzgar de acuerdo a su limitado punto de vista, declarando como imposible aquello que simplemente es insólito; por la segunda, veda la posibilidad de hacer una evaluación ecuánime y desinteresada de la diferencia cultural, y conduce a esos mismos sujetos a otorgar a su mundo circundante una validez universal.

Si bien afirma que “b| es difícil fijar el juicio contra las opiniones comunes”⁵, y que tampoco resulta sencillo oponerse a la fuerza inercial de la costumbre, Montaigne intenta dar forma a una posición propia respecto de ambas cuestiones. Oponiéndose a la primera consecuencia, y anticipándose a David Hume, realizará irónicas

determinar la diferencia específica entre el hombre y la bestia, ni trazar oposiciones (más allá de la conveniencia y siguiendo sabios criterios filosóficos) entre lo normal y lo anormal, lo bello y lo monstruoso, lo creíble y lo increíble, lo posible y lo imposible. Él intenta debilitar estas rígidas demarcaciones, con el fin de ampliar y expandir los puntos de vista respecto a los conocimientos científicos (biológico, físico,...) estéticos y morales. Así, sin sacrificar el compromiso intelectual y moral que según él debe caracterizar a todo filósofo, Montaigne intenta promover una ética de la tolerancia que se interroga constantemente sobre qué puede el hombre, y ponga una atención indulgente sobre lo que no puede”. “Les «Essais» ou l’itinéraire d’un sceptique”, *Le Magazine Littéraire*, Janvier 2001/1, n°394, p.39. Las cursivas son del original, la traducción es nuestra.

⁴ *Los ensayos*, I, 22, p.127.

⁵ *Los ensayos*, III, 11, p.1534.

consideraciones acerca de la humana posibilidad de identificar milagros, sosteniendo que su ocurrencia no radica sino en nuestra ignorancia de los poderes y límites de la naturaleza. Recurriendo al noveno tropo de Enesidemo que Sexto Empírico enumera en sus *Hipotiposis Pirrónicas* -referido “a los acontecimientos constantes o raros”⁶- Montaigne concluye: “c| Llamamos contrario a la naturaleza a aquello que sucede contra la costumbre”⁷. Asimismo, diferenciándose de quienes resultan presa de una posición etnocéntrica, el ensayista utiliza toda su estrategia argumental a fin de sacar a la luz “el fundamento místico de la autoridad”, es decir, el carácter arbitrario y contingente que posee en última instancia toda creencia consolidada. El objetivo último que persigue es liberar el juicio de las ataduras que lo constriñen a una determinada manera de ser; manera de ser que motiva, según su punto de vista, un particular modo de relación con los otros.

“c| Los bárbaros en absoluto son más extraordinarios para nosotros que nosotros para ellos, ni con mayor motivo. Así lo reconocerían todos si fueran capaces, tras haber paseado por estos lejanos ejemplos, de inclinarse sobre los propios y compararlos sanamente”⁸. He aquí el camino que Montaigne mismo habrá de seguir. Aplicando el décimo tropo de los pirrónicos -el cual refiere a “los comportamiento, costumbres, leyes, creencias míticas y suposiciones dogmáticas”⁹- realizará un prologado *viaje de biblioteca*, y alistará una gran diversidad de hábitos y prácticas diferentes. Así comienza el extenso pasaje:

“c| Hay pueblos b| en los que, salvo su esposa y sus hijos, nadie habla al rey sino por cerbatana. En una misma nación, las vírgenes enseñan sus partes pudendas, y las casadas las cubren y esconden con sumo cuidado. Guarda relación con esto una costumbre que se da en otra parte: la castidad sólo se aprecia al servicio del matrimonio, pues las jóvenes pueden entregarse a su antojo y, si están encintas, producirse abortos con medicamentos apropiados, a la vista de todo el mundo. Y en otro sitio, cuando un mercader se casa, todos los mercaderes invitados a la boda se acuestan con

⁶ Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal Clásica, 1996, I, XIV, 141

⁷ *Los ensayos*, II, 30, p.1070

⁸ *Los ensayos*, I, 22, p.133

⁹ *Hipotiposis Pirrónicas*, I, XIV, 145

la esposa antes que él -y cuanto más son, más honor y más reputación tiene ella de firmeza y capacidad-, si se casa un funcionario, lo mismo; lo mismo si es un noble...”¹⁰

¿Cuál es el objetivo de este repaso? Dado que debido al influjo de la costumbre los sujetos se encuentran “apiñados sobre sí mismos”, Montaigne intenta mostrar la relatividad propia de cada modo de ser, enseñando la casi infinita diversidad del mundo. La meta final es, dijimos, liberar el juicio del sometimiento de la costumbre, para así comprender que “a| muchas cosas admitidas con una resolución indudable no tienen otro apoyo que la barba cana y las arrugas del uso que las acompañan”¹¹. Quien logre transitar este camino de descentramiento, este escarpado sendero hacia el exterior de la caverna, se hallará en una situación un tanto paradójica: su juicio, acosado por esta serie casi interminable de contraejemplos, y ante la conciencia del carácter contingente de sus fundamentos, habiendo sufrido “a| una suerte de completo trastorno, será devuelto, sin embargo, a un estado mucho más seguro”¹².

Ahora bien, cabe una última aclaración a este apartado. Como titulamos al inicio, la salida de la caverna es una salida pirrónica. Pues, a diferencia de Platón, Montaigne no propone una verdad única; no ofrece la luz cegadora de las esencias inmutables, sino justo lo contrario: la inabarcable multiplicidad, la diversidad del mundo, de las costumbres, de los hábitos. No pretende conducir al sujeto de un dogma a otro, ni ceñir el juicio mediante la adopción de una nueva verdad. Como buen escéptico, pretende mostrar que acerca de cada asunto pueden ensayarse al menos dos aseveraciones contrapuestas y de igual valía¹³. En definitiva, Montaigne pretende ensanchar los límites del entendimiento para que allí quepan todos esos seres, esas culturas y esos hábitos que no pertenecen por nacimiento y herencia al sujeto que los comprende. Como señala Jesús Navarro: “frente a la rigidez del

¹⁰ *Los ensayos*, I, 22, p.133. Transcribimos aquí sólo una mínima lista de los ejemplos aportados por Montaigne. Para considerar el listado completo, véase *Los ensayos*, I, 22, pp.133-138

¹¹ *Los ensayos*, I, 22, p.141

¹² *Los ensayos*, I, 22, p.141

¹³ Como el mismo dice: “c| Hablo de todo a modo de charla, y de nada a modo de dictamen. [...] b| Dado que os veo inclinados y dispuestos hacia un lado, os presento el otro con todo el desvelo del que soy capaz para esclarecer vuestro juicio, no para someterlo”. *Los ensayos*, III, 11, p.1542

yo soy así, Montaigne propugna la flexibilidad del *yo podría ser de otro modo*, de mil modos distintos”¹⁴.

3. El viaje, una pedagogía cosmopolita

“a| El juicio humano extrae una maravillosa claridad de la frecuentación del mundo. Estamos contraídos y apiñados en nosotros mismos, y nuestra vista no alcanza más allá de la nariz”¹⁵. Esta elocuente afirmación, ubicada en el corazón del capítulo que Montaigne dedica a la “formación de los hijos”, señala uno de los principios pedagógicos dilectos por del ensayista. No basta con realizar esos interminables *viajes de biblioteca*, en los cuales es posible conversar con los filósofos del pasado, o visitar por medio de la imaginación las más extrañas y exóticas tierras; es necesario, también, transitar físicamente los países extranjeros. Pues, es “a| este gran mundo, que algunos incluso multiplican como especies bajo un género, el espejo en el que debemos mirarnos para conocernos como conviene”¹⁶. El verdadero sentido del viaje radica en llevar a la práctica esa “a| honesta curiosidad por indagarlo todo”¹⁷, en “a| aprender sobre todo las tendencias y costumbres de esas naciones y para rozar y limar nuestro cerebro con el de otro”¹⁸. Con ese fin y esa guía, Montaigne mismo emprende un viaje que lo llevará a recorrer los países del centro de Europa durante dieciocho meses.

“Montaigne tiene siempre por principio: cuanta más variedad, mejor”¹⁹ afirma Stefan Zweig. Todo llama su atención: “a| un edificio, una fuente, un hombre, el sitio donde se libró una antigua batalla, el lugar por donde pasaron César o Carlomagno”²⁰. Así se arroja al encuentro de lo inesperado y lo desconocido: conversa con el jesuita Maldonado en el sitio de La Fère sobre los baños y los conflictos religiosos; registra más tarde el relato de varios *milagros* y la historia de ocho mujeres que decidieron cambiar de

¹⁴ Jesús Navarro Reyes, *La extrañeza de sí mismo*, Sevilla, Fénix Editora, 2005, p.173

¹⁵ *Los ensayos*, I, 25, p.201

¹⁶ *Los ensayos*, I, 25, p.202. Algunos años más tarde, luego de su travesía europea, el propio ensayista volverá sobre esta idea: “b| Viajar me parece un ejercicio provechoso. El alma se ejercita continuamente observando cosas desconocidas y nuevas. Y no conozco mejor escuela para formar la vida, como he dicho a menudo, que presentarle sin cesar la variedad de tantas vidas, c| fantasías y costumbres b| diferentes, y darle a probar la tan perpetua variedad de formas de nuestra naturaleza”. *Los ensayos*, III, 9, p.1451

¹⁷ *Los ensayos*, I, 25, p.198

¹⁸ *Los ensayos*, I, 25, p.194

¹⁹ Stefan Zweig, *Montaigne*, Barcelona, Acantilado, 2008, p.92

²⁰ *Los ensayos*, I, 25, pp.198-199

sexo y vivir como hombres; se pasea por tierras protestantes, recorre e inspecciona sus iglesias; registra la extraordinaria tolerancia del pueblo de Basilea, en donde se realizan matrimonios interconfesionales; en Baden, y en tantos otros lugares, “ensaya la diversidad de costumbres”²¹, comiendo y durmiendo según los hábitos de cada sitio que visita; en Zúrich no tiene reparos en mantener una larga conversación con un ministro zwingliano, y en señalar elogiosamente como las enseñanzas de Zwinglio se asemejan a la de los primeros cristianos; se lamenta en Lindau de no haber traído consigo un cocinero que pudiera aprender todos esos platos exóticos que allí probaba; se sorprende de la capacidad que poseen los alemanes para ingerir incontables jarras de cerveza; celebra el encuentro de cada mujer bella; mantiene correspondencia con François Hotman, unos de los ministros protestantes que había editado el *Discours* de La Boétie para atacar a la corona francesa; y finalmente llega a Italia. En suelo italiano también ensaya lo diverso: mientras está allí, redacta su propio texto en esa lengua extranjera; se entrevista con el papa, y recorre la biblioteca del Vaticano para encontrarse con los manuscritos de Séneca; somete sus ensayos a la autoridad de los maestros del Sacro Palazzo y se toma la libertad de desestimar sus objeciones; peregrina a Loreto, como el más ferviente de los católicos ortodoxos, pero también se hace invitar a una circuncisión, participa de las fiestas paganas de los carnavales y observa azorado la tortura de Catena, un célebre delincuente martirizado en la plaza pública.

A través de este detenido examen -en el sentido etimológico del término *skepsis*- se consolida ese proceso que Emmanuel Naya define como un “despertar filosófico a la insuperable complejidad de lo real fundado sobre una apertura de la mirada”²². De ese modo, Montaigne corrobora que su modo de ser es uno entre muchos, y que las razones que lo han conducido a adquirir cierta particularidad no son sino contingentes y arbitrarias. Una vez comprendido esto, los motivos que llevan a defender las filiaciones nacionales, culturales y hasta religiosas pierden su sustancia. Una vez recorrido ese camino, deja de lado el apasionamiento por el aire nativo y deviene capaz de asimilar genuinamente a los otros: “b| No porque lo dijera Sócrates, sino porque en verdad es mi

²¹ “El señor de Montaigne, con el fin de ensayar por completo la diversidad de costumbres y maneras, se conducía siempre según el modo de cada país, por más inconvenientes que encontrara en ello”. Michel de Montaigne, *Journal de voyage*, Paris, Gallimard, 1983, Edición de Fausta Garavini, p.101. La traducción es nuestra.

²² Emmanuel Naya, *Le vocabulaire des Sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002, p.22. La traducción es nuestra.

inclinación, y acaso no sin algún exceso considero a todos los hombres compatriotas míos, y abrazo a un polaco como a un francés, posponiendo el lazo nacional al universal y común”²³

He allí, podríamos señalar como conclusión, y en la adquisición del título de ciudadano de Roma, “*b*| única ciudad común y universal”²⁴, la realización de la sentencia de Terencio: *Homo sum humani a me nihil alienum puto*²⁵. Esta máxima, inscrita en una de las vigas centrales del techo de su biblioteca, parece haberse convertido en la brújula que guía la búsqueda de Montaigne; en la herramienta que le ha permitido poner en suspenso todas las enseñanzas recibidas por el influjo de la *costumbre* y abrirse, al mismo tiempo, a la diversidad de hombres que habitan el mundo. En el instrumento necesario con el cual ha sido capaz de fundar una nueva *ética de la tolerancia*. Una ética que, más allá de cualquier principio faccioso o reivindicación chauvinista, ofrezca, al menos a los hombres de entendimiento, la posibilidad de experimentar la alegría de vivir con otros.

²³ *Los ensayos*, III, 9, p.1450.

²⁴ *Los ensayos*, III, 9, p.1489. Roma, destino último del viaje, se presenta ante sus ojos como su propia morada. Heredero de su cultura, conocedor de sus costumbres, versado en su fortuna y en su historia, Montaigne no se conforma con ser simplemente un romano en el alma sino que se empeña en ser reconocido oficialmente como tal, y lo logra: “Es un título vano; aun así, he sentido un gran placer en haberlo obtenido” (*Journal de voyage*, p.232), nos dice. Al igual que en su *Diario de viaje*, en el capítulo “La vanidad” (III, 9) Montaigne destaca este trascendente suceso de su vida y transcribe completo el decreto del 13 de marzo de 1581, a través del cual las autoridades decidieron otorgarle el título de ciudadano romano. Más allá de tratarse de un título vano, de una “recompensa honorífica”, Montaigne se regocija de ello, y afirma: “*b*| Dado que no soy ciudadano de ninguna ciudad, estoy muy satisfecho de serlo de la más noble que ha habido y habrá nunca”. (*Los ensayos*, III, 9, p.1494).

²⁵ Craig Brush nos recuerda la importancia estratégica de la ubicación de esta sentencia entre las vigas de la biblioteca de Montaigne, quien la tenía constantemente a la vista: “Una de las inscripciones más famosas es la Terencio: *Homo sum humani un me nihil alienum puto*, situada sobre la pared directamente en la línea de vista del escritorio de Montaigne” *Montaigne and Bayle*, La Haya, Martin Nijhoff, 1966, p.119. La traducción es nuestra.

Fiorella Tomassini (UBA): ¿Por qué es necesario para Kant el concepto de posesión jurídica para una teoría de la propiedad?

En la primera sección de la *Doctrina del derecho*, “El derecho privado”, Kant presenta una teoría de la propiedad que tiene dos partes: “el modo de tener algo exterior como suyo” §§ 1-9, centrada en la noción de posesión [*Besitz*] jurídica, y “el modo de adquirir algo exterior” §§ 10-17, centrada en la noción de adquisición [*Erwerbung*]. En este trabajo analizaré la función de la *doctrina de la posesión* [*Besitzlehre*] en la sección mencionada y sostendré que uno de los objetivos de la distinción kantiana entre posesión jurídica y posesión empírica, y el rechazo de esta última para una doctrina de lo mío y tuyo exterior, es desacreditar a la teoría del trabajo para mostrar que la idea misma de poseer objetos demanda la institución de la voluntad general.

I

En la “Introducción a la doctrina del derecho” Kant señala que los derechos como “facultades morales de obligar a otros” se dividen en derechos innatos y en derechos adquiridos (*RL*, 237). Mientras que estos últimos requieren de un acto jurídico para su validez, los primeros “corresponden a cada uno por naturaleza”. El derecho privado es la sección de la *Doctrina del derecho* que presenta una doctrina de “lo mío y tuyo exterior”, y en tanto “lo externo ha de ser siempre adquirido”, se ocupa de los derechos adquiridos como derechos subjetivos, esto es, como facultades o capacidades morales de obligar a otros. A su vez, tal como Kant lo indica en el párrafo §10, los derechos adquiridos pueden dividirse según la *materia*, la *forma* o el *título legal*. Según el segundo criterio, que para Kant responde al *modo de adquisición*, obtenemos una clasificación en derecho real (*ius real*), derecho personal (*ius personale*) y derecho personal-real (*ius realiter personale*), que resultarán en las tres secciones de la *doctrina de la adquisición* [*Erwerbunglehre*].

En varios pasajes (*RL* 242, 306, 307) Kant iguala el concepto de derecho privado a la idea de “estado de naturaleza” propia de la tradición iusnaturalista. Ello daría la pauta para afirmar, tal es la tesis de Rainer¹, que el derecho privado no puede ser reducido a una doctrina de “lo mío y tuyo exterior”, sino que, al ser equivalente al estado de naturaleza, incluye el tratamiento de todos los derechos subjetivos que las personas tienen

¹ Rainer, F., (2005), pág.98

independientemente de un estado jurídico: el derecho innato (lo mío y tuyo interno) y los derechos adquiridos (lo mío y tuyo externo). Sin embargo es importante considerar la indicación que Kant realiza en la “División de la doctrina del derecho”:

Puesto que no hay derechos en lo que respecta a lo innato, por consiguiente, a lo mío y tuyo interno, sino sólo un derecho, se bosqueja en los prolegómenos esta división suprema, como constituida por dos miembros extremadamente desiguales en cuanto al contenido, y la división de la doctrina del derecho solo puede referirse a lo mío y tuyo externo. (*RL*, 238)

Si bien es cierto que sería incorrecto reducir el *concepto* de derecho privado a una doctrina de “lo mío y tuyo exterior”, la *sección* correspondiente a ese concepto es titulada “El derecho privado sobre lo mío y tuyo exterior en general” y, en efecto, Kant se ocupa allí únicamente de los derechos adquiridos y no del derecho innato a la libertad. Los derechos adquiridos presentan un carácter paradójico: constituyen una facultad o capacidad moral de los individuos (la posibilidad *moral* de la posesión de objetos es demostrada mediante el postulado jurídico de la razón práctica²), pero al mismo tiempo Kant niega el carácter natural de estos derechos y afirma que requieren de un acto jurídico para que sean válidos. Kant mostrará, entonces, en la sección “El derecho privado” que aún cuando la *posibilidad* de la adquisición de objetos, o bien de la tierra, esté fundada en la libertad de los hombres, la posesión jurídica de objetos solo es posible en un estado civil legislado por la voluntad general.

II

En la *doctrina de la posesión* Kant se ocupa de la *condición subjetiva* del uso de un objeto, esto es la posesión. El objetivo general de esta sección es demostrar la posibilidad de una posesión jurídica o inteligible, es decir la posibilidad de poseer un objeto aún sin tenencia física, que se resuelve en demostrar, en palabras del autor, “cómo es posible una proposición jurídica sintética a priori” (*RL*, 249). Una vez demostrado que *es posible poseer objetos*, como condición de posibilidad de una doctrina de “lo mío y tuyo exterior”, en la

² Kant justifica en consecuencia la necesidad del concepto de posesión jurídica mediante el postulado jurídico de la razón práctica (en §2 y, especialmente, en §6), en este trabajo no analizaremos la función argumentativa del postulado.

segunda parte Kant ofrece una doctrina de la adquisición para mostrar de qué modo se puede afirmar legítimamente “un objeto exterior es *mío*”. El concepto de propiedad [*Eigentum*] remite únicamente a la sección del derecho real [*Sachenrecht*], pues “con el término «derecho real», no se entiende meramente el derecho a una cosa (*ius in re*), sino también el conjunto de todas las leyes, que conciernen a lo mío y lo tuyo reales” (*RL*, 261). Un objeto exterior es propiedad de alguien cuando le “son inherentes todos los derechos a esta cosa (como los accidentes a la sustancia), de que el propietario (*dominus*) puede disponer a su antojo [*nach Belieben*] (*ius disponendi de re sua*)” (*RL*, 270)³. Por lo tanto, el concepto de propiedad, que aparece significativamente en escasos pasajes de la *Doctrina del derecho*, remitiría meramente, como parte del derecho real, a la facultad del agente de hacer un uso discrecional (“según su antojo”) de los objetos que posee.

Kant comienza la sección del derecho privado con la definición de lo “mío y tuyo” jurídico: “lo jurídicamente mío (*meum iuris*) es aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría” (*RL*, 245). Pero inmediatamente aclara que un objeto puede ser “jurídicamente mío” sólo “si puedo suponer que el uso que cualquier otro hace de una cosa puede lesionarme, aunque *yo no esté, sin embargo, en posesión de ella*” (*RL*, 245). Esto significa que desde la definición de lo mío jurídico Kant señala que “lo mío y tuyo externo” refiere a un concepto de posesión que no remite a la tenencia física, esto es, al concepto de posesión jurídica en oposición a la posesión empírica.

Como Kant ejemplifica, “si soy el tenedor de una cosa (por tanto, estoy ligado a ella físicamente), aquel que actúa sobre ella contra mi consentimiento (por ejemplo me quita la manzana de la mano), afecta lo mío interno (mi libertad)” (*RL*, 250). En el caso de la posesión empírica, no es necesario apelar al concepto de “lo jurídicamente mío” para

³ De ello Kant concluye que no podría decirse que un hombre pueda ser propietario de sí mismo o de otros dado que disponer de sí mismo a su antojo, o de los demás violaría el derecho a la humanidad. La idea lockeana de que cada hombre es propietario de su persona, que Gregor encuentra Kant, es rechazada explícitamente en *RL* 270, 359. En la afirmación “en términos del derecho innato a la libertad se puede decir que estoy en posesión legítima de mi persona y con ello de los objetos que sostengo” (Gregor, 1998, p.772) la autora comete algunas imprecisiones. En primer lugar, Kant nunca afirma que pueda “poseerse” la “personalidad”, según *RL*, 223 “persona es el sujeto cuyas acciones son imputables”, con lo cual por definición todos los hombres son personas en calidad de agentes libres. En segundo lugar, si alguien me lesiona porque me sustrae un objeto que sostengo, constituye una lesión en virtud de que afecta mi libertad innata y no porque una posesión física pueda considerarse una “posesión legítima”. En efecto, para Kant la legitimidad o ilegitimidad remite al concepto jurídico de posesión y es absurdo predicarla en relación a la posesión empírica.

sostener que “ese objeto es mío” y con ello justificar la lesión, basta apelar al principio universal del derecho⁴ para justificar que la máxima de esa acción constituye un daño a la libertad. En efecto, la posesión empírica supone que tanto el vínculo entre el sujeto y el objeto, como la lesión, son analíticos. Por ello Kant afirma que “tener algo exterior como suyo es contradictorio si el concepto de posesión no fuera susceptible de diferentes significados, a saber, el de posesión sensible y el de posesión inteligible” (*RL*, 245), pues no sería posible el desarrollo de una doctrina de la propiedad según el concepto de posesión empírica dado que este concepto no agrega nada al axioma del derecho.

Mientras que una proposición a priori referida a la posesión empírica es analítica, una proposición a priori referida a la posesión jurídica es sintética, dado que supone un vínculo jurídico entre un individuo y el objeto que posee, que no se sigue del principio del derecho. Con ello, la lesión que podría tener lugar en el caso del uso arbitrario del objeto por parte de los demás tampoco es analítica. Por lo tanto, dado que “la condición subjetiva de la posibilidad del uso en general es la posesión” (*RL*, 245) y “el modo, pues, de tener algo exterior a mí como mío es el enlace puramente jurídico de la voluntad del sujeto con aquel objeto, independientemente de la relación espacio-temporal con el mismo, según el concepto de una posesión inteligible” (*RL*, 254), el objetivo de Kant en esta primera sección, *la doctrina de la posesión*, es demostrar la necesidad del concepto de posesión jurídica como condición necesaria para desarrollar una doctrina de “lo mío y tuyo exterior”, o en otros términos, una teoría de la propiedad.

III

La distinción entre posesión empírica y posesión jurídica muestra el rechazo de Kant a la idea de que un acto empírico pueda ser fuente de normatividad, en efecto, ni la legitimidad de la adquisición de un objeto se fundamenta en su tenencia física o en el trabajo⁵ que a él se le aplique, ni el concepto de posesión empírica es relevante para una doctrina de la propiedad. Dice Kant:

⁴ “Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (*RL*, 230).

⁵ Cabe aclarar que si bien en la doctrina de la adquisición la toma de posesión empírica de un objeto como primer momento legítimo de la adquisición constituye un título racional en virtud del postulado de la razón práctica, como tal, no constituye aún un fundamento definitivo para establecer derechos sobre él.

es de por sí tan claro que el primer trabajo, la delimitación o en general, la *conformación* de un terreno no puede proporcionar título alguno de adquisición del mismo, es decir, que la posesión del accidente no puede ofrecer un fundamento para la posesión jurídica de la sustancia. *RL*, 268

La crítica kantiana a la teoría del trabajo, como por ejemplo a la teoría lockeana de la propiedad⁶, consiste, por un lado, en que no logra una justificación satisfactoria de los derechos jurídicos que refieren al uso de objetos, pues partiendo de condiciones empíricas, no podrían alcanzar nunca una validez universal y necesaria. En otras palabras, una demanda *unilateral* originada en el acto empírico de la posesión, por lo tanto particular y contingente, no puede generar obligaciones ni deberes. Por ello, Kant no parte en su teoría jurídico-política en general, y en su teoría de la propiedad en particular, ni de la experiencia ni de consideración alguna acerca de la naturaleza humana, sino que realiza el camino inverso: establece un sistema de deberes jurídicos determinados a partir de la aplicación de principios jurídicos a priori, universales y necesarios, al ámbito de la experiencia⁷. Por otro lado, la tesis según la cual del acto empírico de posesión de un objeto se sigue un derecho sobre él no solo supone un error metodológico sino un modo incorrecto de figurarse las relaciones jurídicas. Dice Kant:

Pero es claro que un hombre, que estuviera completamente solo sobre la tierra, no podría tener ni adquirir ninguna cosa exterior como suya, propiamente hablando: porque entre él como persona y todas las demás cosas (*Dinge*) externas como cosas (*Sachen*) no hay ninguna relación de obligación. Por tanto propia y literalmente hablando, no hay ningún derecho (directo) a una cosa, sino que se denomina así únicamente al que

⁶ Algunos comentadores aducen que no hay evidencia de que Kant conociera los escritos políticos de Locke. Ludwig señala por ejemplo que las críticas que Kant esgrime a la teoría del trabajo están dirigidas a Rousseau y no al filósofo inglés. Ver Ludwig (2008, p.221).

⁷ Como señalan Brandt (1993), Siep (2009), Wood (2004), en *La metafísica de las costumbres* Kant no presenta meramente un sistema de conceptos y principios a priori establecidos a través de la razón, sino que, para obtener deberes, estos principios tienen que remitirse a la experiencia aún cuando no procedan de ella. Esta tesis se encuentra en un pasaje fundamental de la "Introducción": "tendremos que tomar frecuentemente como objeto la naturaleza peculiar del hombre, cognoscible solo por la experiencia, para mostrar en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen a priori. –Esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella" (*RL*, 216-217). Por ejemplo, para el desarrollo de la *Rechtslehre* y en particular, una doctrina de la adquisición, Kant considera el hecho empírico de que la tierra sea redonda y limitada.

corresponde a alguien frente a una persona, que está en posesión común
junto con todos los demás (en el estado civil). (*RL*, 261)

Según el pasaje citado, el así llamado “derecho a la propiedad” ni tiene un carácter natural ni remite a una relación entre las personas y los objetos. Para Kant, “la eliminación u omisión (abstracción) de esas condiciones sensibles de la posesión, como relación de la persona con objetos que carecen de obligación, no es sino la relación de una persona con personas” (*RL*, 268). En este sentido, el concepto de derecho tiene un carácter eminentemente intersubjetivo, por lo cual no tendría sentido alguno suponer que alguien solo en una isla tendría derecho a los objetos o a sus tierras por el solo hecho de trabajarlas. En la necesidad del concepto de posesión jurídica para una teoría de la propiedad subyace el reconocimiento de que la idea de un “derecho a un objeto exterior” remite a la relación práctica entre hombres libres y que desde la definición misma de posesión solo tiene sentido que alguien afirme que posee un objeto, y pretenda un derecho sobre ese objeto, en virtud de la *coexistencia inevitable* con otras personas que pueden hacer un uso de él y con ello lesionarlo. Por último, dejaremos mencionado que las críticas metodológicas a la teoría del trabajo tienen consecuencias políticas fundamentales, entre ellas la prohibición del colonialismo. Para Kant, en virtud de la idea de posesión común originaria (*RL*, 264) les corresponde a todos los habitantes de la tierra un título empírico de adquisición que impide justificar el establecimiento de colonias “haciendo uso de una superioridad” fundada en la productividad de las tierras (*RL*, 266).

El problema en torno a la propiedad radica en conciliar el carácter *unilateral* del acto de la posesión con el criterio de *universalidad* establecido por el axioma del derecho, que exige que una acción externa no lesione la libertad de los otros, y la *reciprocidad* inherente al concepto del derecho mismo, pues una obligación impuesta *unilateralmente*, de modo que el otro no sea obligado recíprocamente a aquello que obliga⁸, violaría el derecho innato a la libertad. En el párrafo § 8, al finalizar el desarrollo de la doctrina de la posesión jurídica, afirma Kant:

⁸ La igualdad innata es un principio normativo que prescribe la obligación recíproca y es inherente al concepto del derecho innato dado que “se encuentra ya en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella (como miembros de la división bajo un concepto superior del derecho)”. (*RL*, 238)

Ahora bien, la voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, por tanto, contingente, no puede servir de ley coactiva para todos, porque esto perjudicaría la libertad según leyes universales. Así pues, solo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal (común) y poderosa, puede ofrecer a cada uno aquella seguridad. Pero el estado sometido a una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de poder, es el estado civil. Así pues, sólo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior. (RL, 256)

La voluntad general, de este modo, se erige como el único principio jurídico capaz de conciliar la *pretensión* de imponer a los demás una obligación que surge inevitablemente en el acto de posesión (producto de una voluntad unilateral) con los criterios mencionados, i.e. universalidad, necesidad y reciprocidad, que requiere un principio normativo capaz de fundar obligaciones jurídicas legítimas. Kant muestra en la doctrina de la posesión que la posesión jurídica implica *en su concepto* el principio jurídico de la voluntad general y que la institución de un estado civil cuyas leyes estén dictadas por todos sus miembros opera como *condición de posibilidad* del ejercicio efectivo de los derechos en relación a la propiedad.

Bibliografía

- Kant, I., *Gesammelte Schriften, Die Metaphysik der Sitten* (1797), ed. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (antes: Preußischen Akademie der Wissenschaften), Berlin, Walter de Gruyter, tomo VI, pp. 205-493. Versión castellana: *La metafísica de las costumbres*, prólogo, traducción y notas: Adela Cortina Orts, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.
- Brandt, R., (1993), „Kant como metafísico”, *Dianoia*, vol. 39, pp. 27-45.
- Gregor, M. (1998), “Kant’s Theory of Property”, *Review of Methaphysics*, vol. 41, no.4, pp. 757-787.
- Ludwig, B., (2005), *Kants Rechtslehre*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Rainer, F., (2005), *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin-Nueva York, Walter de Gruyter.
- Siep, L., (2009), “What is the Purpose of a Metaphysics of Morals? Some Observations on the Preface to the *Groundwork of Metaphysics of Morals*”, en Ameriks y Höffe (comp.) *Kant’s Moral and Legal Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 77-92.
- Wood, A., (2004), “The Final Form of Kant's Practical Philosophy”, en Timmons (comp.) *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-22.

Natalia Tripodi (UNMDP):
Rousseau y el miedo a la adaptabilidad de la mente humana

Introducción

Uno de los tantos problemas no resueltos desde que se empezó a pensar al hombre en sociedad, es el que alude a la frágil frontera entre el ser individual y el ser social. Una afirmación tal como “*el hombre social, siempre fuera de sí, sólo sabe cómo vivir a través de las opiniones de los demás; lo que es como afirmar que saca el verdadero sentido de su propia existencia sólo a partir del juicio de los demás*” nos suena completamente familiar ya que, estemos de acuerdo o no, podemos tranquilamente concebirla como una crítica a la sociedad contemporánea. Pero ¿qué tipo de reflexiones se suscitan cuando sabemos que es una afirmación hecha por Rousseau hace casi 300 años? Este pensador veía con desesperación los peligros que acarrea la adaptabilidad de la mente humana, la influencia que lo social tiene sobre el individuo. En su época, la psicología filosófica hacía hincapié en el modo en el que la personalidad y la creencia eran un producto de las circunstancias, y él era plenamente consciente sobre las consecuencias que acarrea un proceso educativo o de socialización no pensado en términos morales.

Basado en esta preocupación de Rousseau, el presente trabajo consiste en un intento por analizar las bases de su pensamiento, es decir, las inquietudes que incitaron al pensador ginebrino a proponer un nuevo modelo de sociedad. Este análisis será guiado por el propósito de observar las conclusiones a las que llega Rousseau al partir de una visión crítica de la relación individuo-sociedad y el alcance que las mismas pueden llegar a tener en un replanteo sobre esta relación en el mundo contemporáneo.

La adaptabilidad de la mente humana y los peligros de la socialización

Durante el período en el que escribe Rousseau, en Francia numerosos filósofos habían adoptado (o adaptado) la psicología filosófica popularizada por John Locke. La idea de que la mente podía llegar a construir una imagen coherente del mundo a partir del *sentido-percepción* y sin la ayuda de *ideas innatas*, hacía hincapié en el modo en el que la personalidad y las creencias eran un producto de las circunstancias. Esta posición era reforzada por los estudios de la sociología histórica, que acentuaba la influencia del condicionamiento socioeconómico y geopolítico en la formación de costumbres, las

maneras de ser y el temperamento. Y también por el estudio jurídico comparativo y las cada vez más abundantes y sofisticadas <<historias de viajeros>> sobre sociedades extranjeras, que condujeron a intentos de caracterizar el <<Espíritu>> de diferentes pueblos como difundido a través de su cultura e instituciones, e interiorizado por el individuo.

La diversidad de culturas demostraba, según estas perspectivas, la adaptabilidad de la mente humana y la forma en la que esta era moldeada por la experiencia. Dicha concepción despertaba tanto el miedo, por su tendencia secular, como el optimismo en cuanto a la reforma social, en el sentido de que la mente, de poderse abastecer únicamente de experiencias apropiadamente seleccionadas, podría acostumbrarse a la educación, a la cultura y a una disposición benevolente.

No obstante, esta plasticidad misma de la mente también implicaba que, según como se moldease, podía ser degradada. Si los procesos educativos o de socialización no eran benignos moralmente, el individuo se corrompería. Rousseau veía con desesperación este peligro y una de sus mayores preocupaciones fue sostener la idea de un “sí mismo” inviolable y auténtico (el individuo natural) frente a la corrupción social que él observaba.

La filosofía, las ciencias y las artes

En sus Discursos, Rousseau ahonda sobre el efecto del aprendizaje y la cultura en la moral mostrando a la *psiche* moderna individual sometida a un asalto constante y degradador por parte de su entorno social. El tema es viejo, es el conflicto que se plantea entre la antigua virtud agraria y el comercio y las maneras de ser modernas, la relación entre lujo y crecimiento, por un lado, y la decadencia moral y la pérdida de libertad por el otro. Sobre esta relación, Hume en su ensayo “Of Refinement in the Arts” había dado un rotundo sí al efecto benéfico de las ciencias y las artes sobre las maneras de ser. Rousseau responderá con un rotundo no.

Las artes, las ciencias y la filosofía se originan, según el autor de los Discursos, en tres fuentes, que el estudio mantiene y alimenta a la vez: el lujo, la ociosidad y el deseo de distinción. Estas tres fuentes son producidas, a su vez, por la riqueza que genera un Estado mal constituido a partir de la desigualdad. En un Estado bien constituido, nota Rousseau, cada ciudadano debería cumplir con sus deberes, que les son tan estimados que

no le dejarían tiempo libre para ocuparse de especulaciones frívolas. A estas “especulaciones frívolas” Rousseau las identifica con la reflexión. Según las observaciones del pensador ginebrino, la ciencia no está hecha para el hombre en general. El hombre “*Ha nacido para actuar y pensar, no para reflexionar. La reflexión sólo sirve para volverlo desgraciado, sin volverlo mejor ni más sabio [...] El estudio corrompe sus costumbres, altera su salud, destruye su temperamento y arruina a menudo su razón.*”¹ Sin embargo, Rousseau reconoce que existen algunos genios “*que saben penetrar a través de los velos que envuelven la verdad*”² y, a su juicio, es preferible que sólo ellos, por el bien de todos, se dediquen al estudio ya que a ellos la ciencia no les sería dañina.

Por el contrario, sí lo es para el pueblo. Este debe preservarse con cuidado de las ciencias y, en particular, de los sabios, cuyas máximas le enseñarían pronto a despreciar sus costumbres y sus leyes; lo que una nación nunca puede hacer, a juicio de Rousseau, sin corromperse. Él tiene en mente aquí el efecto escéptico que produce una filosofía no vinculada a las necesidades políticas práctica sobre la fuerza de la creencia que descansa en las costumbre. Este tipo de filosofía es atacada por Rousseau ya que, a su juicio, cultiva el ingenio pero socaba la sinceridad, la convicción y la espontaneidad de la compasión, sin las que la sociedad no podría nunca ser algo coherente.

No menos peligroso es el efecto que, según el análisis del filósofo ginebrino, produce el cultivo de las bellas artes. Éste nace del deseo de hacerse notar. Al reflexionar sobre el surgimiento de un arte de base comercial, Rousseau observa que, para conseguir la aclamación, los artistas “*Rebajarán su genio al nivel de su siglo*”³, en este proceso niega su propia naturaleza y su arte se convierte en engaño. El fraude, como bien observa Hampsher-Monk⁴, pasa así, a convertirse en la característica central de las maneras de ser modernas y, especialmente, del arte moderno. Las imágenes de la falsedad y la disimulación se esparcen por su obra: espejos, vestidos, velos, máscaras y personajes, ocultan a unos de otros, y a todos de uno mismo.

Cuando la aceptación queda en manos del grupo social, empezamos a vernos a través de los ojos de los demás y ello nos lleva a negar nuestros deseos reales y

¹ Rousseau, Jean-Jacques. *Prefacio de Narcisse*, [en línea], Buenos Aires: Brumario del infinito, 2006, p. 38.

² *Ibidem*, p. 38.

³ Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires: Aguilar, 1966, p. 49.

⁴ Ver Hampsher-Monk, I. *Historia del Pensamiento Político Moderno*, Barcelona: Ariel, 1996, p. 194.

presentarnos bajo aquel aspecto que nos favorece, entonces sucede que entre nuestro ser real y la apariencia del mismo se crea un abismo. Rousseau, consciente de ese abismo, llamará la atención sobre el peligro moral de esta conformación del individuo “*No se pregunta ya si un hombre posee probidad, sino si tiene talento*”⁵ y esta reflexión concluirá en su desprecio hacia las principales prácticas sociales: “*Deploro que la filosofía afloje los lazos de la sociedad que están formados por la estima y la benevolencia mutua, y deploro que las ciencias, las artes y todos los otros objetos de comercio ajusten los lazos de la sociedad por el interés personal. En efecto, no se puede ajustar uno de esos lazos sin que el otro no se afloje en la misma medida.*”⁶

El círculo vicioso de la moralidad

Como se observó anteriormente, el principio de toda corrupción del individuo se genera, según Rousseau, a partir de una construcción social basada en la desigualdad. Este tipo de construcción trae como consecuencia la creciente dependencia de los demás, causa del engaño y la división interna de cada individuo a través de las apariencias, pero también causa inevitable de la civilización, del progreso y del comportamiento moral, que es lo que diferencia al hombre social del hombre primitivo. Aparece aquí la tensión de base entre naturaleza y civilización, y entre el individuo y la sociedad, que recorre toda la obra de Rousseau, identificándose al individuo con la naturaleza y a la sociedad con la civilización.

El individuo pierde su “sí mismo” (su individualidad) en la sociedad pero, al mismo tiempo, al estar “fuera de sí” obtiene la condición necesaria para ser un sujeto moral ya que la moralidad, según la entiende Rousseau, es verse a través de los ojos de los demás. Nos encontramos aquí dentro de un círculo, los seres humanos avanzaron hasta el punto en el que se habrían convertido en morales pero, al mismo tiempo, a partir de ese punto, de hecho, se vuelven viciosos. El hombre natural, aun siendo bueno, es incapaz de moralidad y las consecuencias de los procesos a través de los cuales puede acabar siéndolo, son la degradación y la corrupción.

Finalmente, lo que termina de hacer imposible la salida de este círculo es que el progreso es irreversible, no se puede aspirar, bajo ninguna circunstancia, a recuperar la inocencia perdida. Rousseau reconoce este camino sin salida de la sociedad civilizada e

⁵ Rousseau, J. J., op. cit., *Discurso sobre las ciencias...*, p. 55.

⁶ Rousseau, J. J., op. cit., *Prefacio de Narcisse*, p. 37.

irónicamente afirma: "...a este ardiente deseo de notabilidad, a este furor de sobresalir que nos mantiene en continua excitación, debemos lo que hay de mejor y peor entre los hombres, nuestras virtudes y nuestros vicios, nuestra ciencia y nuestros errores, nuestros conquistadores y filósofos; es decir, una multitud de cosas malas y un escaso número de buenas."⁷

La disuasión de la maldad

Se vislumbra, a partir del análisis anterior, que Rousseau no le adjudica a la naturaleza del individuo los resultados a los que ha llegado la sociedad, sino no podría hablarse de corrupción. Ésta no pertenece al hombre en tanto hombre, sino al hombre mal gobernado. Entonces ¿Qué le queda al individuo para salir de esta situación si las prácticas que se le imponen socialmente son las que lo corrompen? ¿Cómo puede salirse de este círculo al que lleva la dependencia con respecto a los demás? ¿Qué alternativa le queda a una sociedad que, a través de sus mecanismos, ha corrompido a sus individuos y sabe que, de esa consecuencia, no hay vuelta atrás? ¿Se deberá desterrar a la ciencia y a los sabios, cerrar las academias, los colegios, las universidades y quemar las bibliotecas para alejar a los hombres de los vicios a los que los lleva el deseo de distinguirse de los demás?

La respuesta que da Rousseau, en su *Prefacio de Narcisse*, a estas preguntas llevará no a una salida del mecanismo circular en el que ha caído la sociedad, sino a una aceptación de la imposibilidad de revertir ese mecanismo. Como, a juicio del filósofo ginebrino, no puede volverse nunca del vicio a la virtud, el camino a seguir no debe tratar de volver buenos a los que ya no lo son sino de conservar a aquellos que todavía lo son. Además, observa Rousseau, las mismas causas que han corrompido a los pueblos sirven en ocasiones para prevenir una corrupción mayor. Por ello, concluye, que no hay que destruir las instituciones sociales, al contrario, las artes y las ciencias, después de haber hecho florecer los vicios, son necesarias para impedir que se conviertan en crímenes. A este mecanismo lo asocia Rousseau con el de aquel que ha malogrado su temperamento por un uso indiscriminado de la medicina y está obligado a recurrir una vez más a los médicos para mantenerse vivo. Las ciencias y las artes terminan siendo el remedio para la

⁷ Rousseau, J. J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Calpe, 1923, p. 49.

enfermedad que ellas mismas han provocado: “...destruyen la virtud, pero dejan el simulacro público de la misma, que es siempre algo bueno: introducen en su lugar la cortesía y los buenos modales, y al temor de parecer malo lo sustituyen por el de parecer ridículo.”⁸

Un pueblo que ha perdido sus valores, que está imposibilitado de cultivar sus virtudes a partir de sus hábitos cotidianos es un pueblo, a la vista de Rousseau, corrupto. Un pueblo incapaz de inhibir sus malas acciones. Frente a esta irreversible situación sólo quedan dos opciones: disuadirlo a través del entretenimiento o forzarlo mediante las leyes y la policía. Rousseau opta por la primera opción y concluye, en su *Prefacio de Narcisse*, que lo que resta es ocuparse de sostener las Academias, los Colegios, las Universidades, las Bibliotecas, los Espectáculos y todo lo que pueda distraer la maldad de los hombres e impedirles ocupar su ocio en cosas peligrosas.

Consideraciones finales

Se ha intentado recorrer los principios de la obra de Rousseau poniendo el foco de atención en los peligros a los que está expuesta nuestra adaptable estructura individual frente a los mecanismos sociales. Desde esta perspectiva podemos vislumbrar los problemas de base que tanto le inquietaban al pensador ginebrino y que han sido la motivación para la búsqueda de una solución que llevará a cabo en sus escritos posteriores. El propósito de este trabajo no es juzgar la solución propuesta por Rousseau, sino rescatar las preocupaciones desde las que partió con la intención de recuperarlas como herramientas para el análisis crítico de la relación sujeto-sociedad, si es que todavía es válido pensar esta división, en nuestro mundo contemporáneo.

Las consecuencias de pensar una frontera entre lo individual y lo social, la responsabilidad que cada uno tiene como crítico y partícipe de los hábitos sociales y los peligros y beneficios que conlleva la vida civilizada, entre otras, son cuestiones claves en el pensamiento de Rousseau y siguen siendo cuestiones plenamente vigentes en nuestro pensamiento. Por esto, se cree importante releer la obra de Rousseau teniendo en cuenta sus preocupaciones originarias para poder analizar uno de los caminos a los que lleva una postura que sostiene tan tajantemente la división individuo-sociedad. Pareciera que, desde esta perspectiva, la corrupción de lo individual es insalvable. Rousseau hará un esfuerzo

⁸ Rousseau, J. J., op. cit., *Prefacio de Narcisse*, p. 39.

para contrarrestarla en su *Contrato social* pero sus posteriores escritos y la vida que llevó durante sus últimos años apartado de su sociedad, nos dan señales sobre lo radicalidad de esta relación de opuestos entre individuo y sociedad o naturaleza y civilización.

Finalmente, el análisis que se realizó en este trabajo permitió dar cuenta del registro vivido por Rousseau respecto de la relación individuo-sociedad. De este modo, se presenta así una perspectiva que podría transformarse en una herramienta importante para aquellas investigaciones que pretendan indagar sobre esta compleja relación.

Bibliografía

- Hampsher-Monk, Iain (1996), *Historia del Pensamiento Político Moderno*, Barcelona: Ariel.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003), *El Contrato Social*, Buenos Aires: Losada.
- Rousseau, Jean-Jacques (1966), *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires: Aguilar.
- Rousseau, Jean-Jacques (1923), *Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Calpe.
- Rousseau, Jean-Jacques (1923), *Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Calpe.
- Rousseau, Jean-Jacques (2006), *Prefacio de Narcisse*, [en línea], Buenos Aires: Brumario del infinito, Ramona 66. Revista de artes visuales (Nº 66), Formato pdf, Disponible en Internet: <http://www.ramona.org.ar/files/r66.pdf>, ISSN 1666-1826 RNPI.

Nicolás Vila (FFyL- UBA):
Propiedad y normatividad en la doctrina kantiana del derecho

En el parágrafo 42 de la *Doctrina del derecho* Kant afirma que “del derecho privado en el estado de naturaleza surge el postulado del derecho público” (Ak, VI 307), según el cual cada individuo debe, en una situación de coexistencia inevitable con otros, pasar con todos los demás a un estado jurídico en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo exterior. Si bien Kant sostiene que el fundamento de este postulado puede extraerse analíticamente del concepto mismo de derecho, su argumentación se articula a partir del tratamiento de los conceptos de posesión jurídica y adquisición exterior pertenecientes a la esfera del derecho privado. En lo que sigue me propongo reconstruir someramente algunos aspectos de la relación entre el derecho privado y el derecho público tomando como hilo conductor la deducción del concepto de posesión jurídica de un objeto exterior. Según mi lectura del texto kantiano, la justificación de la validez objetiva de dicho concepto pone de manifiesto la necesidad del derecho público como condición de posibilidad de la posesión legítima y perentoria de objetos externos.

I

En la introducción a la *Rechtslehre* Kant define el derecho como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad” (Ak VI, 230). Esto significa que las leyes jurídicas solo se refieren al uso externo de la libertad, respecto de lo cual restringen el arbitrio de modo tal que las acciones que cada uno pueda proponerse como fines resulten compatibles con la libertad propia de los demás. De esto se sigue que cualquier obstáculo que se oponga a una acción o estado conforme al derecho constituye una coerción ilegítima del arbitrio. Semejante acto restrictivo, al no poder coexistir con la libertad de otros según una ley universal, sería contrario al derecho y pasible de ser limitado por medio de coacción pública. Sin embargo, mientras que una coerción ilegítima de la libertad configura una lesión inmediata del derecho innato, el reconocimiento de una lesión mediata a partir del uso no permitido de un objeto exterior requiere justificar la posibilidad de tener algo exterior como propio.

El desarrollo de la argumentación presentada por Kant en los párrafos iniciales de la sección dedicada al derecho privado comienza con una exposición y definición del concepto de lo mío y lo tuyo exterior cuyo propósito es mostrar la no contradictoriedad del concepto mismo de una posesión sin tenencia. Para Kant, el derecho de propiedad no se ejerce sobre las cosas mismas, sino que está vinculado con el uso privado que podemos hacer de ellas. No obstante, la condición subjetiva de la posibilidad del uso de un objeto externo es la posesión. En el párrafo 5 Kant define el concepto de lo mío y lo tuyo exterior como “aquello fuera de mí cuyo uso no puede estorbármese sin lesionarme, *aun cuando yo no esté en posesión de ello* (no sea tenedor del objeto)” (Ak VI, 249). Por lo tanto, si el concepto de posesión de un objeto externo no ha de ser contradictorio, debe poder pensarse un modo de tener algo exterior que sea independiente de las condiciones espacio-temporales de la posesión, es decir, que no consista en la mera tenencia física o posesión fenoménica de un objeto. De ello concluye Kant que, si queremos justificar la propiedad de objetos externos, debemos presuponer la posibilidad de una posesión inteligible o *nouménica* (no empírica) como condición necesaria para que pueda afirmarse con sentido que quien actúa sobre lo mío exterior sin mi consentimiento me lesiona. De este modo, la cuestión de cómo son posibles un mío y tuyo exteriores se resuelve, según Kant, en lo siguiente: ¿cómo es posible una posesión meramente jurídica?

La deducción del concepto puro de una posesión no empírica puede ser concebida entonces como la tarea de la razón práctica de justificar la posibilidad de una proposición jurídica sintética a priori. En efecto, podemos decir que la proposición jurídica a priori referida a una posesión empírica es analítica, porque sería contradictorio afirmar que poseo un objeto que tengo físicamente en mi poder y no reconocer a la vez que me lesiona quien lo usa sin mi permiso. Tal acción constituye un daño contra mi libertad interna y su máxima es, por consiguiente, inmediatamente contraria al principio del derecho. En cambio, la proposición que enuncia la posesión de un objeto externo sobre el cual no se ejerce ninguna tenencia física es sintética, puesto que la posesión prescinde aquí de las condiciones espacio-temporales de la experiencia. Contrariamente al proceder de la razón en su uso teórico, que exigiría justificar una proposición sintética a priori mediante la apelación a una intuición pura correspondiente, en el uso práctico-jurídico de la razón “todas las condiciones de la intuición que fundamentan la posesión empírica tienen que omitirse para poder extender el concepto de posesión más allá de la posesión empírica y

poder decir: puede contarse como jurídicamente mío cualquier objeto exterior del arbitrio” (Ak VI, 252).

La justificación de la validez del concepto puro de posesión jurídica y de su aplicación a objetos concretos de la experiencia, se basa en el postulado jurídico de la razón práctica, según el cual “es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser *en sí* un objeto sin dueño (*res nullius*)” (Ak VI, 246). En efecto, por tratarse de un concepto racional para el cual ninguna intuición correspondiente puede ser dada, no es posible ofrecer una prueba directa de la validez de una posesión sin tenencia, sino solo derivar su posibilidad de manera inmediata de la aceptación del mencionado postulado práctico. Esto permite justificar racionalmente la pretensión de la voluntad de considerar como propio cualquier objeto exterior del arbitrio en la medida en que establecer una prohibición absoluta de usar un objeto externo conduciría a la voluntad libre a una contradicción consigo misma. Por lo tanto “es una presuposición *a priori* de la razón práctica considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como mí y tuyo objetivamente posibles” (Ak VI, 246).

II

Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias normativas de la deducción del concepto de posesión jurídica? En el párrafo 2 de la *Doctrina del derecho*, Kant afirma que el postulado jurídico de la razón práctica puede ser entendido como una ley permisiva (*lex permissiva*) que “nos confiere la competencia, que no podríamos extraer de los meros conceptos del derecho en general, de imponer a todos los demás una obligación de abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nos hemos posesionado de ellos con antelación.” (Ak VI, 247). Sin embargo, esta caracterización de la ley permisiva podría resultar *prima facie* problemática.

En efecto, si lo que se quiere decir es que ella autoriza a todo aquel que se declare poseedor de un objeto exterior de su arbitrio a imponer unilateralmente a otros una obligación jurídica, entonces esta atribución no parece compatible con el carácter externo que Kant adscribe a la legislación jurídica. La mera posibilidad de tener algo exterior, justificada por el postulado jurídico de la razón práctica, no confiere a ningún individuo el

derecho de hacer un uso privado de la coacción para dirimir conflictos sobre lo mío y lo tuyo exterior. A mi modo de ver, lo que Kant sostiene al calificar al postulado jurídico como una ley permisiva es simplemente que la determinación de lo mío y lo tuyo exterior conlleva necesariamente la pretensión subjetiva de que cualquier otro se abstenga de su uso. Todo acto de apropiación es, en su concepto, un modo de excluir a los demás del uso de aquello que declaramos nuestro. Pero esto no puede autorizar a ningún individuo particular a imponer unilateralmente a otros una obligación sobre ninguna propiedad concreta.

El paso siguiente de la justificación kantiana de la propiedad muestra con claridad cuál es el alcance normativo del concepto de posesión jurídica. Cuando alguien declara que quiere que un objeto exterior de su arbitrio sea suyo, pretende que todos los demás se abstengan de usar el objeto en cuestión. Pero en esta pretensión radica a la vez el reconocimiento por parte del agente de estar él mismo comprometido recíprocamente con cualquier otro a una abstención pareja en lo que respecta a lo suyo exterior. Por lo tanto, “no estoy obligado a respetar lo suyo exterior de otro, si no me garantiza también cualquier otro por su parte que se comportará respecto a lo mío según el mismo principio; tal garantía no reclama un acto jurídico especial, sino que está contenida ya en el concepto de una obligación jurídica exterior, en virtud de la universalidad y, por consiguiente, también de la reciprocidad de la obligación a partir de una regla universal.” (Ak VI, 256). En la esfera del derecho privado hay reciprocidad formal de las obligaciones pero no hay justicia distributiva que pueda determinar en cada caso lo que es de derecho. Por ello afirma Kant que “mientras pretenden estar y permanecer en este estado exterior sin ley, los hombres no son injustos en modo alguno unos con otros si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro” (Ak VI, 307).

Hasta aquí la argumentación desplegada por Kant se ha limitado a justificar la posibilidad de tener algo exterior como propio mediante la deducción del concepto de posesión jurídica y extraer analíticamente de su significado la idea de una reciprocidad de la obligación de abstenerse de usar lo suyo exterior de cada uno. Sin embargo, la determinación efectiva de la posesión de objetos externos requiere un paso adicional que resulta decisivo para la comprensión de la articulación entre el derecho privado y el derecho público. En efecto, la mera voluntad unilateral de poseer un objeto exterior no es suficiente para imponer a otros una obligación restrictiva del arbitrio acompañada de

coacción porque esto perjudicaría la libertad exterior según leyes universales. Por consiguiente, la determinación legítima de lo mío y lo tuyo exterior no puede ser el resultado de un acto de la voluntad individual, sino la consecuencia del reconocimiento otorgado por una voluntad universal. Sin la conformación de una voluntad general que pueda reconocerle distributivamente a cada uno lo suyo no es posible determinar legítimamente la propiedad de objetos externos ni fundamentar obligaciones acompañadas de coacción pública. En efecto, “solo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal (común) y poderosa puede ofrecer a cada uno aquella seguridad” (Ak VI, 256).

Una vez expuesta la deducción del concepto puro de posesión inteligible y justificada su aplicación a objetos concretos de la experiencia, Kant se ocupa del modo de adquirir algo exterior (§§ 10-17). El concepto que en este caso reclamará una justificación racional a priori es el de adquisición originaria de un objeto exterior. En el párrafo 10 Kant explica que, si bien nada exterior es originariamente mío, si puedo, en cambio, adquirir originariamente una cosa exterior, es decir, hacer que devenga mía sin derivarla de lo suyo de algún otro. De acuerdo con esto, la tarea de la razón práctica es ahora la de establecer la posibilidad de la proposición sintética a priori según la cual “lo que someto a mi potestad según leyes de la libertad exterior y quiero que sea mío, es mío” (Ak VI, 264).

Según Kant, la adquisición originaria de un objeto exterior involucra necesariamente tres momentos que constituyen, a la vez, los pasos de la deducción de su validez. En primer lugar, la aprehensión o toma de posesión en el espacio y el tiempo de un objeto carente de dueño (pues, de lo contrario, tal acto no sería compatible con la libertad de otros según una ley universal). En segundo lugar, la declaración de que nos hemos posesionado de dicho objeto. Finalmente, la apropiación como resultado de la unificación de una voluntad universalmente legisladora. De este modo, la validez de la adquisición de una cosa exterior descansa sobre el tránsito desde las condiciones sensibles de la aprehensión a la posibilidad de una posesión meramente jurídica o inteligible. En efecto, el título empírico de la adquisición es la mera toma de posesión física fundada sobre la idea de una comunidad originaria del suelo, que nos autoriza al uso privado de lo que cae bajo el alcance de la voluntad, según el postulado jurídico-práctico. Pero la adquisición racional, necesaria para justificar la proposición que enlaza mi arbitrio particular con un

objeto exterior de la experiencia, procede de una posesión inteligible que solo se puede fundar en la idea de una voluntad general.

El tránsito conceptual desde el derecho privado en el estado de naturaleza a la esfera del derecho público puede comprenderse también a partir de la distinción entre dos tipos de posesión jurídica: la provisional y la perentoria. De acuerdo con esto, antes de ingresar a una constitución civil tiene que admitirse la posibilidad de un mío y tuyo exterior que otorgue a cada individuo la facultad de coaccionar a cualquier otro con quien se susciten controversias sobre lo suyo de cada uno a ingresar conjuntamente a un estado civil. Sin embargo, se trata solo de una posesión jurídica provisional, es decir, de una posesión que puede coincidir formalmente con la posibilidad de una voluntad común y que está a la espera de un reconocimiento legal efectivo. Esta posesión meramente provisional, que es la única posible en el estado de naturaleza, tiene entonces la “presunción jurídica” de transformarse en perentoria al unir el querer unilateral en que se funda con la voluntad de todos en el marco de una legislación pública. Por consiguiente, el concepto de una posesión jurídica perentoria tiene como condición necesaria de su validez normativa la constitución de un estado sometido a una legislación civil.

III

El concepto de voluntad general, introducido por Kant como último paso de la deducción del concepto de posesión jurídica, pone de manifiesto la insuficiencia del derecho privado para establecer normas intersubjetivamente válidas respecto de lo mío y lo tuyo exterior. La posibilidad de determinar jurídicamente la posesión legítima y perentoria de un objeto externo tiene que presuponer necesariamente la autorización para obligar a cualquier otro con quien se produzca un conflicto sobre lo mío y lo tuyo a entrar conjuntamente a una constitución civil, es decir, a un estado de justicia distributiva sometido a una legislación pública.

La constitución de semejante voluntad general es una condición necesaria para conferir validez normativa y eficacia social a los conceptos del derecho privado, pues “por medio de una voluntad unilateral no puede imponerse a otros una obligación, que de otro modo no tendrían por sí” (Ak VI, 264). De este modo recibe su justificación el deber jurídico, enunciado por el postulado del derecho público, de entrar en un estado regulado por leyes exteriormente promulgadas. De ahí que Kant afirme que “la constitución civil,

aunque su realidad sea subjetivamente contingente, es, no obstante, necesaria objetivamente, es decir como deber” (Ak VI, 264).

Vera Waksman (UBA-UNLP):

Rousseau en primera persona: el filósofo o el hombre recobrado

1. Solo sé que no sé nada

Sócrates aparece como una figura dentro de la trama argumentativa de Rousseau que remite cada vez al rol del filósofo o al lugar de la filosofía. El filósofo griego se presenta en el texto de Rousseau de diversas maneras: citado como personaje de diálogos platónicos, evocado como personaje histórico en comparación con otros personajes históricos, particularmente, Catón y Jesús, o simplemente aludido. Así, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Sócrates es un personaje central para un Rousseau preocupado por no confundir la auténtica filosofía con la de los *philosophes*. Luego, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Sócrates aparece oculto tras el precepto del templo de Delfos y la decisión de Rousseau de tratar filosóficamente la cuestión del origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres. En el *Emilio*, en cambio, Sócrates vuelve a aparecer en boca del Vicario Saboyano en un interesante contrapunto con Jesús. *Emilio* es visto por algunos como el punto de ruptura de Rousseau con Sócrates, la toma de distancia total y la opción declarada por Jesús. No es esa la perspectiva que se adoptará aquí. Se puede pensar, en cambio, que la presencia de Sócrates permanece como una referencia vacilante del rol de la filosofía en la ciudad, un rol que se vuelve cada vez más problemático para Rousseau, quien se inclina hacia el final de su vida a identificar como única posibilidad para el filósofo la ensoñación solitaria del que pasea por los márgenes de la sociedad.

En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* se pueden observar una serie de tópicos que acercan a Rousseau a la figura de Sócrates. Mencionémoslos simplemente, tan solo para evocar ciertas continuidades temáticas: Rousseau hace un caluroso elogio de la ignorancia vinculado con la denuncia de la difusión del conocimiento como elemento disolutorio del todo social, enarbola la defensa de la *verdadera filosofía* contra la filosofía que luego denominará *charlatana* o *parlanchina*, propia de aquellos a quienes considera los «felices del siglo». La tesis que sostiene en este texto, que las ciencias y las artes no solo no contribuyen a mejorar las costumbres, sino que las corrompen, pone a Rousseau en franca oposición a las opiniones comunes de su siglo, y cuestiona una de las convicciones más serias que sostienen el proyecto de la *Enciclopedia*, con el que él mismo ha colaborado. No es posible aquí entrar en el detalle del texto para mostrar cómo construye Rousseau su identificación con Sócrates, digamos que en el primer *Discurso*, por medio de referencias implícitas al *Fedro* y al *Protágoras*, y explícitas a la *Apología de Sócrates*, el autor hace del

filósofo ateniense una voz tutelar de la filosofía, muy emparentada con el aspecto positivo, es decir, previsor de la figura de Prometeo, que se ocupa de esclarecer a los hombres.

Del elogio de la ignorancia que Rousseau pone en boca de Sócrates surgen dos consecuencias. La primera, en cuanto al propio Jean-Jacques, quien se presenta en el comienzo del *Discurso* como «un hombre honesto que no sabe nada y que no por eso se estima menos».¹ Sócrates es el maestro que no hace escuela y la única institución que lo contiene es la *polis*, y las leyes con las que dialoga en *Critón*. Sócrates, que no escribe, podría firmar como el «ciudadano de Atenas», mientras que Rousseau difícilmente podría verse como hijo de las leyes y mantener con ellas una conversación análoga a la del Sócrates condenado. Si para éste escapar era imposible y la vida en el exilio peor que la muerte, Rousseau, que se identifica como el «ciudadano de Ginebra», vive fuera de su patria y ha renegado de su religión.² Exiliado y extranjero, la posición excéntrica, lateral, que asume Rousseau, parece privarlo de todo diálogo con las leyes que lo han criado. Pero no es solo su condición de ginebrino en exilio la que lo ubica en ese lugar, sino una condición más radical, una extranjería previa, como la que se plantea al comienzo del *Emilio*: «La institución pública ya no existe y ya no puede existir, porque allí donde ya no hay patria, ya no puede haber ciudadanos. Estos dos términos patria y ciudadanos deben ser borrados de las lenguas modernas».³

Tras la identificación con Sócrates, se abre una primera e inevitable distancia: Sócrates, mártir de la verdad, acepta su condena porque las leyes lo constituyen, negarlas o desobedecerlas equivale a dejar de ser quien es. El filósofo se debe a la verdad y acepta su suerte.⁴ En «las lenguas modernas» ya no puede haber patria ni ciudadanos; el individuo moderno ya no forma parte de un todo sino que cree bastarse a sí mismo. La mirada que proyecta Rousseau sobre Sócrates le devuelve esa pertenencia ideal, de la que los modernos parecen incapaces.⁵

¹ *Discours sur les sciences et les arts, Œuvres Complètes*, Gallimard, Coll. La Pléiade, t. III, p. 5. [en adelante, las referencias a esta edición se mencionan como *OC* seguido del tomo en números romanos]

² A los 16 años, en 1728, Rousseau se convierte al catolicismo y solo vuelve al calvinismo en 1754.

³ *Emile, OC IV*, p. 250.

⁴ Con malicia, escribía Voltaire en *Le docteur Pansophe*, un texto de 1766 en el que explicaba el altercado entre Rousseau y Hume: «el filósofo Sócrates bebió la cicuta en silencio; no hizo libros contra el Areópago ni siquiera contra el sacerdote Anito, su declarado enemigo; su boca virtuosa no se mancilló con imprecaciones; murió con toda la gloria y paciencia; pero usted no es un Sócrates ni un filósofo», en Trousson, R., *Jean-Jacques Rousseau. Mémoire de la critique*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2001, p. 356.

⁵ En ese sentido, Rousseau compara a los griegos que coronaban a los vencedores en los juegos y que al rodearlos de emulación y gloria, llevaron su coraje y sus virtudes a es grado de energía del cual hoy nada nos da una idea, y que a los modernos no corresponde siquiera creer. «Si tienen leyes, es únicamente para

2. Una vida sin examen no merece ser vivida

El *Discurso sobre la desigualdad* postula que el conocimiento más importante y más útil es el del hombre, tras lo cual afirma que la inscripción del templo de Delfos «contenía un precepto más difícil que todos los libros de los moralistas». Así es como el imperativo «conócete a ti mismo» ha guiado a Rousseau en sus trabajos autobiográficos. Un conocimiento de sí mismo que no pretende ser solamente introspección, sino conocimiento del hombre y camino a la transformación en un hombre nuevo.

El comienzo de las *Confesiones* resulta en este sentido elocuente: «He aquí el único retrato de hombre, pintado exactamente de acuerdo con la naturaleza y en toda su verdad que existe y que probablemente existirá jamás».⁶ Resuenan en esta frase los ecos de aquel estado de naturaleza que tampoco «existe, que quizás no existió nunca, que probablemente no existirá jamás».⁷ Rousseau filósofo solo puede reconstruir conjeturalmente aquel estado, pero en cambio, sí puede entrar en sí mismo y abstraer del autoconocimiento la pauta de la universalidad. Las *Confesiones* responden por un lado a la necesidad del examen de la propia vida y ofrecen, gracias a esta misma tarea, la respuesta a aquella espinosa pregunta filosófica. El hombre soy yo, parece decir Rousseau, que exhorta a sus lectores, «en nombre de toda la especie humana a no aniquilar una obra única y útil» para el conocimiento de los hombres y a no privar al propio Jean-Jacques del «único monumento seguro de mi carácter que no haya sido desfigurado por mis enemigos».⁸ Rousseau asegura que su empresa no tiene precedentes ni tendrá imitadores y de este modo se adueña del pasado y del futuro: el retrato que pintará su autobiografía a lo largo de doce libros no será el de un individuo particular sino el del hombre en general. Un hombre que se dirige a sus contemporáneos y que toma como testigo solo a Dios, «... he develado mi interior tal como tú mismo lo has visto. Ser eterno, reúne en torno a mí a la inmensa multitud de mis semejantes»:⁹ el individuo capaz de ver lo mismo que ve Dios, hace en su propia persona «*las experiencias necesarias para llegar a conocer al hombre natural*»¹⁰ que el *Discurso sobre la desigualdad* consideraba imposibles. La conciencia del individuo moderno será, por fin, la piedra de toque de la inscripción griega. La vieja

enseñarles a obedecer a sus amos, para no robar de los bolsillos ajenos y para dar dinero a los maleantes públicos ...», cf. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, p. 958.

⁶ *Confessions*, OC I, p. 3.

⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III, p. 123.

⁸ *Confessions*, OC I, p. 3.

⁹ *Confessions*, OC I, p. 5.

¹⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III, p. 124, subrayado de Rousseau.

estatua del dios que podía figurar la naturaleza humana es el monumento a la memoria de un hombre.

Pero quedémonos un momento más junto a Sócrates. Como su maestro, Rousseau asume, él también, que tiene una *misión*. *Vitam impendere vero*, «consagrar la vida a la verdad», es el lema de Rousseau que encabeza las *Cartas de la montaña*, se afirma en la *Carta a D'Alembert*¹¹ y acompaña de diversas maneras el rol que se atribuye Rousseau como «defensor» de la verdad.¹² Conócete a ti mismo se declina en términos socráticos como «una vida sin examen no merece ser vivida»,¹³ y en términos rousseauianos como «consagrar la vida a la verdad». Tal vez sea el mismo espíritu filosófico el que anima a uno y a otro, sin embargo, el examen de la propia vida hace de la misión de Sócrates una filosofía en acción, un modo de vida que no se plasma en teoría ni en escritos sino que se construye en la confrontación, o el diálogo, con otros. El lema de Rousseau no solo lo lleva a dejar un legado sino a querer apoderarse de su propia posteridad. El ideal de transparencia que atraviesa la obra pedagógica y política, se vuelve misión encarnada en la propia existencia cuando se trata de presentar la vida del filósofo identificado con el hombre de la naturaleza.

3. La apología de Rousseau

La identificación de Rousseau con Sócrates puede rastrearse también en sus últimos textos. Si las *Confesiones* remiten a San Agustín, es posible pensar que los *Diálogos*, según reza el subtítulo del escrito *Rousseau juez de Jean-Jacques*, remiten a la tradición socrático-platónica. Rousseau escribe este texto entre 1772 y 1776 y, convencido de que existe un complot en su contra, asume nuevamente su propia defensa, rol que considera «humillante» y «muy por encima de [él]».¹⁴ En el primer *Discurso* Rousseau comparaba su tiempo con el de Sócrates y decía que el siglo XVIII no hubiera envenenado al ateniense pero le habría dado de beber «la burla insultante y el desprecio, cien veces peor que la muerte».¹⁵ La predicción se confirma en la persona de Rousseau víctima de un complot, más o menos imaginario que motiva ante el cual ostenta en los *Diálogos* una

¹¹ «*Vitam impendere vero*. Ese es el lema que elegí y del que me siento digno», *Letra a D'Alembert*, OC V, p. 120.

¹² Cf. *Préface de Narcisse*, OC II, p. 959.

¹³ Platón, *Apología de Sócrates*, 38 a.

¹⁴ *Rousseau juez Jean-Jacques*, «Du sujet et de la forme de cet écrit», OC I, p. 664. En las *Cartas de la montaña* (1763-1764) se lamentaba ya Rousseau de algo parecido: «Reducido a la triste tarea de defenderme a mí mismo, tuve que limitarme a razonar, acalorarme habría significado envilecerme», *Lettres écrites de la montagne*, OC III, p. 685.

¹⁵ *Discours sur les sciences et les arts*, OC III, p. 15.

actitud de resignación frente a sus semejantes y sólo espera justicia de la providencia. El epígrafe de Ovidio que encabezaba el primer *Discurso*, «Me consideran bárbaro quienes no me comprenden», encabeza también este texto en el que Rousseau, aun cuando el contexto haya cambiado, se encuentra —o se ubica— en el mismo lugar. Si entonces era el Sócrates previsor como Prometeo que advertía a sus contemporáneos, ahora es el Sócrates obligado a defenderse a sí mismo, en un juicio inexistente en el que falta la acusación y en el que un Rousseau desdoblado de sí mismo oficia de apólogo de Jean-Jacques frente al personaje del Francés, representante de los acusadores. En *Rousseau juez de Jean-Jacques* la identificación misma parece construida desde la inversión de la figura de Sócrates. El examen de algunos elementos permite sugerir un camino a seguir en el examen de esta figura.

¿De qué se trata el «juicio»? Dos personajes, Rousseau y el Francés, hablan de un tercero ausente, Jean-Jacques, acusado por un personaje plural y difuso, aunque identificable, los «señores». Sabemos que Sócrates se defiende a sí mismo en la *Apología*, pero también sabemos quiénes son sus acusadores y cuáles son los cargos que pesan sobre él. Ahora bien, en los *Diálogos*, a medida que avanza la conversación, aparece la vaguedad de una acusación que sostiene como única prueba que Jean-Jacques es un «monstruo».¹⁶ Se plantea, entonces, la existencia de un complot más que de una acusación, no hay cargos claros y los argumentos son íntegramente *ad hominem*. La gestión de convertir ante «el público» a Rousseau en un monstruo se revela para Jean-Jacques como la estrategia más cruel. No solo porque se considera a sí mismo único en su especie,¹⁷ «el más sociable y el más afectuoso de los humanos»¹⁸ y sufre, en consecuencia, la proscripción de toda compañía y de toda amistad, sino porque la falta de acusación permite omitir el juicio e impide toda defensa: reina la opinión infundada y el prejuicio, que hacen las veces de condena sin tribunal. «¿Todas esas formas establecidas para constatar los delitos comunes son acaso necesarias ante un monstruo cuya vida no es más que un tejido de crímenes y es reconocido por toda la tierra como la vergüenza y el oprobio de la humanidad? ¿Aquel que

¹⁶ El Francés le responde a Rousseau: «Su objeción podría tener alguna fuerza si se tratara de un malvado de una categoría común. Pero considere siempre que se trata de un monstruo, el horror del género humano en el cual nadie en el mundo puede confiar de ninguna manera y que no es siquiera capaz del pacto que los rufianes hacen entre ellos», *Rousseau juez de Jean-Jacques*, OC I, p. 705.

¹⁷ Si en las *Confesiones* decía «No estoy hecho como ninguno de los que he visto; me atrevo a creer que no estoy hecho como ninguno de los que existen. Si no soy mejor, al menos soy diferente. Si la naturaleza ha hecho bien o mal en romper el molde en el que me arrojó, es algo de lo que no se puede juzgar sino después de haberme leído», *Confessions*, OC I, p. 5. La idea de ser único tiende a confundirse en este texto con la de la soledad a la que la situación reduce a Rousseau.

¹⁸ *Rêveries du promeneur solitaire*, OC I, p. 995.

*no tiene nada humano merece acaso que se lo trate como hombre?».*¹⁹ Rousseau autor degradado de su condición de hombre no merece ya ser tratado ni como hombre ni como ciudadano.

Las diferencias con el ateniense surgen inmediatamente: mientras Sócrates asume su defensa en un juicio público, Rousseau debe dividirse en dos personas para asumir no solo su defensa sino también su acusación. Hacerlo aparecer como un monstruo y ahorrarse la exposición de los cargos es la estrategia de la «liga cuyo objeto es la difamación de J.-J.»²⁰: «aun cuando no hubiera cometido ningún crimen, no por ello sería menos capaz de [cometerlos] todos»,²¹ no hay hechos, tan solo un «carácter espantoso». Uno es condenado y el otro difamado, Sócrates muere rodeado de amigos y discípulos mientras que Rousseau se encuentra completamente solo. No es misantropía dirá Rousseau es más bien una soledad forzosa, o incluso, el único modo de ser libre, o independiente. Aislado de los demás, abandonado por sus contemporáneos, Rousseau se ocupa de sí mismo como único objeto de estudio, porque el hombre natural que él encarna no es el salvaje aislado y autosuficiente. Hay que volver a plantear la pregunta por el hombre, ¿qué ocurre con aquel cuya «alma expansiva»²² choca una y otra vez contra las barreras del amor propio? ¿qué es ser un individuo solo? «separado de ellos y de todo ¿qué soy yo mismo? Eso es lo que me queda por buscar».²³ Es necesario, además, recuperar la propia esencia, porque al igual que la estatua del dios Glauco, Jean-Jacques ha sido desfigurado por «los traidores que [le] han quitado todo consuelo».²⁴

Finalmente, tras la condena de Sócrates, el castigo del filósofo provee un último elemento común: el veneno. A diferencia de Sócrates envenenado por la cicuta, Rousseau deviene aquí el envenenador. «Los Señores se ocupan desde hace mucho tiempo de examinar [esos escritos] con cuidado para extraer el veneno»:²⁵ se hace uso de términos tales como «serpiente», «ponzoña», se le atribuye la intención de «envenenar al género

¹⁹ *Ibid.*, subrayado mío.

²⁰ *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 764.

²¹ *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 740.

²² *Confessions*, OC I, p. 426.

²³ *Rêveries du promeneur solitaire*, OC I, p. 995.

²⁴ *Confessions*, OC I, p. 596. A lo largo de los *Diálogos*, es recurrente la idea de ser *desfigurado* ante los ojos del público. La desfiguración resulta de la difamación y del oscurecimiento de la persona de Rousseau, y se asocia al carácter *monstruoso* que se le atribuye. En 1761, en medio de sus padecimientos, el autor le escribe a su amigo Moulto sobre su temor a que los jesuitas «desfiguren la profesión de fe». Un par de años más tarde, ya no son los textos sino su propia persona el objeto de la desfiguración. Todo el asunto del retrato que mandó a hacer Hume a su llegada a Inglaterra gira alrededor de esta desfiguración resultante del complot, cf. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, pp. 778-783.

²⁵ *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 693.

humano entero»,²⁶ e incluso al igual que el «basilisco» capaz de matar con la mirada, Jean-Jacques es capaz de envenenar con sus ojos. La identificación «en negativo» con Sócrates es tal que el monstruo Rousseau no toma el veneno sino que lo destila. Sócrates muere bebiendo la cicuta y rodeado de discípulos, acusado entre otros cargos de impiedad; Rousseau envenena a otros, está completamente solo y «rebelde a los nuevos oráculos se atreve a seguir creyendo en Dios». ²⁷ Sócrates es condenado por no respetar a los dioses de la ciudad, Rousseau defiende a Dios en el siglo del ateísmo y, de ese modo, termina siendo víctima de la «inquisición filosófica»,²⁸ que lo considera un impío por dar ese trato a la filosofía moderna, pues «quien no cree en la infalibilidad de los libros de moda, debe ver como son quemados los suyos por la mano del verdugo». ²⁹ Una última prueba de la presencia de Sócrates y de la identificación invertida que genera nuestro autor, se encuentra en una curiosa anécdota que surge, ya no del relato de sus desventuras, sino de la anotación al margen de una plancha de botánica de un manual consultado por Rousseau. En la ilustración que concierne a la cicuta, se encuentra la siguiente anotación: «Recuerdo haber comido en Dour una omelette en la que por error habían puesto cicuta en lugar de perifolio. Ya había comido la mitad de la omelette cuando me di cuenta. Mi mujer se detuvo, yo seguí comiendo y ninguno de los dos tuvo ninguna molestia. Pero aunque las vacas, los caballos, las ovejas y las cabras pasten esta planta, su gusto desagradable y cuproso basta para advertirnos que no está hecha para entrar en nuestros alimentos». ³⁰

La condena de Sócrates es el acta de nacimiento de la filosofía, en inevitable tensión con la polis. Rousseau encarna esa tensión en el *Contrato social* cuando propone, como filósofo que dice lo que hay que hacer pero no tiene capacidad de decisión, los principios del orden legítimo. Para Sócrates, a pesar de la corrupción de Atenas, la filosofía como práctica tenía sentido, valía la pena el intercambio con los sofistas y,

²⁶ Rousseau *juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 834.

²⁷ Rousseau *juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 925.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* Además de la evidente desconfianza hacia la filosofía ilustrada, es notoria en esta frase la ironía de Rousseau en el término *infalibilidad* por el que atribuye a sus colegas un dogmatismo análogo al de la Iglesia de Roma, que reclama para sí el don de la infalibilidad. En *Emilio*, el vicario saboyano critica este dogma como una petición de principio, cf. *E*, IV, p. 620. En las *Ébauches des Rêveries*, se refiere a la arrogancia de «esta generación», «que cuenta con una tan cruel suficiencia con la *infalibilidad* de sus luces en lo que a mí concierne», cf. I, p. 1167.

³⁰ Se trata del libro de Nicolas F. Regnault, *La botanique mise à la portée de tout le monde*, cuyas planchas ilustrativas Rousseau había anotado, para corregir errores o ampliar la información. Cf. Ducourthial, G., *La botanique selon Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Belin, 2009. cf. también el séptimo paseo de las *Ensoñaciones, Rêveries du promeneur solitaire*, OC I, p. 1073.

también, dar la vida por la verdad y por la misión asignada por el oráculo. La vida fuera de la polis no tiene sentido y los amigos del filósofo se convencen al final de la iniquidad que representaría una huida: Sócrates muere como ciudadano, en la obediencia a la ley. Rousseau vive en un mundo sin ley y la filosofía también participa de la exaltación del amor propio, ya no tiene ningún rol que cumplir, la única misión loable sería deshacer el daño provocado por los *philosophes*, con su curiosidad vana y su saber inútil. Al filósofo del amor de sí mismo, del «alma naturalmente expansiva para quien vivir era amar»³¹ no le queda más que volver sobre sí mismo.

4. El filósofo y el paseante solitario

Rousseau se ve a sí mismo como el hombre de la naturaleza. El comienzo de las *Confesiones* es el testimonio del hombre recobrado, las *Rêveries* muestran el final del camino del «más sociable y amable de los humanos» que se descubre por fin solo en la tierra. Ese es el filósofo ahora, el hombre de la naturaleza recobrada, la imagen de una humanidad que no encuentra su lugar entre los hombres, del alma expansiva incapaz de reducirse y concentrarse en sí misma.³² Sócrates, aun en su máxima inversión, ha quedado atrás: el filósofo no encuentra lugar en el espacio público y debe volver sobre sí mismo. En ese regreso sobre sí se funda la *misión* que el filósofo Rousseau asume en sus textos autobiográficos, sus últimos textos. Las *Confesiones* anunciaban el propósito de presentar un retrato del hombre de naturaleza, propósito que no debe subestimarse y que preside cualquier otra innovación que estos textos puedan aportar. La autobiografía no representa los restos del fracaso político, no es la expresión del yo exaltado o desolado, o la fundación de un nuevo yo, o la fundación de un nuevo género literario. O si es todo eso, lo es dentro de la coherencia de los principios que se defienden en todas las obras del autor, y entre ellas, las obras autobiográficas. El filósofo se viste de paseante solitario para llevar adelante una misión que lo toma a él mismo de modelo, pero que al abarcarlo, lo excede.

El hombre que presenta el filósofo, en su propia persona, es el hombre recobrado, el que vuelve a la naturaleza pero no como hombre natural sino como aquel que ha hecho un largo recorrido de desnaturalización. El hombre recobrado llega al final del camino, al final de la vida, después de viajar a través del hombre natural y del ciudadano. La soledad, forzada primero y, luego, querida y exigida es la condición del sabio que, al comprobar

³¹ *Confessions*, OCI, p. 426.

³² «... no puedo sin embargo concentrarme íntegramente en mí mismo, porque mi alma expansiva busca extender mis sentimientos y su existencia hacia otros seres», *Rêveries du promeneur solitaire*, OCI, p. 1066.

que las pasiones y los prejuicios a los que da lugar la vida en sociedad desvían a los hombres del «verdadero objetivo de nuestra vida», entiende que todo lo que puede hacer es «retirarse del gentío todo lo que pueda y mantenerse sin impaciencia en el lugar en el que el azar lo puso».³³ Rousseau va ganando progresivamente una cierta independencia del sus semejantes: las *Confesiones* narran los avatares del desarrollo de este individuo, pretenden «decirlo todo» y legar a la posteridad la auténtica imagen de Rousseau; los *Diálogos* se proponen enderezar la monstruosa figura que presentan sus adversarios; en cambio, al final del camino, las *Ensoñaciones*, que se anuncian como la continuación de las *Confesiones*, asumen la forma de la meditación o la contemplación. Ya nada queda por confesar, pero no porque se haya terminado de decir todo, sino porque ya no existen los interlocutores; confesarse suponía un resto de sociabilidad con el que el paseante solitario ya no cuenta.

El retrato del hombre es la prueba viviente de la posibilidad de otro hombre y de la existencia de acuerdo con la expansión del amor de sí mismo y el cuidado contra su devenir amor propio. La *naturaleza* del hombre recobrado es un artificio sofisticado, el monumento del amor de sí mismo como elemento constitutivo del «alma expansiva» de Jean-Jacques, que puede concentrarse en su sentimiento de existencia sin temer la concentración disolutoria del egoísmo vanidoso. El relato de sí mismo que hace Rousseau en sus escritos autobiográficos puede verse como el *experimento* y, en este sentido, el *testimonio* de los principios teóricos expuestos a lo largo de sus obras.³⁴ Por eso, la reconstrucción del hombre natural es, también, una oportunidad de terminar de definir algunos problemas. El hombre según la naturaleza no es el hombre natural, sino aquel que puede reconocer en sí mismo la fuerza de un amor de sí que la corrupción de la vida social no ha alterado. En ese sentido, puede hablarse de una recuperación espiralada del salvaje, porque el filósofo ha dado la vuelta y ha incorporado todo lo que el desarrollo de la razón puede aportar para su mejor evolución, por lo tanto, su retrato condensa la

³³ *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OCI, p. 669.

³⁴ «Hace vivir los hechos, situando en estos el único *nervus probandi* de toda prueba; muestra sin demostrar. Su inmenso talento de escritor le sirve mucho más que la argumentación filosófica rigurosa», escribe A. Philonenko en *JJR et la pensée du malheur*, t. 3 «L'apothéose du désespoir», Paris, Vrin, 1984, p. 272-3. De acuerdo con este «historiador de la filosofía sistemática», según él se define, Rousseau abandona en las *Confesiones* «la filosofía como ejercicio dialéctico de composición fuertemente estructurada y combinada arquitectónicamente», *ibid.* Entender que existe una unidad no sistemática de la obra es, para Philonenko, un ejercicio propio de la crítica literaria más que de la filosofía. Entiendo que la *filosofía* de Rousseau exige cruzar esas barreras.

esperanza de otro hombre nuevo, capaz de vivir de acuerdo al amor de sí mismo esclarecido por la razón.³⁵

³⁵ Rousseau parece ambiguo en este sentido y, ciertamente, la expresión de la desesperanza parece omnipresente. En la primera *Rêverie*, manifiesta su esperanza inicial por encontrar «una generación mejor» que lo apreciará tal como es. Una página después, la esperanza parece perdida, «todo ha terminado para mí en la tierra», cf. *Rêveries du promeneur solitaire*, OC I, pp. 998-999. Con todo, la idea de testimonio postrero que preside la empresa está inevitablemente alimentada por una esperanza.

Ezequiel Zerbudis (UBA-CONICET):
Descartes sobre la sustancia corpórea

1. Este trabajo pretende contribuir a elucidar la noción de sustancia corpórea en Descartes. En particular, querría hacerlo ofreciendo una interpretación pluralista de su concepción de las sustancias corpóreas, y más específicamente una según la cual los objetos ordinarios cuentan como sustancias.

2. No hay en la literatura relevante un acuerdo general sobre cómo entender la noción de sustancia corpórea en Descartes. Una medida del desacuerdo puede obtenerse mediante la consideración de las distintas respuestas que se han ofrecido respecto de la pregunta (que uno supondría relativamente sencilla) acerca de *cuántas* sustancias corpóreas hay. Los comentaristas parecen haber dado básicamente tres tipos de respuesta a esta pregunta:

(i) Nihilismo: no hay sustancias corpóreas individuales (no hay más que “materia” (*stuff*) corpórea: se trata de la interpretación de ‘sustancia’ como un término de masa; cf. Woolhouse 1993).

(ii) Monismo: hay sólo una sustancia corpórea (que hay que identificar con la totalidad del mundo extenso; cf. Cottingham 1986, Williams 1978).

(iii) Pluralismo: hay muchas sustancias corpóreas (de hecho, una cantidad indefinida). Cabe distinguir dos versiones de esta idea:

(a) sólo cantidades de materia, pero no objetos ordinarios, son sustancias (cf. Stuart, 1999).

(b) tanto las cantidades de materia como los objetos ordinarios son sustancias (este es el tipo de interpretación que se defenderá en lo que sigue).

3. En lo que respecta a la base evidencial para dilucidar la cuestión, pareciera que cualquier interpretación de Descartes sobre las sustancias corpóreas enfrenta el desafío de dar una lectura coherente de dos grupos de textos aparentemente incompatibles. Su

diferencia principal, en relación con la presente discusión, consiste en que uno de esos grupos da evidencia en favor de considerar a los objetos ordinarios como sustancias, mientras que el otro da evidencia en su contra.

[G1] Los siguientes textos parecen hablar a favor de considerar a los objetos ordinarios como sustancias:

[1.1] La [distinción] *real* se da propiamente sólo entre dos o más sustancias; y percibimos que éstas son en realidad distintas entre sí, sólo porque podemos concebir clara y distintamente a una sin la otra. (...) De tal modo que, por ejemplo, por el solo hecho de que ya tenemos la idea de una sustancia extensa o corpórea (...) si [tal sustancia] existiera, cada parte de ella definida por nosotros con el pensamiento sería realmente distinta de las demás partes de la misma sustancia (*Principia* 60; AT VIII, 28)

[1.2] En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que parece que he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como la que tengo de la sustancia, de la duración, del número y de otras cosas semejantes. Por ejemplo, pienso que la piedra es una sustancia, o bien una cosa que es capaz de existir por sí misma; y también pienso que yo soy una sustancia (*Tercera meditación*; AT VII, 44).

[1.3] [Varios otros textos en que prendas de vestir (AT III, 460), un pedazo de pan o de oro (AT IV, 372) o una mano humana, son descritas como sustancias].

[G2] Por otra parte, tenemos una serie de textos que, *prima facie*, hablan en contra de suponer que los objetos ordinarios son sustancias.

[2.1] En primer lugar, tenemos que saber que, absolutamente, todas las sustancias, o cosas que requieren ser creadas por Dios para existir, son por propia naturaleza incorruptibles, y no pueden jamás dejar de ser si no son reducidas a la

nada por el mismo Dios que les negara su concurso ordinario. Y, luego, tenemos que reconocer que el cuerpo, tomado en general, es una sustancia, por lo que tampoco perece. Pero el cuerpo humano, en tanto difiere de los demás cuerpos, no está formado y compuesto más que de una cierta configuración de miembros y de otros accidentes semejantes; mientras que el alma humana, por el contrario, no está compuesta por accidentes de este modo, sino que es una sustancia pura. (...) Y se sigue de esto que, mientras que el cuerpo puede muy fácilmente perecer, la mente es inmortal por su propia naturaleza (Sinopsis de las *Meditaciones*; AT VII, 14).

[2.2] En primer lugar, considero qué es el cuerpo de un hombre, y encuentro que esta palabra 'cuerpo' es muy equívoca; pues, cuando hablamos de un cuerpo en general, entendemos una parte determinada de la materia, y al mismo tiempo de la cantidad de la que el universo está compuesto, de modo que no se podría sacar (*ôter*) algo, por poco que sea, de esta cantidad, sin que pensemos sin más que el cuerpo es menor, y que no está más entero; ni cambiar (*changer*) ninguna partícula de esta materia de modo que no pensemos, después, que el cuerpo no es ya completamente el mismo, o *idem numero*. Pero cuando hablamos del cuerpo de un hombre, no entendemos una parte determinada de materia, ni que tenga una dimensión determinada, sino que solamente entendemos toda la materia que está toda junta unida con el alma de este hombre; de suerte que, aun cuando esta materia cambie, y su cantidad aumente o disminuya, creemos siempre que es el mismo cuerpo *idem numero*, mientras que permanece junto y sustancialmente unido a la misma alma (*a Mesland*, 9.2.45; AT IV, 166).

Vale la pena notar, en relación con estos textos y su papel a la hora de validar las distintas interpretaciones:

(a) que *todas* las interpretaciones mencionadas (con la excepción de (iii b), que defenderemos aquí) son incapaces de dar cuenta, de modo aceptable, de los textos mencionados en [1.2] y [1.3].

(b) que todas las interpretaciones no pluralistas (esto es, (i) y (ii)) son incapaces de dar cuenta, de modo aceptable, del grupo de textos [G1].

(c) que, nuevamente, todas las interpretaciones (con la excepción de (iii b)) están basadas *fundamentalmente* en (lecturas correspondientes de) [2.1]. De esto último parece seguirse que este texto no puede ser tomado como dando un fuerte respaldo a ninguna de estas interpretaciones *por sí mismo*, sino que para terminar favoreciendo a una u otra de estas posiciones debe ser suplementado con otras consideraciones que permitan fundamentar una interpretación.

De lo que venimos de decir puede inferirse ya que la evidencia en favor de la lectura pluralista (en particular, de la del tipo que queremos defender aquí) es bastante sólida, mientras que, por el contrario, la evidencia en favor de las demás interpretaciones dependen de cómo se resuelvan las disputas que rodean la lectura de [2.1].

4. Las diferentes interpretaciones que se han ofrecido de [2.1] dependen básicamente de cómo interpretar la cláusula "... que el cuerpo, tomado en general, es una sustancia" (o, mejor, el original latino correspondiente: *corpus quidem in genere sumptum esse substantiam*). En particular, las dos frases cuya interpretación es relevante fijar son las siguientes:

- (a) 'cuerpo, tomado en general' (en particular, el giro 'en general') y
- (b) 'una sustancia' (*substantiam*).

Los monistas toman (a) como significando el todo constituido por todo aquello que tiene una naturaleza corpórea, esto es, como refiriendo a la totalidad del mundo extenso. Los pluralistas, por su parte, lo toman como significando distintas cosas particulares a las que cabe describir mediante 'cuerpo' o 'corpóreo' (los nihilistas, por su parte, parece que pueden aceptar cualquiera de estas interpretaciones). Por otra parte, mientras que los monistas y los pluralistas como Stuart (en lo que sigue, 'pluralistas-b') toman (b) como significando *una* sustancia, entendiendo esta noción como implicando ciertos compromisos en lo que respecta a sus criterios de individuación, los nihilistas lo

toman como significando algo así como “materia sustancial” (*substantial stuff*), entendiendo así ‘sustancia’ como un término de masa. Por mi parte, respecto de este último punto considero que es más adecuada una interpretación según la cual (b) significa algo así como ‘algo sustancial’; es decir, se trataría de una interpretación según la cual ‘sustancia’, no obstante su carácter sustantivo desde un punto de vista gramatical, expresa una noción de tipo atributivo.

5. Las discrepancias que venimos de reseñar, a su vez, parecen depender de desacuerdos más básicos relativos a cuál es el contenido que corresponde atribuir a la noción de sustancia en Descartes – o, en todo caso, cuál es su contenido cuando es aplicada a cosas extensas. Usualmente se considera que hay dos aspectos distintos en la noción cartesiana de sustancia. Por un lado (i) se entiende a veces que lo definitorio de una sustancia es que es una entidad independiente, como por ejemplo se hace en el siguiente texto: ‘Por *sustancia* no podemos entender ninguna otra cosa más que algo que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir’ (*Principia* 51; AT VIII, 24). Pero, por otra parte (ii) se la entiende también a veces principalmente como un sujeto de propiedades o atributos, tal como ocurre en el siguiente texto tomado de las *Segundas respuestas*:

Sustancia. Este término se aplica a cada cosa en la que reside todo aquello que percibimos de modo inmediato, como en un sujeto, o a cada cosa en virtud de la cual existe todo aquello que percibimos. Por ‘todo aquello que percibimos’ nos referimos a cualquier propiedad, cualidad o atributo del que tenemos una idea real (AT VII, 161).

Como cabe esperar, también estos pasajes están sujetos a divergencias interpretativas. Las más importantes se refieren a cómo entender la independencia a la que se alude en (i) (esto es, si se trata de una independencia lógica, ontológica, causal, etc.) y a si el ‘sujeto’ mencionado en (ii) es el particular completo, con todas sus propiedades, o simplemente un sustrato, un particular desnudo (*bare particular*).

La primera de estas cuestiones disputadas es la más relevante en este contexto, ya que, hasta donde sé, la negación de estatus de sustancia a los objetos ordinarios (por parte de los monistas y los pluralistas-b) depende de entender 'independiente' en (i) de modo causal. Por otra parte, la divergencia entre sus posiciones (que da lugar a sus distintos modos de entender 'cuerpo, tomado en general') parece depender de si lo que se requiere es independencia causal *completa*, tal como hacen los monistas, o mera independencia causal *existencial*, tal como hacen los pluralistas.

Por mi parte, creo que una lectura causal de la independencia a la que se alude en la explicación de la noción de sustancia no está suficientemente fundamentada. En el texto relevante citado (y en otros paralelos) Descartes habla simplemente de si algo necesita o no de otra cosa para existir, sin que haya nada en esos pasajes que requiera que entendamos esa necesidad en términos causales. Querría sugerir aquí (no tengo suficiente espacio para dar una fundamentación acabada de esta afirmación) que, por el contrario, las nociones de dependencia e independencia en cuestión deben ser entendidas más bien en un sentido meramente ontológico, consistente en si se requiere o no de alguna cosa para existir (tales son, de hecho, las palabras que usa Descartes) – y en particular de modo tal que capturen el rol funcional que la noción de sustancia cumple en la doctrina cartesiana de las distinciones. Así, una sustancia es por una parte independiente (de modo simétrico) de toda otra sustancia, tal como esto aparece caracterizado en la distinción real, mientras que, por otra, también es independiente de los modos particulares que la caracterizan, en contraste con lo que ocurre con los modos mismos, que por el contrario sí *dependen* (en el sentido que queremos caracterizar) de las sustancias de las cuales son modificaciones (esta relación asimétrica de dependencia / independencia es aquella tematizada en la distinción modal). Si, más allá de la dependencia existencial de todas estas criaturas respecto de Dios, estas son las únicas relaciones de dependencia e independencia ontológica relevantes, se entiende que se caracterice a la sustancia como una entidad independiente, ya así se comporta en sus relaciones con todas las demás entidades.

Si lo que venimos de decir es correcto, se siguen dos conclusiones interesantes: (a) por una parte, que las dos nociones de sustancia usualmente adscriptas a Descartes no están tan lejanas una de otra como se suele pensar: en efecto, la noción de sustancia como sujeto de propiedades no sería más que un aspecto de la noción de sustancia como entidad ontológicamente independiente; (b) por otra parte, se seguiría que la sustancia es

meramente el sustrato, una tesis para la que también hay buena fundamentación en algunos pasajes en los que se sostiene que una sustancia no puede conocerse por sí, sino sólo mediante sus atributos (sobre lo que no puedo decir más aquí).

6. Finalmente, querría argumentar que el contenido de la noción de sustancia se agota en las características funcionales que venimos de mencionar y, en particular, que mediante 'sustancia' se expresa una noción que no implica ningún tipo de compromiso respecto de las condiciones de persistencia e individuación que deberían tener las entidades así caracterizadas. La noción de sustancia sería entonces, como dije antes, una noción atributiva (que, si bien no implica por sí misma condiciones de individuación, podría, sin embargo, asociarse a otras nociones que sí lo hagan).

Podría objetarse que la suposición de que 'sustancia' expresa de este modo una noción atributiva es infundada, al menos porque va en contra del hecho obvio de que tal expresión es un sustantivo desde un punto de vista gramatical. Sin embargo, vale la pena notar en este sentido que al menos en otro caso Descartes usa sustantivos gramaticales para expresar nociones esencialmente atributivas: así, 'accidentes', tal como aparece en [2.1], parece significar realmente algo así como 'cosas accidentales', ya que es aplicada allí a 'miembros', que parece razonable suponer que son sustancias, no propiedades (aunque, por cierto, también se la utiliza para caracterizar propiedades); esto puede confirmarse a partir de un texto de una carta a *Regius* (dic. de 1641), en el que una prenda de vestir es descrita como un accidente en relación con un hombre que la viste, aun cuando la prenda es caracterizada en ese mismo contexto como una sustancia.

En todo caso, el mejor modo de justificar esta concepción de la sustancia consiste en que parece poder dar cuenta de los diversos textos relevantes. En primer lugar, puede explicar adecuadamente un texto como [1.1], donde se dice que una sustancia (corpórea) puede ser dividida de modo indefinido dando origen así a una pluralidad de sustancias. Y también pueden explicarse sobre esta base textos tales como [1.2] y los mencionados en [1.3], en los que algunos objetos ordinarios particulares son caracterizados como sustancias: lo que esto significaría es que esos objetos son cosas sustanciales, es decir, cosas que cumplen los roles ontológicos descriptos más arriba (y, si esas cosas tienen sus condiciones de individuación peculiares, las tienen con independencia de su ser sustanciales).

Resta ver de qué modo esta interpretación podría dar cuenta de los textos en [G2]. La propuesta implica entender ‘cuerpo, tomado en general’ en [2.1] como denotando cualquier cosa que pudiera de modo general ser descripto como ‘cuerpo’, es decir, como algo corpóreo: en particular, la idea es que cualquier sección momentánea y arbitraria de extensión contaría como corpórea y, por lo tanto, como sustancial (y lo mismo ocurriría con cualquier compuesto formado a partir de dichos estadios). Por otra parte, debe tomarse en serio la restricción “en tanto difiere de los demás cuerpos” cuando se dice que los cuerpos humanos pueden perecer: lo que esto significaría, en general, es que las distintas propiedades cuyos (posibles) cambios son relevantes a la hora de individuar objetos ordinarios pueden cambiar de tal modo que, en consecuencia, un objeto comienza o deja de existir. Pero esto es compatible con que el objeto sea sustancial, dado que en cada momento consiste de una sección de extensión que subyace a tales propiedades y sus cambios. Y de este sustrato se dice que es inmortal, en el sentido de sólo aniquilable por Dios.

Stuart (1999) usa [2.2] para restringir el alcance de “cuerpo, tomado en general” a “cantidades de materia” (en el sentido técnico definido por Cartwright (1970)). Aun cuando la letra del pasaje pueda sugerir esta interpretación, ésta no puede ser realmente correcta: el pasaje implica que “si alguna partícula de la materia fuera *cambiada*, inmediatamente pensaríamos que el cuerpo [i.e., la cantidad de materia] no es ya (...) numéricamente el mismo”; pero, como sea que interpretemos ‘cambiada’ aquí, ciertamente se trata de algo menos drástico que la aniquilación por parte de Dios, tal como lo requiere la interpretación de Stuart. En consecuencia, estas cantidades de materia no serían más impercederas (por medios naturales) que los objetos ordinarios. Pareciera entonces que, si bien es correcto decir que el cuerpo en general es idéntico a cantidades de materia, y que las cantidades de materia, *cuando son entendidas como continuantes*, tienen (o pueden tener) las condiciones de individuación mencionadas por Descartes en [2.2], la identificación entre cuerpos en general y cantidades de materia sólo es correcta cuando estas son entendidas, no como continuantes, sino como fueron descriptas más arriba.

Bibliografía

Cartwright, H. 1970 “Quantities”, *Journal of Philosophy*.

- Cottingham, J. 1986 *Descartes*, Oxford: Blackwell.
- Stuart, M. 1999 "Descartes's Extended Substances", en Gennaro y Huenemann (eds). *New Essays on the Rationalists*, Nueva York: OUP.
- Williams, B. 1978 *Descartes. The Project of Pure Inquiry*, Middlesex: Harvester.
- Woolhouse, R. 1993 *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in XVIIIth Century Metaphysics*, Londres: Routledge.

Natalia Zorrilla (UBA):
La educación de las pasiones en Sade y Rousseau

El objetivo de la comunicación es analizar el concepto de *indiferencia* (o *apatía*) en la obra de Sade, mostrando su pertenencia a la matriz teórica materialista y atea que se desarrolla en dicho corpus en la línea de la Ilustración radical (Israel, 2001). Se proponen al menos dos sentidos posibles de la indiferencia libertina: se la puede entender como apatía / *apatheia* (estoica) y también como imperturbabilidad del ánimo / *ataraxia* (epicúrea) - se recorrerán en la comunicación las diferencias y similitudes entre las escuelas. Nuestro estudio consiste justamente en dar sentido a la iniciación y al camino de aquel sujeto que elige el libertinaje como filosofía de vida, camino que culminaría justamente en la apatía o indiferencia. A través del mismo, pretendemos mostrar el valioso aporte de Sade respecto de las relaciones de poder. En este sentido, se trata de examinar, en la propuesta de la filosofía libertina de Sade, los mecanismos mediante los cuales el sujeto es acondicionado, dispositivos formativos que operarán tanto en el cristiano, como en el libertino y en el ciudadano. Para dicho fin, nos referiremos al proyecto pedagógico rousseauiano en el *Emilio* ya que ambas propuestas, con sus diferencias, exhiben cómo interviene la pedagogía en la formación del individuo (y en el despliegue de su libertad), escapando al ámbito institucional disciplinario y a las técnicas de normalización. Se trata del discurso que el siglo XVIII produce sobre sí mismo y sobre su proyección hacia un futuro ideal y hacia el pasado originario supuesto (esto es: la “naturaleza humana”).

La preocupación por la formación ciudadana es central en el siglo de las Luces. Un típico exponente de la atención que recibe la pedagogía en la Ilustración es el *Emilio* de Jean-Jacques Rousseau (1998). La propuesta educativa allí esbozada redundaba en un acompañamiento del desarrollo de las disposiciones naturales del hombre, el cual ha sido corrompido por la vida en sociedad. Ella consiste en la controlada intervención del educador a fines de coadyuvar al despliegue de la libertad del alumno, cuidándolo del error, del vicio, de los prejuicios. En este sentido, la intervención indirecta que apunta a la felicidad del aprendiz debe lograr que su imaginación sea, por sí misma, moderada ya que, desde pequeño, el nuevo hombre debe aprender a regular sus deseos con sus fuerzas. Esta

auto-regulación es necesaria, justamente, para que el aprendiz adquiriera el oficio de vivir habitando el reino de la Libertad, siendo dueño de sí mismo¹.

Durante las primeras etapas de la instrucción hasta la adolescencia, esta apunta fundamentalmente al desarrollo de la sensibilidad y el manejo del cuerpo por parte del niño, basándose en juegos y exploraciones, fomentando siempre su autonomía. Ya en la adolescencia, cuando las pasiones y la voz de la conciencia entran a escena, es tiempo para la educación moral. Según Rousseau, la instrucción moral resulta beneficiosa únicamente en aquella etapa de la vida del aprendiz en donde él ha madurado lo suficiente como para comenzar a discernir entre las pasiones naturales, dispuestas a su conservación (como el amor de sí) y otras pasiones nocivas alejadas de la naturaleza, justamente encendidas por el “fuego de la imaginación” (p. 84). Ya desde infante se lo entrena para que pueda revertir el efecto dañino de las pasiones excesivas no a través de sermones o discursos sino de forma práctica, a través del ejemplo y la experiencia, análogamente a la medicina: “*Estáis autorizado [se refiere al educador] para tratar a un niño irascible como a un enfermo; le imponéis una dieta, hacéis que se asuste de sus nacientes vicios, que se le hagan odiosos, y quizá tendréis que recurrir a la severidad para curarle*” (p. 52).

Rousseau parece acercarse, así, a Epicuro (*Men.*), quien destaca, cuando menos, dos causas que generan disturbios en el alma, las cuales deben ser combatidas para alcanzar la *ataraxia*, la imperturbabilidad del ánimo: ellas son las creencias supersticiosas y los deseos que no son naturales. Si bien los dioses existen, según Epicuro, no son como los imagina el vulgo. Las creencias impías del vulgo con respecto a los dioses parecen tener que ver con la visión antropomórfica de los mismos (su imagen estaría construida a semejanza del hombre) y con la creencia en que ellos pueden intervenir en el mundo. Por su parte, Rousseau sostiene con argumentos que, en su proyecto, la instrucción catequética religiosa es, cuando menos, prescindible; manteniendo una posición naturalista, su proyecto pedagógico se concentra en la felicidad y en la vida terrena y sensible (A pesar de que no niega a Dios como principio creador y de que admite cierta bondad y justicia divina). Ambos filósofos coinciden, no obstante, en que un concepto inadecuado de la

¹ Según Rousseau (1998: 42), “*El único que actúa según su propia voluntad es el que para realizarla no precisa del auxilio ajeno, de donde se deduce que el más apreciable de los bienes no es la autoridad, sino la libertad. El hombre verdaderamente libre solamente quiere lo que puede y hace lo que le conviene*”.

divinidad es pernicioso para el hombre; en el caso de Rousseau, él sostiene que los misterios de la fe del cristianismo con incomprensibles no sólo para los niños sino también para los adultos –quien intenta enseñar catecismo a los jóvenes es, según él, la viva imagen de la estupidez enfadosa (p. 175).

El sabio epicúreo es, además, aquel que conoce cuáles deseos contribuyen a la salud del cuerpo y a la tranquilidad del alma y por ende puede regularlos y cumplimentarlos eficientemente a través del cálculo. Este ideal auto-regulativo es el que propugna el educador de Rousseau a través de las distintas etapas de aprendizaje y enseñanza en el *Emilio*. Por lo mismo, la noción de felicidad del hombre natural rousseauiano coincide con el concepto de felicidad epicúrea: el placer como ausencia de malestar o dolor. Adicionalmente, la autosuficiencia del sabio epicúreo surge como un ejercicio de la prudencia y consiste en evitar los excesos y suplir las necesidades del cuerpo y el alma equilibradamente –lo que Rousseau podría denominar el ejercicio pleno de la libertad respecto del cuerpo y alma del individuo.

La pedagogía libertina que puede reconstruirse a partir de las obras de Sade también es un dispositivo formador del individuo (y ulteriormente del ciudadano). Esta tiene importantes puntos de coincidencia con la propuesta rousseauiana: ambas buscan acondicionar al sujeto para que ejerza plenamente su libertad, lo cual realizan a través de una “educación de las pasiones” que se despliega tanto en el cuerpo como en el alma y a través de un continuo fomentar la auto-regulación propia. Pero mientras que Rousseau elige “comenzar de cero” y plantear un proceso educativo desde el nacimiento del “incontaminado” Emilio y al margen de las instituciones sociales que puedan corromperlo, la pedagogía sadiana reconoce la educación moralizante y cristiana que han recibido los iniciados, es decir, los personajes que emprenden el camino hacia el libertinaje, y se erige como un dispositivo formativo que busca desmontar dicha educación hegemónica. Esta pedagogía hegemónica cristiana consiste justamente en una intervención psico-física que instala en el sujeto, a través del hábito y la costumbre, determinadas pasiones o inclinaciones que motivan las conductas buscadas. Sade logra penetrar la malla discursiva de presentación de la educación tradicional cristiana para descubrir en ella un genuino dispositivo de poder que se encubre en el vocabulario de la virtud y el deber. Así, por ejemplo, esta educación, cuyos efectos pretenden contrarrestar los libertinos, acondiciona al sujeto de manera tal que este, inmediatamente después de que comete un acto que

contraría el código moral enseñado, siente la pasión del remordimiento, la culpa, la necesidad de la confesión (cierta “expiación de los pecados”). Es justamente al reconocer este complejo sistema de afectación psico-física cuando Sade se propone utilizarlo secularmente. Después de todo, la teoría del interés le permite dar cuenta del mismo adecuadamente al exhibir su funcionamiento según la lógica de la recompensa y el castigo; en la educación cristiana, se busca que el bienestar, la tranquilidad del ánimo, se relacionen directamente con hacer el bien y, que, contrariamente, el malestar, la culpa, la pesadumbre se sigan causalmente a la acción inmoral².

La contra-propuesta sadiana toma el hábito como fuerza acondicionadora del individuo y principalmente de su sensibilidad. Según la libertina Durand, una de las parejas de Juliette, el libertinaje es “*un extravío de los sentidos que supone el quebramiento total de todos los frenos, el más soberano desprecio por todos los prejuicios, la completa destrucción de cualquier culto, el más profundo horror por cualquier tipo de moral; todo libertino que no haya alcanzado este grado de filosofía, que constantemente dé bandazos entre la impetuosidad de sus deseos y sus remordimientos, jamás podrá ser completamente feliz*” (Sade, 2009: 903-4). Para perfeccionarse en el libertinaje, los iniciados deben dimensionar el fenómeno del placer (y el dolor) como una electrificación del cuerpo. Se trata, entonces, de experimentar diversas formas de estimulación; la auto-regulación es aquí central en su función creativa, positiva (y no tanto en su función limitativa como sucedía en el caso rousseauiano) pues el libertino debe poder edificar los escenarios para el desenvolvimiento de su libertinaje, auto-induciéndose esa exploración y esa diversificación de la electrificación, superando cualquier prejuicio moral o límite que pretenda imponerse.

Esta superación no sería posible sin la apatía o indiferencia del libertino ante sus propias pasiones la cual se da a través de dos vías. Primeramente, en el despliegue de su libertad sexual y criminal, el libertino desarrolla una “dureza voluptuosa” que le permite

² Referimos a una cita de Mme. Clairwil, una de las instructoras libertinas de Juliette, la heroína de *Juliette o las prosperidades del vicio*: “La sensibilidad es el hogar de todos los vicios, como es el de todas las virtudes (...). Por ser demasiado sensibles nos entregamos a las virtudes; por serlo demasiado queremos las fechorías. Esta sensibilidad, puramente física, depende de la conformidad de nuestros órganos, de la delicadeza de nuestros sentidos, y más que nada, de la naturaleza del fluido nervioso, en el que yo sitúo generalmente todos los afectos del hombre. La educación y, después de ella, la costumbre, adiestran en tal o cual sentido la parte de sensibilidad recibida de manos de la naturaleza; y el egoísmo... lo que cuida nuestra vida, viene a continuación a ayudar a la educación y a la costumbre para que se decidan por tal o cual elección. Pero la educación nos engaña casi siempre, en cuanto ha acabado, y la inflamación causada sobre el fluido eléctrico en relación a los objetos exteriores, operación a cuyo efecto llamamos *pasiones*, impulsa a la costumbre al bien o al mal” (Sade, 2009: 220).

soportar electrificaciones intensas; así, mediante la experiencia acumulada y el trabajo sobre su sensibilidad, el alma del libertino adquiere la capacidad de transformarse infinitamente para experimentar las variaciones y los refinamientos pasionales que él mismo trama. En segundo lugar, el cálculo y la determinación racional, “a sangre fría”, de los actos criminales o inmorales a cometer le permite evadir eficazmente pasiones indeseadas como el remordimiento. En las palabras de Juliette: “*Si la acción cometida es de tal calibre que no os deja la menor esperanza de repararla, entonces la razón aniquila el remordimiento: ¿de qué serviría arrepentirse de un mal que jamás se reparará?*” (Sade, 2009: 513). Esta destrucción racional del remordimiento tiene su par complementario en el hábito. Según Mme. Delbène, no nos arrepentimos nunca de un crimen de libertinaje “*porque el libertinaje pronto se convierte en una costumbre*” (p. 20).

Toda la preparación del libertino apunta a que este se perpetúe en un estado de apatía, entendiendo la misma como cierta indiferencia que le permite al libertino oponerse a la espontaneidad de cualquier pasión (Blanchot, 1990). Inclusive ciertas esporádicas referencias de vocabulario estoico por parte de algunos de los personajes sadianos nos permiten conectar al libertino sadiano con el ideal de sabio estoico³ propuesto por Zenón de Citio y Crisipo, entre otros. El sabio estoico es aquel que está exento de pasiones, es inmovible. Sólo actúa de acuerdo a la razón. Se instala así la división entre lo racional y lo irracional, quedando las pasiones en este último grupo como enfermedades o perturbaciones que aquejan al alma. A diferencia del sabio epicúreo, que se propone gobernar y regular sus pasiones y deseos, el sabio estoico parece eliminarlas del todo. Sin embargo esta eliminación no parece constituir el fin de los proyectos pedagógicos de Rousseau o de Sade. El libertino no busca erradicar el sentimiento al maximizar la intervención del cálculo o razonamiento en la acción sino, más bien, refinarlo, variarlo, sofisticarlo⁴. Rousseau mismo afirma que “*Las pasiones son el instrumento principal de nuestra*

³ Klossowski (1970) ha sido uno de los intérpretes de Sade que retoma este vínculo con el estoicismo. Él propone que la apatía corresponde al desarrollo de lo que él denomina “ateísmo integral” y que ella se da a partir de la reiteración de actos de transgresión. Klossowski además hace una lectura “gnóstica-maniquea” de la metafísica sadiana (expresada en el sistema del Papa en *Juliette*) basada en la idea de que, para Sade, toda criatura (impulsada a la existencia por la Naturaleza monstruosa) supone una caída, una escisión respecto de la pureza original o, en el vocabulario de los intérpretes de Sade, caos primordial o Naturaleza Primera (Deleuze, 1969). Muestra también cómo los libertinos sadianos parecen “soñadores despiertos” (al igual que Sade) y cómo se registrarían por una suerte de inversión de la *delectatio morosa*.

⁴ Si se piensa desde una disyuntiva dilemática, o bien un libertino cometería actos criminales motivado por sus pasiones o bien los cometería “a sangre fría” por elección racional. La indiferencia que encontramos en

conservación: es, pues, una tarea vana y ridícula querer destruirlas, sería censurar a la naturaleza, reformar la obra de Dios" (1998: 141).

La doctrina estoica presenta, en efecto, problemas pues, entre otras cosas, no admite nada intermedio entre la virtud y el vicio (en contra, según relata Diógenes Laercio, de los peripatéticos que sí admitían un progreso en lo moral) [DL, X, 127]. Por lo tanto, para brindar una adecuada caracterización filosófica de la transformación del "hombre nuevo" rousseauiano o del libertino consumado sadiano, debemos inclinarnos más bien hacia la matriz epicúrea ya que esta nos permite pensar la naturaleza dinámica del fenómeno y el camino mediante el cual se adquiere la "sabiduría".

Conclusión

Nuestro estudio ha buscado destacar la operatividad del poder a través de la pedagogía de las Luces entendida como un dispositivo formador de "hombres nuevos". Se trata quizá, en el caso de la filosofía libertina, de desnudar esta funcionalidad del poder para pensar y proyectar la República Francesa sin ingenuidad. De la misma manera, la pedagogía en el *Emilio* tiene la función de preparar al alumno para la vida y, por sobre todo, para la ciudadanía. La sociabilidad inescapable de la Europa cosmopolita se impone en el discurso de ambos filósofos exhibiendo los límites de una reapropiación plena del estoicismo: no se trata de eliminar del todo las pasiones sino de moderarlas y regularlas autónomamente. Es, de todas maneras, cuando menos interesante notar la defensa por parte de Zenón y de Crisipo de la instalación de una comunidad de mujeres entre los sabios (DL, VII, 131-33) con el fin de evitar el amor paternal (que pudiera tener el sabio por su hijo) y los celos (que pudieran surgir a raíz de infidelidades en las parejas). Vemos que, en este caso, el mismo contexto institucional coadyuva a la realización de la felicidad o el fin del individuo. Resta, entonces, reflexionar acerca de las distintas instituciones que deberán acompañar al "hombre nuevo", al ciudadano de la naciente República.

los personajes libertinos sadianos corresponde a esta última opción; ella sería la "meta" de la pedagogía libertina. Una cita de Foucault (1976: 94) nos introduce de lleno en la problemática: "*Ya Le Peletier hacía observar, en 1791, que la sutil gradación de las penas que presentaba a la Constituyente, podía apartar del crimen al "malvado que a sangre fría medita una mala acción", y que puede ser retenido por el temor de la pena, y que es, en cambio, impotente contra los crímenes debidos a las "violentas pasiones que no calculan"; pero que esto tiene poca importancia, ya que tales delitos no son indicio en sus autores de "ninguna perversidad razonada"*".

Bibliografía

- Blanchot, M. (1990). *Sade et Lautrémont*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (1969). *Sacher-Masoch y Sade*. Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba.
- Diógenes Laercio (1947). *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI.
- Israel, J. (2001). *Radical enlightenment*. New York: Oxford University Press.
- Klossowski, P. (1970). *Sade mi prójimo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Korfmacher, W. (1946). *Stoic Apatheia and Seneca's De Clementia*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 77. pp. 44-52.
- Rousseau, J. J. (1998). *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza.
- Sade, D. A. F.; Lély, G. (ed.) (1973). *Oeuvres complètes, VIII Vols., XVI T.* Paris: Tête de Feuilles.
- ; Pauvert, J. J. (ed.) (1986). *Oeuvres complètes, XV T.* Paris: Fonds Pauvert.
- (2009). *Juliette o las prosperidades del vicio*. Barcelona: Tusquets.

Los Autores

Gustavo A. Agüero es Doctor en Filosofía por la UNC. Es Profesor Titular (Actualmente docente en la Fac. de Filosofía y en la Fac. de Lenguas - UNC) y dirige el Proyecto de Investigación sobre el tema *Comprensión, Mente y Lenguaje* (Secyt – UNC). Es director de tesis de grado, postgrado y becarios. Ha dictado de Cursos de Grado y Postgrado y ha participado como expositor en Congresos y reuniones y publicaciones en medios nacionales e internacionales. E-mail: naguero@argentina.com

Lisandro Aguirre es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y Abogado por la Universidad Nacional del Litoral. Profesor Ayudante de Filosofía Moderna en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la UNL. Autor de varias publicaciones en revistas filosóficas nacionales referidas especialmente a la relación entre escepticismo antiguo y moderno. Ha participado en varios congresos y jornadas de filosofía. Asimismo se desempeña como investigador en el grupo CAI+D 2009. Título del proyecto: “Conocimiento y libertad. El ideal de la sabiduría clásica en la filosofía moderna.” Departamento de Filosofía, UNL. E-mail: lisandropedroaguirre@gmail.com

Eduardo Álvarez Mosquera es profesor de filosofía en enseñanza secundaria y en la Universidad del Trabajo en Uruguay. Ha publicado artículos en revistas especializadas de Uruguay, México, Argentina y España, y ha participado como expositor en congresos, simposios, coloquios, etc., en Uruguay, Argentina y España. E-mail: eduardoalvar@gmail.com

Eduardo Assalone es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) y Doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús. Actualmente se desempeña como becario doctoral Tipo II en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la UNMdP. Es miembro del Grupo de Investigación “Ratio” y adscripto con tareas docentes en la cátedra de Filosofía Moderna de la Facultad de Humanidades de la UNMdP E-mail: queridokant@yahoo.com.ar

Santiago Andrés Asensio es estudiante de las carreras de Ciencia Política e Historia de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Correo electrónico: mtkll@hotmail.com

María Cecilia Barelli es Dra. en Filosofía y se desempeña como profesora adjunta en las cátedras de Historia de la Filosofía Contemporánea I (s. XIX) y Metafísica de la UNSur. Miembro del Grupo de Investigación "Fuentes modernas y decimonónicas de la filosofía de Nietzsche de los años ochenta" dirigido por el Dr. Sergio Sánchez (UNC) y Codirectora del Grupo "Crisis de la metafísica. Nihilismo y superación" (UNSur). E-mail: mcbarelli@hotmail.com

Catalina Barrio es Profesora en Filosofía por la UNMdP y becaria doctoral del CONICET. Actualmente se encuentra realizando el doctorado en Filosofía en la UNLa. Su temática de especialización –que abarca la ética y la política– es *El modelo de acción y los juicios reflexionantes en Hanna Arendt*, investigación que desarrolla bajo la dirección de Susana Barbosa y co-dirigida por Diego Parente. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales y ha compilado los siguientes textos: *Ética y revolución* (2010, junto con Andrés Crelier) y *Actas de Reflexiones éticas para una sociedad en transformación* (2009). E-mail: catalinabarrio@gmail.com

Fabiana Mabel Barbero es Profesora y Licenciada en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional de Córdoba y Licenciada en Filosofía, también por la U.N.C. Se desempeña como adscripta en las cátedras de Ética II y Filosofía de la Educación en Filosofía en la UNC. También es Docente de Nivel Medio y Becaria de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNC. Asimismo, es Doctoranda en Filosofía con el proyecto: "La construcción del sujeto en los textos críticos de Nietzsche, como deudor de Spinoza", con la dirección del Dr. Carlos Balzi. E-mail: fa25toscano@hotmail.com

Paula Bedin es Profesora y Licenciada en Filosofía, Maestranda de la Maestría en Ciencias Sociales con orientación en Filosofía social y política en la Universidad Nacional de Quilmes, becaria CONICET posgrado tipo I y miembro del Grupo de Estudios sobre Familia, Género y Subjetividades, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata. E-mail: bedinpaula@yahoo.com.ar

Julián Bertachi es Profesor Universitario en Filosofía y Diplomado en Ciencias Humanas por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Es becario del "Programa de

Formación en Investigación y Docencia” en la misma universidad, donde participa en el proyecto de investigación “Las responsabilidades cívicas de las instituciones y actores del mercado, desde una perspectiva del desarrollo humano” desarrollado en el Instituto del Desarrollo Humano y dirigido por el Dr. Javier Flax; y se desempeña como auxiliar docente en la asignatura “Filosofía del Derecho y Derecho Constitucional”. Ha participado en diversos eventos académicos referidos a la Filosofía del Derecho y los Derechos Humanos. E- mail: julianbertachi@hotmail.com

Gabriella Bianco se graduó en la Universidad de Trieste en Lingüística, Semiótica y Literaturas Comparadas y en la Universidad de Urbino en Filosofía, Educación y Psicología; finalizó sus estudios de posgrado en la Universidad de Toronto con una tesis dedicada a Antonio Gramsci, especializándose en Teoría crítica, estudiando con Habermas, Gadamer, McLuhan, Northrop Frye, Misgeld, Freire y Marcuse y obtuvo la Beca Fulbright en la Universidad de Columbia, graduándose en Filosofía Política y Ciencia Política en EE.UU. Junto a una intensa actividad académica desarrollada en distintas Universidades del mundo (Australia, Canadá, USA, Italia, Kenya, México, Argentina, entre otras), enseñando filosofía política, historia de la filosofía y literaturas comparadas, ha sido directora y agregada cultural del Ministerio de Relaciones Exteriores de Italia en Institutos de cultura de varios continentes. Ha publicado libros y ensayos de temas filosóficos, éticos y literarios. Escribe para el teatro, el teatro-danza, la música contemporánea y el cine. Ha sido galardonada con varios premios por su actividad artística en Europa y en las Américas. E-mail: bgculture.gabriella@gmail.com

Elías Bravo es estudiante avanzado de la carrera de filosofía en la UNMdP. Actualmente se desempeña como alumno adscripto en la cátedra de Filosofía Moderna dedicándose, como tema de investigación, a la filosofía política de la modernidad, especialmente la filosofía de Thomas Hobbes. E-mail: eliasgermanbravo@live.com.ar

Paula Castelli es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y actualmente realiza sus estudios de doctorado en la misma universidad, con una beca de la Agencia Nacional para la Promoción Científica y Tecnológica. Se desempeña como auxiliar docente en el área de Filosofía Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha formado parte de diversos proyectos de investigación sobre temas de filosofía

moderna, presentado trabajos en congresos y publicado artículos sobre filosofía de la modernidad temprana. E-mail: alicamento@yahoo.com

María Cintia Caram es Doctora en Filosofía con mención Europea, con una calificación de sobresaliente *cum laude* y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Es docente en la cátedra de Pensamiento Filosófico y miembro del Proyecto de Investigación del CIUNT “El sujeto en la modernidad: ciencia, política y cultura” en el marco del Programa denominado Los perfiles del Mundo Moderno y Contemporáneo según la perspectiva de la Historia y la Filosofía II. UNT. Ha publicado artículos en numerosas revistas nacionales e internacionales y ha participado como expositora en muchos congresos, jornadas y encuentros filosóficos. E-mail: cintiacaram@gmail.com

Claudio Cormick es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y participante en grupos de investigación (UBACyT, UBA-PRI) sobre temas epistemológicos contemporáneos. Es autor de artículos en torno a Hume, Foucault, Rorty, Merleau-Ponty y el marxismo, publicados en revistas especializadas (*Revista de Filosofía* de la Universidad de Santander, *Herramienta*, *Páginas de filosofía*, *Philosophia*) y compilaciones, y de ponencias sobre estos y otros autores. Asimismo ha dictado clases en la materia Ciencias Políticas del Ciclo Básico Común (UBA). Actualmente se desempeña como becario de investigación. E-mail: claudiocormick@yahoo.com.ar

Nahuel Charri es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata donde desempeña funciones como Ayudante de 1º en las cátedras de Gnoseología y de alumno adscripto en Filosofía Moderna. E-mail: vidalero_15@hotmail.com

Ignacio Díaz de la Serna es Investigador Titular del Centro de Investigaciones sobre América del Norte (CISAN-UNAM) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Realizó estudios de posgrado en la Universidad Complutense de Madrid. Es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre las distinciones que ha recibido se encuentran: Premio Iberoamericano de Poesía “Carlos Pellicer” 1989 y Beca “Traducción Literaria 1999” otorgada por el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000-2001. Sus últimos libros: *Franklin y Jefferson: entre dos revoluciones. Inicios de la política internacional estadounidense* (CISAN-UNAM, 2009) y *Para leer a Georges Bataille* (Fondo de

Cultura Económica, México, 2012). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.
E-mail: idiazer@gmail.com

Gustavo Domínguez es técnico Químico y estudiante avanzado de Filosofía por la UCES y de Psicología en la Universidad de Buenos Aires. Se ha presentado como expositor en varios congresos nacionales con comunicaciones E-mail: bishop@arnet.com.ar

Ana Inés Dutari (Estudiante de Filosofía, UBA) es estudiante avanzada de Filosofía en la FFyL, UBA. Participa de proyectos de investigación del Grupo de Estudios Kantianos (UBA) sobre la filosofía teórica y práctica de Kant. Fue becaria de la DAAD para realizar un curso de lengua y cultura alemanas. Su área de interés es la historia de la filosofía moderna, especialmente la filosofía política de Kant. E-mail: ana_dutari@hotmail.com

Javier Echarri es estudiante avanzado de las carreras de Filosofía y de Letras en la FFyL UBA. Desde el año 2010 participa del PRI FFyL UBA: “Los juicios estéticos reflexionantes en la Kritik der Urteilkraft de I. Kant” Res. (CD) N° 1380/2010, sus intereses giran en torno a la estética y la filosofía de la historia kantianas y del idealismo alemán en general. Ejerce la docencia en escuelas secundarias desde el año 2011. E-mail: 1234567javier@gmail.com

Ernesto Edwards es graduado en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario. Realizó posgrados universitarios en Barcelona (Flacso). Es profesor titular en IFDs (Santa Fe). Publicó libros y artículos científicos en Argentina y exterior. Fue Coordinador de Filosofía del Instituto 14 (Rosario), Director del Consejo Provincial de Investigaciones, Jefe Departamento Enseñanza Superior. Ex Profesor de Filosofía, Epistemología y Ética en diversas carreras (UAI). Dictó cursos en ámbitos municipales, provinciales, nacionales, graduados, ministeriales, ONGs y universitarios. Fue Director del Profesorado 42 (Rosario). Actualmente se desempeña como Regente Profesorado 16 (Rosario). Fue disertante en cursos y congresos nacionales e internacionales de Educación y Filosofía (UNESCO –París-, Madrid, Rosario y Buenos Aires). Asimismo, es periodista y director del largometraje *CONFESIONES DE UN ROCKER*. E-mail: filorocker@hotmail.com Web www.ernestoedwards.com

Maximiliano Escobar Viré es Profesor de Filosofía, graduado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se ha desempeñado como docente de Filosofía, Ética y Semiología en institutos secundarios y terciarios, y es profesor del área de Lógica del Curso de Ingreso de la Universidad Nacional de Quilmes, del cual ha sido también co-coordinador. En el ámbito de la investigación, ha sido adscripto de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna de la U.B.A. Ha presentado diversos trabajos sobre la filosofía de Leibniz en congresos. Actualmente está cursando el Doctorado en Filosofía, en la Universidad de Buenos Aires, y es Becario del CONICET desde 2011, desarrollando un proyecto de investigación sobre el problema de la contingencia de la elección divina de lo mejor en la filosofía leibniziana. Ha publicado varios artículos en revistas de filosofía nacionales e internacionales como también capítulos de libros. E-mail: m_escobarvire@yahoo.com

Javier Flax es Doctor en Filosofía del Derecho (Universidad de Buenos Aires). Profesor regular e investigador en la Universidad Nacional de General Sarmiento y en la de Buenos Aires, a cargo de las asignaturas Filosofía del Derecho y Derecho Constitucional y Derecho y Economía de los medios. Director y profesor de la Carrera de Especialización en Filosofía Política. Dictó cursos de posgrado en Argentina y en el exterior. Es autor de *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo; Ética, política y mercado. En torno a las ficciones neoliberales*. Entre otras publicaciones se encuentran “Necesidad e insuficiencia de la representación política”, “Usos y abusos de la matriz hobbesiana”, “Multimedia y conflictividad”, “Las limitaciones del Pacto Global”, “El decisionismo revisitado”, etc.

E-mail: javier.flax@yahoo.com.ar

Andrés García Salciarini es estudiante avanzado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Orientación en Filosofía Práctica. Áreas temáticas de interés: La Estética en la Filosofía Moderna y la Filosofía Contemporánea. Relaciones entre Filosofía, Arte, Política y Técnica. Participante del proyecto “Los juicios estéticos reflexionantes en la *Kritik der Urteilskraft* de I. Kant” del GEK (Grupo de Estudios Kantianos –grupo de investigación radicado en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). E-mail: andres.garcia.s@live.com.ar

Mariano Gaudio es Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, ha presentado y/o publicado diversos artículos sobre el idealismo alemán, principalmente sobre Fichte y Schelling, y en relación con distintas áreas temáticas. Es miembro de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos y de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte. Participa en el UBACyT “Religión, ética y política en el contexto de la filosofía de la ilustración” dirigido por Dra. B. von Bilderling. Y dirige junto con Dra. J. Solé el proyecto “Fichte: entre la Ilustración y el Romanticismo” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. E-mail: mgaudio77@yahoo.com.ar

Martín Pedro González es Profesor de Enseñanza Media y Superior de Historia por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como jefe de trabajos prácticos en la cátedra de “Problemas de Historia Argentina” (Ciclo Inicial, UNAJ), ayudante de primera en “Historia de los Sistemas Políticos” (carrera de Historia, FFyL, UBA) y adscripto en “Literatura Inglesa (carrera de Letras, FFyL, UBA). Actualmente está iniciando sus estudios de posgrado en torno a la literatura utópica inglesa del siglo XVIII, y ha participado en diversas Jornadas y Congresos como asistente y expositor. E-mail: gonzalezmartinp@gmail.com

Patricio González Sidders es Profesor de filosofía (UBA) y becario CONICET de doctorado. Es investigador incorporado al proyecto UBACyT F 429 “Religión y filosofía: De la Ilustración al Idealismo”. Su investigación trata sobre la relación de la filosofía de la religión de David Hume con la del deísmo inglés de principios del siglo XVIII en referencia a la noción de superstición y su erradicación por parte de la filosofía. E-mail: condeviernes@gmail.com

Juan R. Grandinetti es Licenciado en Sociología (UBA) y estudiante de la Maestría en Ciencia Política (IDAES-UNSAM). Auxiliar docente en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Integrante de un equipo de investigación en el Área de Política del Instituto del Desarrollo Humano (UNGS). E-mail: juan.grandinetti@gmail.com

Leandro Guerrero es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Ha trabajado como adscripto en la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna con el tema “Filosofía Política y Utilitarismo en David Hume: la crítica al

contractualismo”, bajo la dirección del Dr. Marcelo Mendoza Hurtado. Asimismo, participa en el proyecto “La doble problemática del expresivismo y de la teleología en la determinación de la concepción hegeliana de la racionalidad”, bajo la dirección del Dr. Marcelo Mendoza Hurtado. E-mail: leandro_g00@hotmail.com

Juan Ignacio Guarino es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. Es también doctorando en Filosofía por la misma institución y becario del CONICET. Su investigación doctoral se centra en la evolución del concepto de subjetividad cognoscente kantiano, en especial en el contraste con el cogito cartesiano así también como la relación con la corporalidad. E-mail: juan.ignacio.guarino@gmail.com

Esteban Guio es Licenciado en Filosofía (U.N.M.d.P.) y Licenciado en Artes Visuales (I.U.N.A.). Se desempeña como becario de investigación (CONICET) y es doctorando en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE). Colabora en la Facultad de Humanidades de la U.N.M.d.P. en las asignaturas Estética, Lógica I y Filosofía de las ciencias. Asimismo, es integrante del Grupo de Investigación "Análisis Epistemológico", dirigido por el Dr. Manuel Comesaña y del Grupo de Investigaciones Estéticas, dirigido por el Mg. Nicolás Fabiani. Ha participado en numerosas jornadas y congresos académicos de carácter nacional e internacional y publicado diversos artículos, así como también ha sido parte de distintas muestras y exposiciones artísticas. E-mail: estebanguio@gmail.com

Omar Darío Heffes es doctorando en el área de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, es doctorando de la Facultad de Ciencias Sociales de la mencionada Universidad, en donde se recibió de abogado. Es docente en Filosofía del Derecho, en Sociología y Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, es profesor de Derecho Penal en la Universidad Nacional de Lanús y es docente de Derechos Humanos en la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Nacional de La Plata, docente de la Maestría en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de La Matanza y profesor en el Doctorado en Ciencias Políticas de la Universidad del Salvador. Ha publicado distintos artículos en las áreas de su especialidad. E-mail: omarheffes@gmail.com

Miguel Alejandro Herszenbaun es Profesor de filosofía (UBA), Abogado (UBA), Becario Doctoral (CONICET), miembro del CIF y del GEK. Se ocupa especialmente de la filosofía teórica de Kant y Hegel, desarrollando actualmente una investigación sobre la naturaleza antinómica de la razón en dichos autores. Participa en diversos proyectos de investigación relacionados con el idealismo alemán. E-mail: herszen@hotmail.com

Melina Krimker es estudiante avanzada de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Es adscripta de la materia Estética (UBA). En el marco de su especialización en problemas de estética en la Modernidad, el primer semestre de 2012 llevó a cabo un curso de Historia de la Estética (*Storia della Estetica*), a cargo del Dr. Gabriele Tomasi, en la Università degli Studi di Padova, aprobado con la máxima calificación. Ha traducido al castellano el opúsculo *Was ist Aufklärung?* de Moses Mendelssohn. Actualmente está realizando una traducción y comentario del epistolario Kant-Mendelssohn. E-mail: melina_krimker@hotmail.com

Matías Ian Lastra es estudiante avanzado de la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se dedica a la investigación de la cuestión del control social y los modos de producción, siendo las áreas de interés la historia de la filosofía y los procesos de alienación. E-mail: matias386@hotmail.com

Claudia Marcela Lavié es Profesora en Filosofía por la UNLP y Magister en Ciencias Políticas (FLACSO). Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos Regular en la cátedra de Historia de los Sistemas Políticos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y como Adjunta en la cátedra de filosofía Política de la UNGS. E-mail: claudialavie@argentina.com

Diego Lawler es Doctor en Filosofía y se desempeña como Investigador del CONICET y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de SADAF. Las áreas en las que desarrolla sus investigaciones son, principalmente, la filosofía de la mente, la filosofía de la acción y la filosofía de la técnica. E-mail: diego.lawler@gmail.com, dlawler@sadaf.org.ar

Natalia A. Lerussi es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, docente en la Universidad de Buenos Aires y becaria post-doctoral del Conicet con radicación en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Ha participado y participa en diversos equipos de investigación, fundamentalmente, en torno a cuestiones de

metafísica y filosofía práctica de los siglos XVII y XVIII. Sobre estas temáticas, ha publicado diversos artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras. E-mail: nlrussi@hotmail.com

Celina Ana Lértora Mendoza es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid y Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Es miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet, institución de la cual ha sido becaria de iniciación y perfeccionamiento, interna y externa. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Ha publicado treinta libros y 325 artículos y participado en 230 congresos, jornadas y encuentros, sobre temas de su especialidad. Ha sido profesora en las Universidades Católica Argentina, Nacional de Buenos Aires y Nacional de Mar del Plata y actualmente lo es en el Instituto en la Universidad del Salvador. Ha sido profesora invitada en diversas universidades del exterior: Salamanca, Nacional de Colombia, Autónoma Metropolitana- Xochimilco de México, Católica de San Pablo (Brasil), de la República de Montevideo, entre otras. Dirige el Postgrado de Filosofía Argentina e Iberoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador, y varios Proyectos de Investigación a nivel nacional e internacional. Es miembro de diversas asociaciones internacionales referidas a la filosofía medieval y la historia de la ciencia, es presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI). E-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

María José Lopetegui es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se desempeña como profesora titular de Antropología Filosófica, Metafísica y Práctica I, en el Profesorado de Filosofía del Inst. Superior Juan XXIII de Bahía Blanca; profesora adjunta de Filosofía, en la carrera de Psicología de la Universidad del Salvador Sede Bahía Blanca; profesora titular de Filosofía en la carrera de Trabajo Social del Inst. María Auxiliadora de Bahía Blanca. Ha presentado ponencias en diferentes Jornadas de Investigación en Filosofía y publicado artículos de investigación educativa. Actualmente se encuentra realizando la tesis doctoral en la Universidad del Salvador. E-mail: mjlopetegui@yahoo.com.ar

Maximiliano Loria es Profesor en Filosofía egresado de la UNMdP. Durante sus estudios fue adscripto y ayudante alumno en *Filosofía Medieval*. Fue asimismo Prof. titular de *Introducción a la Filosofía* en la Escuela Universitaria de Teología (CEDIER) dependiente del Obispado de Mar del Plata durante los años 2009/10. Actualmente es Becario –en la categoría de *Iniciación*– de la UNMdP, adscripto en la cátedra de Filosofía Medieval y Ayudante de 1º en *Ética*, con funciones en *Metafísica*. Es también doctorando por la Universidad Nacional de Lanús y realiza su tesis en el campo de la ética sobre el modo en que la concepción tomasiana de la «prudencia» puede contribuir a la crítica que el filósofo escocés contemporáneo Alasdair MacIntyre realiza sobre la «racionalidad práctica» inherente al orden liberal. E-mail: maxiloria@yahoo.com.ar

Macarena Marey es Doctora en filosofía por la UNLP, docente de Filosofía Política en la FFyL, UBA y becaria posdoctoral del CONICET. Ha publicado varios artículos en revistas nacionales e internacionales y ha presentado trabajos en congresos nacionales e internacionales, incluyendo los dos últimos congresos mundiales de la Kant-Gesellschaft. Fue becaria de la Fundación Antorchas y becaria doctoral del CONICET. Se dedica a la filosofía política, con especial interés en el pensamiento político de Kant. E-mail: macarenamarey@gmail.com

Pablo Martín es Profesor en Grado Universitario de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Actualmente se desempeña como Profesor de las cátedras de: “Introducción a la filosofía” y “Ética y Metafísica” de la Universidad Católica Argentina- Facultad San Francisco. E-mail: pablosofos05@yahoo.com.ar

Luciana Martínez es Licenciada en Letras y estudiante avanzada de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Participa en diversos grupos de estudio de la filosofía kantiana en el marco del Grupo de Estudios Kantianos, con sede en el Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente lleva a cabo un trabajo de investigación sobre el método de Immanuel Kant, financiado por una beca estímulo otorgada por el CIN, y escribe su tesis de licenciatura acerca del mismo tema. E-mail: lucianam.87@hotmail.com

Viviana Martínez Domínguez es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. También es doctoranda por la UNC. Se desempeña como profesor adjunto a cargo de la asignatura *Antropología Filosófica* en la carrera de Posgrado, “Profesorado de Ciencias Económicas”, Facultad de Ciencias Económicas San Francisco, UCA y profesora titular del Espacio curricular *Filosofía I y Filosofía II* U.C.A. También es profesora de la cátedra *Filosofía y Antropología* U.C.A. (Mendoza). Ha participado en numerosos congresos y jornadas y ha publicado artículos. Ha recibido el Premio Estímulo a la Investigación Ensayo filosófico: “Consideraciones respecto de la moral, la persona y el derecho”. UCA. : 2008-2012. E-mail: vivimarti52@hotmail.com

Mariano Martínez Atencio es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y Doctorando en la Universidad De Buenos Aires en el marco de la beca tipo II otorgada por CONICET. Es integrante del grupo GIE (Grupo de Investigaciones Estéticas- UNMdP) y ha participado en numerosos congresos y jornadas de investigación con publicaciones digitales e impresas. E-mail: mecansedetodoesto@hotmail.com

Nicolás Martínez Sáez es Ingeniero en Informática de la Universidad FASTA y estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente se desempeña como docente de informática en varios establecimientos educativos privados y públicos en la ciudad de Mar del Plata y forma parte de la Cátedra de Filosofía Moderna de la UNMdP. Tiene como interés la docencia en adultos y la investigación y desarrollo de trabajos filosóficos orientados a la filosofía política y la epistemología. E-mail: martinezsaeznicolas@gmail.com

Verónica Meske es estudiante avanzada de la carrera de Licenciatura y Profesorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. E-mail: veronicameske@yahoo.com.ar

Lucas Emmanuel Misseri es Profesor y licenciado en Filosofía por la UNMDP y doctorando en Filosofía por UNLa en el marco de su beca CONICET. Miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, consejo regional Buenos Aires, Mar del

Plata. Director de *Prometeica*: Revista de Filosofía y Ciencias. E-mail: lucmisseri@gmail.com

Pablo Moscón es estudiante avanzado de Filosofía (FFyL, UBA). Ha presentado trabajos en congresos y participa de proyectos de investigación del Grupo de Estudios Kantianos (UBA) sobre la filosofía teórica y práctica de Kant. Actualmente trabaja en su tesis de licenciatura cuestiones sobre la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*. Su área de interés es la historia filosofía moderna, con especial atención al pensamiento de Immanuel Kant. E-mail: pablomos@hotmail.com

Martín Orensanz es estudiante avanzado de la carrera de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ha presentado trabajo en congresos y jornadas y actualmente sus investigaciones se orientan, fundamentalmente, hacia la Filosofía Moderna y el Pensamiento Argentino y Latinoamericano. E-mail: martin7600@gmail.com

Matías Oroño es “Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía” por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becario del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Su principal área de investigación es la teoría de lo sublime y el rol de la propia corporalidad en el marco de la filosofía kantiana. E-mail: matias_oro@yahoo.com.ar

Andrea B. Pac es Docente Adjunta Ordinaria en la UA Río Gallegos de la UN de la Patagonia Austral. Doctoranda en la Facultad de Filosofía e Historia de la UN de Córdoba sobre el tema “El *ingenium* en la filosofía de Spinoza: una perspectiva no utópica para pensar la diversidad en la sociedad política”. Ha participado en proyectos de investigación sobre filosofía moderna. Ha presentado ponencias y ha hecho publicaciones sobre este tema. E-mail: andreapac@yahoo.com

Guadalupe Pardi es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, ha presentado y/o publicado diversos artículos sobre filosofía moderna y el pensamiento del filósofo danés Søren Kierkegaard (s. XIX). Es miembro de la Biblioteca Kierkegaard Argentina y de su equipo interdisciplinario de traducción del idioma danés al español. Ha formado parte de otros proyectos de

traducción. Participa del proyecto UBACyT F-0512 “Religión, ética y política en el contexto de la filosofía de la Ilustración” dirigido por la Dra. Beatriz Von Bilderling, y del PRI “Fichte: entre la Ilustración y el Romanticismo” dirigido por el Prof. Mariano Gaudio y la Dra. M. Jimena Solé en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. E-mail: guadalupepardi@hotmail.com

María Inés Paulino es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y Profesora de Educación Media y Superior en Ciencia Política por la misma universidad. Es Investigadora formada del proyecto: “Paradojas de la ciudadanía ¿libertad o servidumbre voluntaria? Una revisión crítica al legado moderno” *Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales* (2010-2011) R10-108. Es Candidata al Título de Master in Relazioni Internazionali. Europa - America Latina. ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITÀ DI BOLOGNA (UNIBO) y al Título de Magister en Políticas Públicas, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Es autora de varios capítulos de libros publicados en CD y en papel y ha participado en varios congresos como expositora. E-mail: mariainespaulino@gmail.com

Bárbara Pérez Jaime es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y Profesora de Educación Media y Superior en Ciencia Política. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la materia Teoría Política y Social II – Cátedra Boron en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Es Directora del proyecto: “Paradojas de la ciudadanía ¿libertad o servidumbre voluntaria? Una revisión crítica al legado moderno” *Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales* (2010-2011) R10-10 y candidata al Título de Magister en Comunicación y Cultura, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y al Título de Magister en Políticas Públicas, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Es autora de varios capítulos de libros publicados en CD y en papel y ha participado en varios congresos como expositora. E-mail: barbara.perezjaime@gmail.com

Laura Pelegrín es estudiante avanzada de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria de grado del Instituto de Filosofía de la UBA con el proyecto “La lectura heideggeriana del esquematismo” bajo la dirección de Mario Caimi. Miembro de los Proyectos de Investigación “Kant y la crítica a la metaphysica *specialis*: la Dialéctica Trascendental de la *Kritik der reinen Vernunft*” y “Lógica, método y sujeto en el

debate entre Heidegger y el neokantismo” en marco del Grupo de Estudios Kantianos (GEK: <http://grupodeestudioskantianos.blogspot.com/>). Adscripta a la cátedra de metafísica bajo la dirección de Bernardo Ainbinder. E-mail: laupel_88@hotmail.com

Rodrigo Picó es estudiante de la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires (UBA). E-mail: pikorodrigo@hotmail.com

Esteban Ponce es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA) con una Beca TII de Posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es docente en la Cátedra de Filosofía de la carrera de Arquitectura (FADU-UNL). Participa en proyectos de investigación PIP (CONICET) y CAI+D (UNL). Ha publicado una serie de trabajos relativos a la filosofía de la Ilustración, especialmente sobre el pensamiento de Denis Diderot y el enciclopedismo francés del S. XVIII. E-mail: estebanponce@hotmail.com

Andrea Pierrí es estudiante avanzada en la licenciatura y profesorado en Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se encuentra desarrollando su trabajo de tesis bajo la dirección del Dr. Oscar Esquisabel. Se desempeñó como adscripta a la cátedra de Metafísica en el período 2009-2010 y ha publicado artículos en Revistas de Filosofía y Actas de Congresos. E-mail: demusicalis@yahoo.com.ar

Alicia Pintus Es Licenciada y Profesora en Filosofía (UNR). Magister en Género, Sociedad y Políticas (FLACSO) Postitulada en Pedagogía y Currículum (UNR). Posgrado en Valores (Universitat Barcelona). Diploma Superior y Especialista Universitaria en Gestión Educativa (FLACSO). Diploma Superior en Género y Políticas Públicas (FLACSO). Se desempeña como Catedrática destacada. Ex/Directora Regional - Facultad de Desarrollo e Investigación Educativos (UAI) y Consultora educativa. Miembro del comité científico de la Revista Iberoamericana de Educación - OEI. Ha publicado (con Ernesto Edwards) los libros *Rock y Escuela* (1997), *Filosofía apta para todo público* (1999), *Poder y Seducción en la Escuela* (2001), *Violencia en la Escuela* (2004), *Valores en la Escuela* (2006). Es también Supervisora Docente Nivel Superior SPEP-Ministerio de Educación Santa Fe. E-mail: aliciapintus@hotmail.com

Guadalupe Reinoso es Docente adjunto a cargo del Curso de Nivelación de la carrera de Filosofía desde 2009 en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, becaria doctoral Conicet y directora del proyecto de investigación “La filosofía como *ars vivendi*: una reconstrucción del escepticismo y su influencia en el pensamiento moderno y contemporáneo” con la co-dirección de V. Schuster, subsidiado por Secyt (2011-2013). Publicaciones recientes: (2012) “El ‘problema del mundo externo’: escepticismo, lenguaje y aprendizaje”, en *Lenguaje y mundo*, A. Stisman (comp.), Círculo de Estudios Wittgenstenianos; (2011) “La investigación escéptica y el paradigma de la certeza. Aproximaciones al *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle”, Revista Methodus, N°6. E-mail: guadareino@gmail.com

L. Aquiles Santillán Regazzoli es estudiante de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Actualmente conforma un grupo de estudio sobre Maurice Blanchot junto a Noelia Billi; también asiste a las reuniones del UBA-CyT (F 193, 2010-2012) “Las nociones nietzscheanas de vida y de animalidad: su incidencia en los debates biopolíticos contemporáneos”, dirigido por Mónica Cragolini. E-mail: aquiles.sr88@gmail.com

Jerónimo Rilla es estudiante de filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como ayudante en la cátedra Historia de la Filosofía Moderna de la FFyL de la UBA. Ha participado en jornadas y congresos nacionales. Su tesis de licenciatura en curso versa sobre la centralidad de los agentes religiosos en el conflicto político hobbesiano. Miembro de la *Asociación de Estudios Hobbesianos* y del PRI “Fichte: entre la Ilustración y el Romanticismo” dirigido por el Prof. Mariano Gaudio y la Dra. M. Jimena Solé. E-mail: jeronimorilla@gmail.com

Laura Rodríguez es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur y estudiante de postgrado en la misma universidad. Se desempeña como Auxiliar de Docencia en Historia de la Filosofía Moderna y es integrante de Proyectos de Grupos de Investigación desde 1999: en la actualidad miembro investigador de “Crisis de la Metafísica, Nihilismo y Superación”, bajo la dirección de la Lic María Cristina Vilariño, y la co-dirección de la Dra. María Cecilia Barelli en el departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, proyecto anteriormente dirigido por la Dra Laura Laiseca. Ha publicado capítulos de libros, artículos en revistas especializadas y actas de congresos nacionales e internacionales. E-mail: laura_1964@hotmail.com

Pablo Uriel Rodríguez es Profesor en Enseñanza Media y Superior de Filosofía, egresado de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente de la Universidad de Morón, ayudante de primera de la materia Filosofía Social y Teorías Políticas. Es becario Tipo I del CONICET, con sede de trabajo en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Se dedica a la investigación del pensamiento de Kierkegaard y su relación con la filosofía alemana del siglo XIX como también su influencia en la filosofía práctica contemporánea. Es miembro de la *International Kierkegaard Society* y del Grupo Acción y Concepto. E-mail: blirius@hotmail.com

Alejandro Romero Nacido el 4 de abril de 1986 en la Ciudad de Buenos Aires, se graduó con diploma de honor como Licenciado en Ciencia Política en 2008 por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es candidato en la Maestría en Comunicación y Cultura de la misma casa de estudios. Se desempeña desde 2011 como docente auxiliar en la materia Teoría Política y Social II, cátedra Borón, de la carrera de Ciencia Política (FSoc-UBA). Es miembro del proyecto de investigación con reconocimiento institucional de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) "Paradojas de la ciudadanía. Una revisión crítica al legado moderno", en etapa de publicación. El mismo equipo continuará sus investigaciones en torno a "La política en Giorgio Agamben". E-mail: alesociales@gmail.com

Juan Manuel Saharrea es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (2012) Es becario de Secyt y miembro del grupo de investigación *Comprender y significar. La contribución de las competencias inferenciales al desarrollo del pensamiento* financiado por Secyt. Se desempeña como adscripto a las cátedras de Filosofía del Lenguaje I y Lógica Informal de la UNC y desarrolla cuestiones de filosofía del lenguaje, filosofía de la mente y lógica informal. Su tesis de grado se tituló "El estatus de lo mental en las filosofías de Gilbert Ryle y John Austin" y fue dirigida por Gustavo Agüero (UNC). En la actualidad prepara su doctorado "Razón y naturaleza en la filosofía de John McDowell", dirigida por Agüero y co-dirigida por Marcela Renée Becerra (UNSL). E-mail: juansaharrea@gmail.com

Ayelén Sánchez obtuvo el título de licenciada en Filosofía en 2011, por la Universidad Nacional del Sur. Se recibió en el área de Lógica y Filosofía de la Ciencia, presentando una tesina de licenciatura acerca del estado actual del problema de la autoconciencia. En el

corriente año obtuvo una beca del Conicet para iniciar su doctorado en temas de filosofía de la mente y del lenguaje, tomando como ejes los desarrollos de pensadores actuales en relación con aportes de la filosofía kantiana. Actualmente es ayudante de docencia en la cátedra Historia de la Filosofía Moderna, en el departamento de Humanidades, UNS, Bahía Blanca, Argentina. E-mail: ayelen.zanches@gmail.com

María del Milagro Sánchez es Profesora de Filosofía por el Instituto Juan XXIII y se desempeña como tal en las cátedras de *Filosofía e Historia de la ciencia y la tecnología* en el Colegio María Auxiliadora de Bahía Blanca, de *Trabajo y ciudadanía* en el Colegio Nuestra Señora de Pompeya de Bahía Blanca, de *Construcción de la ciudadanía* en Escuela de Enseñanza Superior Sagrado Corazón de Bahía Blanca y de *Reflexión filosófica de la educación* en el Instituto superior Pedro Goyena de la misma ciudad. E-mail: mariadelmilagrosanchez@gmail.com

Valeria Schuster es Licenciada en Filosofía por la UNC. Co-directora del grupo de investigación *La filosofía como ars vivendi: una reconstrucción del escepticismo y su influencia en el pensamiento moderno y contemporáneo*, con la dirección de la Lic. Guadalupe Reinoso; e integrante del grupo de investigación *Fuentes modernas decimonónicas de la filosofía de Nietzsche*, con la dirección del Dr. Sergio Sánchez, ambos en el ámbito de la SECyT de la UNC. E-mail: schvaleria@yahoo.com

María Jimena Solé es Doctora en filosofía (UBA). Actualmente es Investigadora Asistente del CONICET y docente del Departamento de Filosofía de la FFyL de la UBA, en la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna. Se especializa en la filosofía de Baruch Spinoza y a su recepción en Alemania, así como en problemáticas ligadas a la Ilustración y al Idealismo alemán. Ha publicado los resultados de su investigación doctoral bajo el título *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito* (Córdoba, 2011) y ha publicado artículos en diferentes revistas nacionales y extranjeras. E-mail: jimenasole@yahoo.com

Manuel Tizziani es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Actualmente posee una Beca de Postgrado otorgada por el CONICET a partir de la cual realiza sus estudios de Doctorado en la Universidad de Buenos Aires, con un proyecto acerca de los orígenes de la tolerancia moderna. Se desempeña además como Jefe de

Trabajos Prácticos en la cátedra Pensamiento Latinoamericano y Argentino (Facultad de Humanidades y Ciencias-UNL) y participa de dos Proyectos de Investigación radicados en la UNL en torno a las temáticas de la modernidad y los derechos. E-mail: manueltizziani@gmail.com

Fiorella Tomassini es estudiante avanzada de Filosofía (FFyL, UBA) y actualmente está redactando su tesis de grado sobre el rol de la sección "el Derecho privado" en la *Doctrina del derecho* (1797) de Kant. Participó como expositora en diversas jornadas y publicará un trabajo en la *Revista Philosophia* (en prensa). Fue becaria de la DAAD para realizar un curso de lengua y cultura alemana, y actualmente es becaria estímulo (CIN). Su área de interés es la historia de la filosofía política moderna, especialmente la filosofía política de Kant. E-mail: fiotoma@hotmail.com

Natalia Tripodi es alumna avanzada de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como Auxiliar Adscripto a la docencia e investigación en la cátedra de Gnoseología y forma parte del grupo de investigación Ratio dirigido por la Dra. Graciela Fernández. E-mail: ludica@hotmail.com

Nicolás Vila es estudiante avanzado de Filosofía (FFyL, UBA). Sus intereses se centran en la filosofía práctica, especialmente el pensamiento político de Kant y su relación con otros autores de la modernidad y del idealismo alemán. Ha participado en jornadas de estudiantes de filosofía. Participa de proyectos de investigación del Grupo de Estudios Kantianos (UBA) sobre la filosofía teórica y práctica de Kant. E-mail: nico_vila@hotmail.com

Vera Waksman es Profesora de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata. Acaba de entregar su tesis de Doctorado sobre Rousseau en el programa de cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y Paris 8. Ha publicado artículos sobre Rousseau y traducido el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* (Prometeo, 2008) y está preparando la edición y traducción de una antología de textos políticos de Rousseau para la editorial de la Universidad de Quilmes. E-mail: verawaksman@yahoo.com.ar

Natalia Zorrilla es Profesora de enseñanza media y superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Realiza tareas de investigación bajo el proyecto “Naturaleza y política en el pensamiento de Sade” dirigido por el Dr. Marcelo Mendoza Hurtado en la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna (FFyL - UBA). Es becaria de la UBA y participa del proyecto de investigación UBACyT (2010-2012): “La doble problemática del expresivismo y de la teleología en la determinación de la concepción hegeliana de la racionalidad” bajo la dirección del Dr. Marcelo Mendoza Hurtado. E-mail: nat.zorrilla@gmail.com