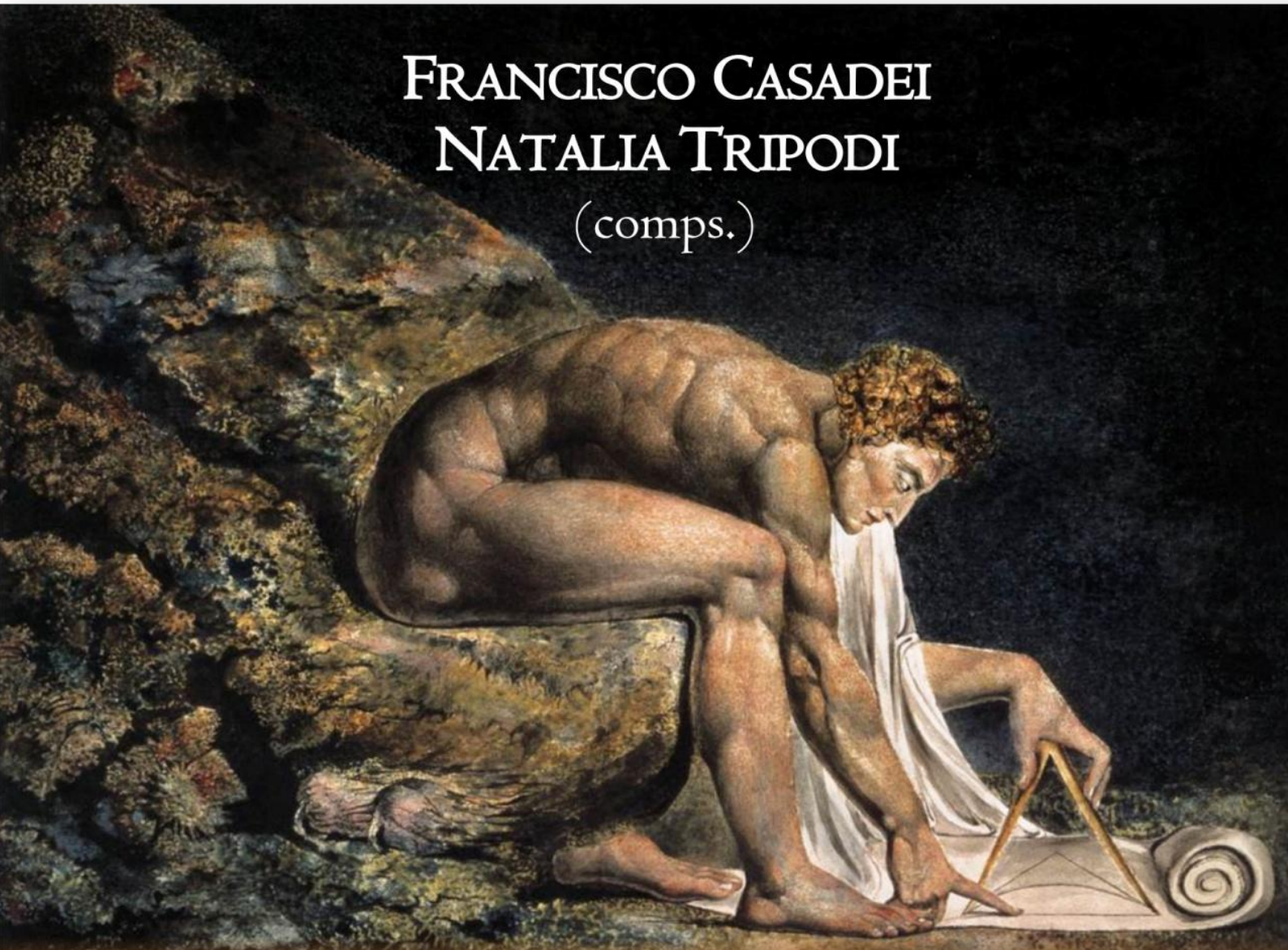


FRANCISCO CASADEI
NATALIA TRIPODI
(comps.)



Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna

Génesis y Validez del Conocimiento



UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

Mar del Plata

2014

ISBN: 978-987-544-561-1

FRANCISCO CASADEI

NATALIA TRIPODI

(compiladores)

Génesis y Validez del Conocimiento

Universidad Nacional de Mar del Plata

Mar del Plata

2014

CASADEI, Francisco

TRIPODI, Natalia

(compiladores)

Génesis y Validez del Conocimiento.

- 1ra. edición –

Mar del Plata: Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna, 2014.

408 pp. ; A4.

ISBN: 978-987-544-561-1

Disponible en: <http://jornadasfilomoderna.blogspot.com>



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.

INDICE

ACEVEDO SOSA, María Elisa:

“La vida contemplativa y la constitución de lo político
en la tradición filosófica occidental según Hannah Arendt”13

AGUILAR, Daniela A.:

“La subjetividad encarnada. Una reflexión de los subjetivo
en Merleau-Ponty”21

ANDIARENA, Maximiliano, MARCH,

Daniel Román, OLIVERA, Mariano:

“La antropología kierkegaardiana: finitud, desesperación y angustia”32

ASSALONE, Eduardo:

“Un alegato a favor de los conflictos éticos. La crítica de Kierkegaard
a la doctrina hegeliana de la mediación en *O lo uno o lo otro*”37

BAHR, Fernando:

“Descartes y el *Deus deceptor*. Herencia y transformación
de una objeción neoacadémica”44

BARBER SOLER, Guillermo N.:

“La lectura bergsoniana de Kant: herencia y crítica

en torno al tiempo, el conocimiento y el arte”53

BARBERO, Fabiana Mabel:

“De cómo el conocimiento conduce al amor o de la ética del conocimiento”60

BARELLI, María Cecilia:

“Lange y Schiller en la primera configuración

nietzscheana de lo dionisiaco”67

BARRIO, Catalina:

“La crítica de Arendt a Marx: el paradigma político

de la *póiesis*, el trabajo y la acción”77

BERTACHI, Julián:

“Evolución del pensamiento de Rawls, del kantismo al hegelianismo”83

BIANCO, Graciela:

“Modernidad `republicana´ de Niccoló Machiavelli”88

BONYUAN, Marcelo Eduardo:

“Lenguaje, sentido y realidad. La idea de *objeto externo*

y su transformación desde la pragmática trascendental de Karl Otto-Apel”100

CASTELLI, Paula:

“Las emociones interiores en la moral cartesiana: el caso del viudo alegre”111

CATOGGIO, Leandro:

“La disrupción del origen y su programa hermenéutico e

n el segundo *Discurso* de Rousseau”119

CHARRI, Nahuel:

“El Reino de Dios o la Democracia de los Entes”125

DE SAUTÚ, Daniel:

“La libertad. Teoría y praxis en Thomas Hobbes”133

DI NUCCI ALARCÓN, Antonella Agustina:

“El idealismo trascendental kantiano como posibilidad de la metafísica”140

DOMINGUEZ, Gustavo Adolfo:

“Espirales cognoscientes: génesis del conocimiento

en el primer Schelling”145

ECHARRI, Javier:

“La educación ejemplar kantiana en la doctrina

del Genio de la Crítica del Juicio”155

FUENTES, Martín Sebastián:

“Entre signos y marcas: transferencia de derechos

y administración política de la mentira en Hobbes”162

GARCÍA, Alfredo, MORA, Claudia:

“Poder, dinero y regímenes de Verdad”169

GARCÍA CURILAF, Carolina Inés:

“Crítica a las tesis posmodernas sostenidas por Lyotard.

Una defensa a la Modernidad”178

GARCÍA PEREZ, Leandro:

“El historicismo de Vico y Herder en
el pensamiento de Juan Bautista Alberdi”185

GONZALEZ SIDDEERS, Patricio:

“La crítica deísta de John Toland al dogma de la inmortalidad del alma”194

HEFFES, Omar Darío:

“Hobbes y Leibniz: El teatro del mundo”205

JASMINOY, Marcos:

“Trascendiendo la unidad de la apercepción. El objeto
trascendental y la validez del conocimiento metafísico”218

LASTRA, Matías Ian:

“La antonomia de la Razón Pura o la sentencia de muerte de la Metafísica”230

LAVIÉ, Claudia:

“La sombra del *Príncipe* en la *República* de Bodin: potencia moderna
y virtud clásica en la política del siglo XVI”238

LOPETEGUI, María José:

“La unidad de la conciencia kantiana.
Distinción entre conciencia trascendental y conciencia empírica”245

LOPEZ CORINTI, Gina:

“La profanidad estética del arte popular”251

MARCH, Juan Manuel:

“La noción de Naturaleza en Hegel y su conexión
con la hybris ambiental propuesta por Gregory Bateson”259

MURÚA, Alejandro:

“Dependencias conceptuales: moral y política en Jean Jacques Rousseau”263

MUX, Jorge:

“Aberraciones perceptivas y cualidades en Locke”270

NAPOLI, Santiago Juan:

“Hobbes y Spinoza: dos políticas de la potencia”278

OEMING, Gerardo:

“La verdad y la política de la transgresión”284

PEÑA ARROYAVE, Alejandro:

“Kierkegaard y la dialéctica de la melancolía.
Una mirada desde la vida estética”294

PERRONE, Daniel:

“El problema de la definición de los conceptos puros
del entendimiento (categorías) en el esquematismo trascendental”304

PONCE, Esteban:

“Recordando a Diderot. Reflexiones sobre el canon

de la Historia de la Filosofía”310

RAFFO QUINTANA, Federico:

“Leibniz: el infinito actual y los entes ficticios en *Numeri Infiniti*”317

RAIMONDI, Angela:

“La importancia del miedo a la muerte violenta

en Hobbes. Una actualización de la problemática según Corey Robin.”327

RATTO, Adrián:

“Naturaleza y Sociedad: la figura de Sócrates en la filosofía de Diderot”333

RIVAS CORIA, Pablo:

“La concepción del método escéptico en el combate

argumental de la *Crítica de la razón pura* y la valoración

de la figura del escéptico en las *Cartas sobre dogmatismo y*

criticismo de Schelling”340

ROMERO, Ana:

“De lo claro y distinto al error gnoseológico de Descartes”349

SANCHEZ, M. Ayelén:

“Una reflexión sobre los diversos matices de la

desustancialización del sujeto en Kant”353

TIZZIANI, Manuel:

“Montaigne, o el escéptico ante la ley”361

TRIPODI, Natalia:

“La relación entre el pensamiento especulativo y el
juicio en Hannah Arendt”369

VALZOLGHER, María Marcela:

“La educación y el materialismo. Un recorrido desde
Sócrates a Marx, articulado con el trabajo de la práctica docente”371

VIOLANTE, Susana B.:

“La Modernidad en los inicios de la
Universidad de Córdoba, Argentina”387

ZERBUDIS, Ezequiel:

“El estatus ontológico de los atributos en Descartes”393

PRESENTACIÓN

Las reflexiones acerca de la tradición filosófica de la Modernidad han dado lugar a diferentes apreciaciones sobre el valor de su función en el posterior desarrollo del pensamiento. Desde intentos de continuación hasta intentos de rupturas radicales, con los infinitos matices que pueden encontrarse en el medio de estas dos posturas, los pensadores contemporáneos se han enfrentado al legado de la tradición filosófica de la Modernidad, dejando al descubierto un punto incuestionable: su insoslayable importancia. En función de dicho punto y con el fin de contribuir a mantener actualizadas las discusiones filosóficas, suscitadas en función de las continuidades y discontinuidades entre el pensamiento de la Modernidad y el pensamiento contemporáneo, se presenta la necesidad de promover el desarrollo y la difusión del estudio y la investigación sobre la Filosofía Moderna.

Por tal motivo, el Grupo de Investigación Ratio y la Cátedra de Filosofía Moderna del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata, consideran un aporte importante la publicación del presente volumen, el cual reúne trabajos presentados en las IV Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna: *“Génesis y validez del conocimiento. Cuestiones gnoseológicas, estéticas y políticas en la Filosofía Moderna”* (Mar del Plata, 26-27 de Septiembre de 2013). Dichas Jornadas tienen como propósito promover la investigación de la filosofía en el período moderno, así como también presentar la producción científica actual dentro de este campo a los miembros de la carrera y a la comunidad en general. En dicha oportunidad, acompañan al eje temático que articula las IV Jornadas, dos secciones especiales: *Homenaje a Søren Kierkegaard a 200 años de su nacimiento* y *Reflexiones en torno al Bicentenario de la Asamblea del Año XIII*; elegidas con el fin de promover el desarrollo de nuevas reflexiones producidas a partir de la comunicación con la tradición que les precede.

Queremos agradecer a todos aquellos que han colaborado en la realización de las Jornadas y en la publicación de este volumen. Especialmente a la Universidad Nacional de Mar del Plata, sede de las

actividades y de nuestra labor cotidiana, y a los miembros de la cátedra de Filosofía Moderna y del Grupo de Investigación "Ratio". A todos ellos nuestro agradecimiento por el trabajo realizado.

Francisco Casadei y Natalia Tripodi

Mar del Plata, Septiembre de 2014

La vida contemplativa y la constitución de lo político en la tradición filosófica occidental según Hannah Arendt

María Elisa Acevedo Sosa (UNGS)

Introducción

En el siguiente trabajo práctico se intentará realizar una reflexión filosófica a propósito del análisis arendtiano acerca de cómo se constituye el ámbito de lo político en la tradición filosófico-política occidental hasta nuestros días; así como los puntos de concomitancia y de alejamiento del pensamiento de Karl Marx con respecto de esta tradición.

La constitución de lo político y sus transformaciones a través de la tradición filosófica occidental, desde sus inicios en la Grecia del siglo V a.C hasta la experiencia de los totalitarismos en el siglo XX, es de suma relevancia para la comprensión y análisis crítico de qué es la política en nuestro tiempo. El caso particular de Karl Marx es de suma relevancia para un estudio de este tipo, dado que ha sido considerado como un transgresor en la historia de la filosofía, tanto por sus seguidores como por sus detractores. Frente a esta común consideración, Hannah Arendt traza unos matices que vinculan al filósofo con la tradición más de lo que se suele conceder; pero también enfatiza aquellos rasgos de ruptura que introducen novedades en el pensamiento filosófico y en la misma realidad política internacional con el ascenso de una potencia que afirma tomar sus premisas como programa político (la URSS), y la conformación de partidos comunistas en el mundo entero.

Retomando el concepto arendtiano de *“hilo de la tradición”* este trabajo se propone poner en evidencia y analizar desde la perspectiva de Hannah Arendt, cómo se han ido sucediendo cambios en la tradición de la filosofía occidental pero con ciertas pervivencias, cual hilo que se va manteniendo en la historia. Será este hilo de continuidades que llega hasta la filosofía de Marx, planteando algunas contradicciones en su interior, por causa de la intención del autor de cambiar radicalmente la perspectiva no práctica que la filosofía había mantenido hasta el momento.

La relevancia de este análisis está vinculada al propio proyecto que Arendt se propone desde el Prólogo de su obra *La condición humana*, y que es justamente el de pensar lo que hacemos desde nuestros más recientes temores y experiencias. Lo cual adquiere una necesidad particular tras las imprevisibles e irreparables consecuencias del advenimiento de una nueva forma de hacer política: el totalitarismo. La reflexión acerca de las experiencias pasadas y de las

acciones del presente, así como las proyectadas para el futuro, es necesaria si se pretende construir unas condiciones políticas que respeten lo verdaderamente político: la pluralidad expresada en el discurso y la acción.

La transfiguración del sentido del trabajo en Karl Marx y la constitución del ámbito político según Hannah Arendt

Arendt realiza un análisis acerca de qué es lo político de acuerdo a la tradición filosófica occidental y las distintas formas de ordenamiento político que se fueron sucediendo. El *hilo* de la tradición empieza a desenvolverse en la Grecia de Aristóteles y Platón, justamente cuando se estaba produciendo el proceso de decadencia de la organización política de la polis. La aspiración en la que se empeñaron los filósofos griegos desde temprano fue –según Arendt- la de la *vita contemplativa*. El ideal de vida era el de aquel hombre que podía desarrollar su esencia de la manera más plena.

En Aristóteles el hombre es definido como aquel que tiene la capacidad de la palabra (logos) con su doble acepción desde la lengua griega, la de palabra y razón. El discurso es lo que lo distingue del extranjero y del animal, y lo fundamental para desarrollar la ciencia y la filosofía, es decir, para proseguir la búsqueda de la verdad. En el capítulo I de su *Política*, Aristóteles señala que solo las bestias y los dioses no necesitan vivir en comunidad. El hombre es un animal social y no puede cubrir por sí solo sus necesidades vitales, por lo cual debe vivir junto a los otros hombres hasta formar un Estado. Para que la organización de los hombres en la comunidad de la polis sea posible, es decir, para que se pueda constituir un gobierno estable, hay una condición prepolítica.

Sorprendente es que los antiguos consideraran fuera de la política lo que era su condición misma: la esclavitud. La igualdad en Aristóteles, así como en el resto del pensamiento filosófico premoderno no implicaba de manera alguna –ni siquiera conceptualmente- que todos los hombres fueran iguales entre sí. Por el contrario, la igualdad se daba solo entre los iguales, quedando fuera de esta consideración y en una situación de desvalorización todos aquellos que se dedicaban a la actividad del laborar. Aristóteles admitió la necesidad del ocio contemplativo para el avance de la ciencia, es decir, de la eximición del laborar. La categoría de la labor es compleja en Arendt, pero se podría considerar como una de las actividades de la *vita activa* que está destinada primordialmente a la subsistencia de la especie humana, por medio de la producción de productos destinados al consumo inmediato, como lo son los alimentos. La

particularidad de esta actividad es su atadura a la necesidad de la existencia humana, así como el esfuerzo que implica.

La libertad consistiría, pues, en este contexto histórico-filosófico, en el desligarse de la necesidad del laborar, para poder realizar el ideal de la vida contemplativa. La existencia de aquellos que “solucionen” el problema de la necesidad, daría la posibilidad de una clase de hombres libres, ciudadanos dedicados a la acción política y filósofos que logran el perfeccionamiento de la teoría. Ya en Platón se esboza un cierto desprecio por la política. La *vita contemplativa* es el ideal de vida por excelencia para Platón, el cual considera que el filósofo debe tratar fuertemente de desvincularse de los avatares de la *vita activa*. Mientras que los asuntos humanos estarían caracterizados por el trato de los asuntos temporales y contingentes, la contemplación de las ideas en la vida del filósofo se referiría a los entes perfectos e inmutables. Empero ello, es en el mismo Platón donde se empieza a ver en lo político más que los asuntos de la administración y el gobierno, extendiéndose su campo hasta las necesidades de la vida humana que hacen posible la vida contemplativa. Esto constituyó, tal vez, un pequeño preanuncio de lo que sucedería siglos más tarde cuando el contenido mismo de la política sería el del gobierno sobre los esclavos; aunque éstos llamados trabajadores serían considerados –al menos formalmente y paulatinamente cada vez más en la legalidad de los distintos Estados– como iguales, pero ahora sí considerando a los hombres iguales en su universalidad.

El trabajo, por otra parte, también constitutivo de lo que Arendt llamó *vita activa*, tuvo un sentido particular en la Grecia antigua. Por su medio, se construyó un mundo objetivo, necesario para que los hombres vivan y se interrelacionen, como las instituciones, los edificios, etc. Su principio es la utilidad, y el valor del producto resultante implica también el valor del trabajo. Una novedad que trae el pensamiento de Marx es la transformación en el pensar el trabajo. La valoración del trabajar y de los trabajadores en su pensamiento no tiene precedentes. Pero la noción de *trabajo* adquiere un nuevo significado en Marx, el cual nombra con esa palabra lo que realmente es *labor*. El trastocamiento del significado del trabajo ahora pensado como labor, se refiere al de la fábrica realizado por la *clase obrera*.

La particularidad de esta forma de trabajo vinculada al desarrollo del capitalismo, es que su principio no es la utilidad, ni la creación de productos con un fin determinado y una durabilidad considerable. Por el contrario, el trabajo en el mundo moderno adquiere las características de la labor. Es un trabajo repetitivo, en el cual cada obrero toma parte de una pequeña parte del proceso productivo total. Por ello se desdibuja lo que el artesano hacía, es decir, el producto total. Su trabajo tenía una finalidad, como por ejemplo hacer una silla o unas sandalias. Lo que inaugura esta nueva forma de trabajo, el de la fábrica, es el trabajo en la cinta de montaje en el cual cada obrero participa de una parte de la producción del producto final.

Marx fue –según Arendt- un visionario que se percató de que la capitalista, era una sociedad de trabajadores en la que las personas tenían conciencia de sí mismos como primordialmente de ser trabajadores, cuya actividad esencial era la labor. Desde sus orígenes y en lo sucesivo, el capitalismo iría reafirmando la conciencia de que, siendo los hombres universalmente iguales, sus derechos y su misma pertenencia a la sociedad estaría vinculada cada vez más a su condición de trabajadores. Aquellos que no fueran considerados trabajadores no gozarían de estos beneficios ni participarían plenamente de la vida en comunidad. La igualdad en términos de Marx, y consecuentemente lo más esencial y propio del hombre sería su igual capacidad de laborar. Es, entonces, que la labor pasa del ámbito de lo privado y lo doméstico, en el que se encontraba en la Grecia antigua, al ámbito de lo público adquiriendo un significado político decisivo.

Las premisas principales del pensamiento marxista se desprenderían, según la filósofa judía, del análisis de los tres acontecimientos que hicieron llegar a la humanidad a la modernidad. De la experiencia de la Revolución Industrial, Marx habría aprendido que la emancipación política de la clase trabajadora y su dignificación, llevó al ascenso de un nuevo “contrato social” o vínculo entre los hombres, uno basado en la fuerza de la labor, factor que lo distinguiría de la vida animal. De allí, su premisa primordial por la cual “la labor es creadora del hombre”. Su conciencia alienada está inmersa en una sociedad también alienada, la cual no se reconoce a sí misma cual espejo en el producto de su labor, porque le es alienado a favor del dueño de los medios de producción, como elemento fundamental de la acumulación capitalista.

Las experiencias de las revoluciones francesa y americana, inauguraron como modos de actuación política, la imposición violenta de un proyecto político que ya había sido elaborado por los filósofos del siglo XVIII. Entonces, Marx concibe en la violencia el medio de hacer efectiva la actividad política. Llevada a sus últimos términos y desde esta perspectiva, la actividad política sería la reacción violenta ante una violencia precedente, o la preparación para una violencia posterior. La segunda premisa sería, entonces, “la violencia es la partera de la Historia”. Y, la tercera y última “nadie que esclavice a otros puede ser libre”, la cual es una consecuencia de la consideración a propósito de las revoluciones francesa y americana que llevaron a la construcción de un corpus político nuevo, en el cual se estableció la universalidad de la igualdad entre los hombres, mientras que se abolieron las categorías de amo-sirviente. En estas premisas se pueden atisbar los rasgos rupturistas con respecto a la tradición por parte del pensador. Frente a la labor como creadora del hombre, se podría oponer a Dios como el Creador. Con respecto a la violencia como partera de la Historia, se podría hablar –en consonancia con la filosofía política desde Aristóteles- de la violencia como el fin de la polis y la legalidad como la medida para juzgar las bondades de un gobierno. Y, tal vez más significativamente aún, se

podría desestimar la premisa marxista por al que nadie que esclavice a otros puede ser libre, ya que la precondition para la liberación de la necesidad es que *algunos* se dediquen al laborar para que *otros* puedan ser libres. No puede haber libertad en condiciones no-políticas, o en un gobierno sobre nadie.

Este es, justamente, el punto en que Arendt ve la contradicción del pensamiento marxista. Por un lado sigue a la tradición, en tanto que se propone como fin de la Historia la libertad del hombre como liberación de la necesidad del laborar. Pero el medio para la realización de este propósito es el de eliminar lo que hace a la humanidad del hombre, es decir, la labor. La forma de lograr este fin último sería la violencia de la revolución como medio de hacer efectiva la actividad política. Y, de manera semejante a la de la tradición ubicada en Grecia, el destino de la Historia sería pos-político.

El ideal de la vida contemplativa, a diferencia de lo que sucedía en Platón y Aristóteles, no es ya en Marx un propósito destinado a algunos pocos, sino que a todos los hombres. Las condiciones deberían cambiar para que se diera la efectiva transformación de las condiciones alienadas de vida de los hombres en la sociedad capitalista. La sociedad que Marx ve en el futuro del fin de la Historia, es una sociedad *sin clases*, pero también *sin política*. La libertad para todos y el gobierno sobre nadie es la gran contradicción en Marx. Para postular una libertad tal, debería reformular su conceptualización. El peligro que se corre –desde la perspectiva arendtiana- es el de un gobierno burocrático-administrativo, que si bien es un gobierno de nadie, dado que no persigue las conveniencias de particulares y se resume a la aplicación de procedimientos universales, la responsabilidad de las cuestiones del gobierno no recae sobre nadie.

Marx no se aleja de la tradición cuando sostiene como ideal de vida el contemplativo, considerándolo como el desarrollo de la humanidad del hombre, en la liberación de la coerción de la necesidad. Y puesto que su visión histórica dialéctica y teleológica apuntaba a la superación de cada modo de producción a través de su contradicción propia, veía en el mismo capitalismo las condiciones de su superación. Es en la misma contradicción del capitalismo, es decir, en la clase que por sus condiciones materiales de vida contradice a la razón (la clase trabajadora), que está el motor que moverá a la Historia a su siguiente paso final: la sociedad socialista sin clases.

La tecnología puesta en marcha en la producción de las fábricas sería lo que contribuiría a solucionar el problema de la necesidad, de la atadura o coerción que el hombre sufre por la necesidad del laborar para la reproducción de la vida de la especie. La contracara de esto, sería el efecto ya logrado desde la misma Revolución Industrial, el sistema productivo de las fábricas como reproductor de las necesidades de la vida, es decir, como propiciador de una sociedad de

creciente consumo, donde todo es intercambiable como producto. El medio para alcanzar el ideal contemplativo por el cual cada hombre tenga la posibilidad de desarrollar sus talentos y capacidades con respecto a las actividades del espíritu (como ser el arte o la filosofía), es la revolución como conducto para llegar a la dictadura del proletariado. Empero ello, sí se separa de la tradición filosófico-política occidental cuando ve en la filosofía no un mero *bíos theoretikós*, sino una teoría cuya necesaria superación se daría en la acción política.

Conclusiones

A través del paso del tiempo desde su acepción griega hasta las experiencias totalitarias del siglo XX, la tradición filosófica ha ido variando el contenido de lo político, y las actividades de la condición humana (tanto las de la vida activa –labor, trabajo y acción- como la misma vida contemplativa); es decir, han sido trastocadas de su sentido originario. El ejemplo paradigmático de esta mutación, es el de Marx, que habla de trabajo pero atribuyéndole los principios de la labor. Como consecuencia del seguir a la tradición en cuanto al ideal de vida contemplativo pero no en el medio para conseguirlo, el filósofo llega a una contradicción en su filosofía. Los griegos no hubieran admitido la violencia como forma de acción política. Por el contrario, el ideal de la polis implicaba que la organización política fuera estable y que hubiera concordia entre los ciudadanos. Ya Aristóteles sostenía que los ciudadanos virtuosos se pondrían de acuerdo, porque querrían las mismas cosas buenas para la ciudad.

La discordia y la violencia es lo que acaba con la política para los griegos. Arendt sostiene que en la ciudad-estado de Atenas las únicas formas de violencia que permanecen son el cuidado de las murallas de la ciudad y el gobierno sobre los esclavos. Pero el gobierno no estaría dado por parte de unos ciudadanos sobre otros. En la democracia ateniense los ciudadanos serían, pues, iguales entre sí, sin relaciones de poder de los unos sobre los otros. Por ello, es que la condición para esta forma de gobierno estaría por fuera de la política, y sería la existencia de una clase de laborantes que con su esfuerzo procurarían la mantención de otra clase que no laborando se constituyera en libre. La libertad adquirirá un nuevo sentido en la modernidad, donde siendo considerados formalmente iguales todos los hombres, se constituirá como un *bien* que es retenido por la clase dominante que gobierna sobre sus conciudadanos.

La libertad de la clase dominante sería la de hacer lo que le plazca dentro o fuera de la ley, tomada ya no como límite, sino como mediada de juicio para con los gobiernos. Pero ahora este gobierno sobre los otros no es una precondition política, sino el contenido mismo de la

política. La entrada en escena de la clase laborante como actor político con derechos de participación en éste ámbito, así como el matiz político que adquiere en la modernidad la actividad de la labor, hace que estos individuos que se ocupan del laborar entren en la arena de la política y de lo público. Su papel no está relegado ya al ámbito de lo privado y lo doméstico, sino que su condición de laborantes los coloca en una posición central en la sociedad, siendo la clase que representa la conciencia alienada de toda sociedad capitalista. Será la clase dominante la que se quede con la libertad, permaneciendo atados a la coerción de la necesidad los laborantes, cuyo esfuerzo sostiene sus vidas biológicas y las de sus familias, así como a un sistema económico basado en la enajenación de la plusvalía y la acumulación capitalista. Entonces, la política se va construyendo a través de la tradición –e inclusive en el pensamiento de Marx- como un ámbito que no tiene ni un principio, ni un valor propio, el cual se encuentra atado a la necesidad biológica del vivir juntos para sobrevivir. Su destino es pos-político, en el que la emancipación de la labor conducirá a la humanidad a prescindir de la política estableciéndose una libertad universal. Esta despolitización es evidente en el mundo moderno en el que vivimos, donde los vínculos intersubjetivos no se basan en el respeto por la pluralidad, sino en una conciencia común alienada, donde todo es intercambiable –inclusive las personas-.

Este mundo que privilegia la labor como la actividad por excelencia del hombre, y en la que la igualdad está dada por la igual fuerza de labor que hay en cada hombre, piensa al hombre en tanto que trabajador como mercancía intercambiable. Un trabajador vale lo mismo que otro trabajador, otra mercancía más puesta en el mercado. Cabe entonces preguntarse, si lo más propio del hombre es el laborar, ¿qué será aquél que no labora?, ¿qué hará la sociedad capitalista con aquellos cuya actividad no contribuye a la acumulación del capital?

A pesar de esta ligazón entre el pensamiento marxista y la tradición, expresada en su utopía por la que la abolición de la labor instaurará la libertad, conclusión muy a tono con esta tradición, hay puntos fundamentales de ruptura. Lo revolucionario en Marx no fue –afirma la filósofa judía- su *materialismo*, sino el haber puesto en cuestión la condición no práctica que la tradición le había atribuido a la filosofía. En palabras de Arendt: “La consecuencia que Marx sacó de la filosofía de la historia de Hegel [...] fue que la acción, contrariamente a la tradición filosófica, estaba tan lejos de ser lo opuesto del pensamiento que ella era su verdadero vehículo, es decir, el vehículo real, y que la política, lejos de estar infinitamente por debajo de la dignidad de la filosofía, era la única actividad inherentemente filosófica”(Hannah Arendt: 2007, 66).

Bibliografía consultada

- **Arendt, H.** (2010). Labor. En *La condición humana*, (pp. 97-142), Buenos Aires: Paidós.
- ____ (2010). Trabajo. En *La condición humana*, (pp. 157-191), Buenos Aires: Paidós.
- ____ (2010). Acción. En *La condición humana*, (pp. 199-266), Buenos Aires: Paidós.
- ____ (2007). Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental. En *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, (pp. 13-66), Madrid: Ediciones Encuentro.

- **Aristóteles.** *Política*, versión digital.
- ____ (2007). Libros VIII y IX. En *Ética a Nicómaco*, (pp. 283-353), Buenos Aires: Colihue.

La Subjetividad encarnada

Una reflexión de lo subjetivo en Merleau- Ponty

Daniela A. Aguilar

Introducción

La concepción de subjetividad y cuerpo se han interpretado a lo largo de la historia de la filosofía de múltiples maneras:

“El cuerpo del hombre no es un hogar, sino una posada, y esto por poco tiempo” afirmaba Séneca...“El cuerpo es la cárcel del alma” decía Platón.... “El alma humana encerrada en el cuerpo padece sufrimiento, vive presa de la pena, del temor y de todos los males, el cuerpo es para ella, prisión, caverna y antro” mencionaba Plotino....“El cuerpo humano es algo esencialmente distinto a un organismo animal” sostenía Heidegger...mientras que Descartes decía “De manera de que este yo, es decir el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta al cuerpo y hasta más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, al alma no dejaría de ser cuanto es”.

Muchas perspectivas, acotadas en algunas citas, muestran distintas maneras de ver, sentir y comprender el propio cuerpo. Merleau Ponty afirma “soy mi cuerpo” y ante esta postura despliega una serie de temas y argumentos para sostener su mirada filosófica.

El cuerpo pensado como algo externo al propio yo, como algo objetivo con sus leyes físico químicas, como si fuera una de las máquinas más perfectas de la naturaleza, es cuestionado por Merleau Ponty al negar esa noción del cuerpo y postular otra: el cuerpo no como estrato material objetivo sino en tanto participación consciente de su ser sujeto en el mundo, de su interioridad viviente. De esta manera, la interrogación sobre el hombre en tanto existencia corpórea no se plasma en el cuerpo-objeto físico sino en el sujeto consciente que expresa su subjetividad a partir de propio cuerpo. Este trabajo es un intento de recuperar una mirada filosófica de un cuerpo humano trascendente, capaz de expresar la subjetividad encarnada en el hombre.

La mirada fenomenológica desde el cuerpo

Creo que no nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos, Ciegos que ven, Ciegos que viendo, no ven.

José Saramago.

“Nada hay más difícil que saber exactamente lo que vemos” (Merleau Ponty, 2000: 79). La percepción se esconde detrás de los umbrales de mundo objetivo que se apropia de ella y la vacía, sin explicitar sus horizontes y relaciones que se llevan a cabo en la conciencia. Es en esa dirección que Merleau –Ponty propone un análisis fenomenológico de la percepción y todo lo que ella incumbe. En palabras del autor “la mirada filosófica pretendía ser lo que no podía ver (...) ni siquiera el mismo filósofo podía percatarse de lo que veía en el instante, puesto que habría sido necesario pensarlo, eso es, fijarlo y deformarlo. La inmediatez era, pues, una vida solitaria, ciega y muda.” (Merleau Ponty, 2000: 78).

El prejuicio del mundo nos invade con simples “datos visuales” provistos de un cuerpo puramente externo, sin interioridad, siendo la subjetividad un espectador imparcial, una reducción a un mecanismo psico-fisiológico. El cuerpo como objeto entre los objetos nos brinda una inmediatez de impresiones, de datos sensoriales despojados de toda correlación con la conciencia. Sin embargo, esta noción de inmediatez encuentra otro enfoque en Merleau- Ponty: ella revela “el sentido, la estructura, la ordenación espontánea de las partes.” (2000: 79).

La actitud ingenua y natural de dar a las cosas como dadas nos alejan de un mundo vivido, totalmente ignorado, que atraviesa con vendas en los ojos las operaciones perceptivas en busca de resultados idealistas, objetivos. El mundo se da por hecho, sin pena ni asombro, apartándose de la problematización del mismo. La experiencia de los fenómenos exige un análisis intencional al revelarse en ella el campo preobjetivo del mundo vivido. Es necesario estudiar como el ser aparece en la conciencia antes de afirmar ciegamente y de antemano su por qué, su fundamento, su posibilidad.

Como afirma Merleau- Ponty: “una filosofía se vuelve trascendental (...) no postulando la explicitación total del saber, sino reconociendo como problema filosófico fundamental esta presunción de la razón” (2000: 84). La ceguera del científico como la de cualquier otro sistema filosófico basados en el prejuicio del mundo y en su objetivación le brindan a la fenomenología la tarea de devolverles una visión trascendental, con un mundo percibido y vivido nuevo, en el que nada se da por sentado. La fenomenología de Merleau -Ponty, no es una fenomenología de un yo interior, de un psiquismo impersonal, sino que en su fenomenología la conciencia se corporiza. La conciencia perceptora es sujeto-cuerpo: está arraigada en el mundo y dirigida hacia él.

Es en el esquema corporal, que profundizaremos a lo largo de este trabajo, donde la realidad se hace significativa para nosotros debido a la importancia de esta interrelación existencia-conciencia-mundo. Por lo tanto, es necesario desplazar la actitud natural de la ciencia y la filosofía para cuestionarnos las operaciones de la conciencia, teniendo en cuenta que ella no se encuentra ajena ni a un cuerpo ni a un mundo.

II- Los prejuicios de la percepción

Una conciencia ordinaria nos bastaría y sobraría para nuestra vida común, sí, una conciencia ordinaria.

Fedor Dostoievski.

El sujeto es un sujeto brindado al mundo, el hombre está en el mundo y es allí donde se conoce a sí mismo. Una ciencia objetiva de la subjetividad no es otra cosa que un simulacro de una subjetividad a base de cualidades determinadas, obviando una experiencia que nos aporta significaciones. En su introducción al libro Fenomenología de la Percepción, Merleau Ponty analiza conceptos ligados a la percepción para traslucir en ellos nuevas perspectivas filosóficas despojadas de prejuicios clásicos, principalmente del empirismo y el intelectualismo. Estos denominados prejuicios clásicos del pensamiento científico y filosófico falsean un análisis crítico y fenomenológico de la percepción, siendo el principal perjuicio la presuposición de un mundo objetivo.

En primer lugar, el autor se centra en la idea de sensación, renunciando a definir la sensación como impresión pura. La impresión solo designa una afección sensible en la subjetividad despojada de todo correlato intencional en el que se trasmite un sentido en el campo de la percepción. El "algo" perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un "campo" (Merleau Ponty, 2000: 26). En este sentido, la impresión pura es una afección aislada de todo correlato intencional, cuando en realidad es parte de un campo, de un contexto, de una estructura perceptiva que la significa.

Por otra parte, la teoría clásica de la percepción compone todo saber a base de cualidades específicas y comete un doble error: de hacer de ella un objeto para la conciencia y hacer de ese objeto algo puro y determinado. Así se construyen objetos puros y absolutos, cuando un análisis fenomenológico de la sensación exige ir más allá y remontarnos a experiencias que ellos mismos designan. En este punto vale detenerse en la crítica que Merleau Ponty realiza al empirismo al tomar a la sensación con un sentido de valor expresivo, de una cualidad determinada que es objeto, sin ser elemento de la conciencia y que revela la doble cara de la subjetividad que oculta.

Las cualidades sensibles en todo caso se dan como partes de una unidad compleja en el proceso de percepción, no son ellas en si objetos de sensaciones.

A su vez, el autor critica la fisiología en cuanto toma a la sensación como consecuencia de una excitación, producida entre el objeto sensible y el órgano que experimenta dicha sensación. Esta concepción mecanicista de lo sensible reduce la percepción a una constatación biofísica con el mundo objetivo, cuando en realidad la psicología muestra a partir de diversas experiencias que no hay una correlación directa entre fenómeno y estímulo.

La sensación para el autor conlleva un sentido, una significación, no términos absolutos, sino relaciones que se dan en la misma estructura de la percepción, sin que esta sea una región homogénea que no ofrezca nada y por lo tanto no pueda dar cuenta de alguna percepción. La pretendida evidencia del sentir descansa en la suposición de nuestra conciencia de las cosas y de lo que sabemos que están en ellas. Este error de hacer la percepción con lo percibido es llamado por los psicólogos "experience error" y conlleva a la confusión de ambos. El algo percibido no tiene por qué ser un objeto, ya que se puede percibir un campo visual muy complejo, visiones indeterminadas. Estamos inmersos en un mundo que no es un todo en si determinado, cada elemento de la conciencia está cargado de un sentido y de un conjunto de significaciones. Una mancha blanca sobre un fondo homogéneo posee en cada uno de sus puntos una función que hace de ella una figura. Cada parte, cada percepción elemental está cargada de un sentido, pero en tanto conjunto no son solo un sentido.

Por otra parte, Merleau Ponty también se centra en los conceptos de asociación y proyección de recuerdos. Habíamos mencionado que una figura sobre un fondo es mucho más que simples cualidades dadas y que cada una de sus partes aporta un sentido. Es así que el autor se pregunta qué sucede cuando un conjunto de cualidades se aprehende en calidad de figura sobre un fondo: mi mirada recorre lo percibido y no se funde con ella, se me presenta una totalidad vinculada con cada cosa en su lugar, que es una representación no de una parte real sino que de una "parte intencional".

La percepción no es una asociación de imágenes y sensaciones reunidas desde el exterior, como partes que se encuentran, sino como "horizontes de sentido" en referencia al mundo. Aquello que da unidad a lo percibido precede a nuestro conocimiento, ya que no podemos suponer condiciones de posibilidad subjetivas acerca de la percepción, ello significaría en otros términos suponer al mundo, explicar el fenómeno de la percepción antes de la percepción misma. La percepción abre un horizonte hacia un mundo vivido en el que el sujeto perceptor no es el sujeto "acósmico" que simplemente se encuentra frente a un objeto adecuado a la conciencia, sino que encuentra "un campo constantemente a la disposición de la conciencia y que, por eso mismo, envuelve y encubre todas sus percepciones, una atmósfera, un horizonte o, si uno

prefiere, unos 'montajes' dados que le asignan una situación temporal: tal es la presencia del pasado que posibilita los actos distintos de percepción y rememoración. La percepción no es recordar impresiones anteriores que completarían las actuales: es ver cómo surge de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual no es posible hacer invocación ninguna de los recuerdos." (Merleau Ponty, 2000: 44).

El atomismo empirista es nuevamente atacado por el filósofo al acusarlo de proveer una percepción empobrecida, con un "pensamiento que se ignora a sí mismo y se instala en las cosas." (Merleau Ponty, 2000: 45). Los átomos del físico se instalan como los más reales, cuando en realidad estamos inmersos en experiencias históricas y culturales que tienen más peso en nuestra manera de desenvolvernos en el mundo. La asociación y la proyección de recuerdos entendidas en estos términos representan un mecanismo operacional de sustituciones de impresiones sin correlaciones ni razón de ellas, nominales, con una naturaleza que es una suma de estímulos y cualidades, ajenas a un análisis intrínseco de las propias experiencias. En esta perspectiva, el mundo humano tiene sentido por accidente, y el mundo cultural del que nos nutrimos, es solo una ilusión. El mundo vivido a través de la percepción manifestada en la conciencia nos revela un hombre en un horizonte de espacio y tiempo que adquiere nuevas significaciones a cada instante en el que el yo mundano se despliega internamente sobre sí.

La crítica que realiza Merleau Ponty, sin embargo, no va únicamente dirigida al empirismo, sino también al intelectualismo. Ambos representan los dos extremos contrarios y fallidos en la concepción de la percepción con un punto en común: se basan en el mundo objetivo sin explicitar la manera en que este se construye en la conciencia, alejándose de una noción de percepción acertada a la que propone el autor.

La crítica más dura a ambas filosofías se centra en el apartado dedicado a la atención y el juicio en el que Merleau Ponty aclarece la comprensión sobre la percepción. El concepto de atención pone de manifiesto la insuficiencia de ambas corrientes filosóficas a la hora de explicar cómo se construye su objeto la conciencia perceptiva. La atención para el empirismo no crea nada y esta desvinculada de la vida de la conciencia, siendo indiferente a los contenidos de la misma. En palabras del autor, ella funciona "como un proyector ilumina los objetos ya preexistentes en la sombra" (2000: 48) por lo que se trata de una atención desvinculada de la conciencia. De modo contrario, el intelectualismo hace de la atención la dilucidación de un objeto percibido que encierra una estructura inteligible, como paso de la confusión a la claridad. La conciencia en este sentido hablando en el acto de atención pone de manifiesto la estructura inteligible de todos sus objetos. De esta manera, la conciencia nada constituye y vuelve a ser la "luz que no se diversifica con los objetos que ilumina." (Merleau Ponty, 2000: 49).

La atención pasa a ser un acto vacío: ambas posturas extremas no ofrecen el acto de aprender de la atención, ya sea porque en la primera la conciencia es demasiado pobre y en la segunda la conciencia es demasiado rica. Según Merleau Ponty, "la atención supone (...) una transformación del campo mental, una nueva manera para la conciencia de estar presente ante sus objetos." (2000: 50). La atención es así pues cambio y creación, es la construcción activa de objetos nuevos, explicitando horizontes indeterminados, captándolos, tematizándolos y situándolos bajo su dependencia. El acto de atención arraiga la vida de la conciencia, que hace posible al mundo en este paso de lo indeterminado a lo determinado.

Un análisis similar se realiza con respecto al juicio. Merleau-Ponty señala cómo el concepto de juicio, considerado como factor determinante de la percepción, se lleva a cabo en una concepción del mundo objetivo en la que el juicio sería la "interpretación de los signos que la sensibilidad va proporcionando en conformidad con los estímulos corporales, una hipótesis que el espíritu hace para explicar sus impresiones." (2000: 55). El juicio se reduciría pues a una actividad lógica de conclusión, lejos de ser una actividad trascendente, se reduce a proporcionar aquello que el cuerpo no da, por lo que la percepción seguiría siendo algo empobrecido e incapaz de mostrar su propio funcionamiento. El juicio pierde su rol en lo constitutivo y se reduce a lo meramente explicativo, perdiendo toda significación.

La percepción no es un juicio afirma Merleau Ponty, ya que se debe resaltar la diferencia entre "ver" y "creer que uno ve", entre la verdadera percepción y la ilusión: "(...) percibir en el sentido pleno de la palabra, que lo opone a imaginar, no es juzgar, es captar un sentido inmanente en lo sensible, anteriormente a todo juicio" (2000: 56). De esta manera, el juicio no explicaría la veracidad de una percepción: se construye una ilusión que es incomprensible, limitada a una precaria "organización espontánea y la configuración particular de los fenómenos." (2000: 57).

La percepción trasciende las meras impresiones o asociaciones de las mismas, el recordar o el juicio entre otros, percibir es mucho más que eso, por lo que el mero reduccionismo a expresiones facultativas es un error, la percepción comprende un núcleo de significación trascendente, que da verdadero sentido al "ver", al "sentir", etc. Merleau Ponty define la percepción como "el pensamiento de percibir". Ella se manifiesta en el acto de creación perceptora, en el que la conciencia a través del pensamiento se despliega a si misma conteniendo un mundo con significaciones subyacentes que se renuevan, recreándose. Lo percibido no es por lo tanto lo objetivo y lo determinado, es lo vivido, en su instante de génesis permanente y su apertura al mundo.

II-Intencionalidad en Merleau- Ponty

Las cosas son el único sentido oculto de las cosas.

Fernando Pessoa.

Merleau Ponty toma la bandera de la fenomenología y de la intencionalidad pero una vez en sus manos la trasciende y le da otro sentido. Concuerdar con Husserl en el hecho de que la conciencia es conciencia de algo y por lo tanto conciencia constituyente. Por lo tanto, es necesario explicitar porque se toman las cosas como algo dado para “volver a las cosas mismas”, es decir a la experiencia original de la conciencia de constitución de sus vivencias, a través de una *epoché*, es decir de una puesta en paréntesis y una suspensión del juicio.

Jean- Michel Salanskis afirma a propósito del concepto de intencionalidad en Husserl que “la intencionalidad, designa en un comienzo, en Husserl, la propiedad que tiene la conciencia de hacer *acontecer*, la actividad por excelencia de la conciencia. Esta conciencia, que es ante todo flujo de vivencias, sabe cristalizarse o anudarse de cierta manera que ella se hace *acto* (...) significa al mismo tiempo de su parte, *apuntar hacia*, *disparar*. La intencionalidad satisface a una función de disparo, pero ella se realiza siempre en sus actos, que son al mismo tiempo acontecimientos.” (1998: 54-55).

Husserl concibe la intencionalidad como aquella propiedad de la conciencia de ser conciencia de algo. Es un disparo hacia, a la espera de una significación, de una donación de sentido. El acto de conciencia apunta hacia un objeto intencional (que no es un contenido real del mundo, sino que es un fenómeno de la conciencia), y ese mismo acto de apuntar puede deferir de otros actos según sus cualidades. Estos actos de la conciencia se fundan unos a otros, se relacionan entre si. Asimismo, no hay objeto y sujeto separado, ya que no se parte de un sujeto y objeto sino de dichos actos de conciencia, que son correlaciones entre noemas y noesis. La conciencia, por lo tanto, se conforma de dos polos, fundados en una misma correlatividad: lo objetivo, lo que veo, el noema, y el polo subjetivo, la noesis.

El mundo, para Husserl, no es el mundo objetivo, sino que es un mundo viviente, el mundo de la vida, y por lo tanto, el mundo de los fenómenos de la conciencia. Pero a la vez, ese mundo es un fenómeno de conciencia que me transforma en un yo puro. El yo no es un objeto, sino en fundamento de todo objeto, el polo viviente que da sentido a todas las cosas. Sin embargo, mientras que Husserl postula una subjetividad trascendental constituyente de todo sentido, Merleau Ponty sostiene que no hay un yo puro desarraigado de su propia corporalidad, sino un sujeto existencial, un ser del mundo, un sujeto corporal encarnado en su existencia. De esta

manera, las operaciones de la conciencia se complejizan al tomar como factor determinante el cuerpo, es decir, la corporización de dicha conciencia.

Levinás, afirma con respecto al sujeto husserliano que “nada puede entrar en él, todo sale de él.” (2005: 84). La conciencia subjetiva en Husserl, esta desentendida de una exterioridad que lo constituye, y en este sentido conforma una mónada capaz de dar cuenta del mundo a partir de sí, de sus propias relaciones de intelección. Levinás, a su vez, agrega que “el sujeto (husserliano) es absoluto no por indubitable, sino que es indubitable porque siempre responde de sí mismo y a sí mismo.” (2005: 85). En este sentido, la subjetividad merleau-pontiana difiere de la Husserl, al desvincular, este último, la conciencia intencional del mundo vivido, siendo ésta una conciencia abierta al mundo, y que es mundana en su mismidad. Para Merleau-Ponty, no hay una autosuficiencia de la conciencia ni el sujeto responde enteramente de sí mismo, sino que está desbordado por el mundo, ya que al estar arrojado a él, está delimitado en todos sus proyectos y posibilidades.

Como afirmamos antes, según Merleau-Ponty la relación del hombre con el mundo es intencional, de la conciencia: “(...) es que soy una conciencia, un ser singular que no reside en ninguna parte y puede hacerse presente en todas partes intencionalmente.” (2000: 17). Pero esta conciencia no puede ser entendida sino es inmersa en un mundo. Así continúa Merleau-Ponty: “Se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta.” (2000: 17).

La conciencia si bien es trascendencia, es una trascendencia activa que no se encuentra cerrada en sí misma. El sujeto no se reduce a unos estados de conciencia, sino que este se conforma a partir del contacto de su propio ser en tanto ser del mundo. El filósofo, al mismo tiempo, establece la distinción entre dos tipos de intencionalidad: la intencionalidad de acto y la intencionalidad operante. Así, Merleau-Ponty afirma que “En el lenguaje husserliano, por debajo de la intencionalidad de acto, que es la conciencia tética de un objeto y que, por ejemplo, en la memoria intelectual, convierte al eso en idea, debemos reconocer una intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*) que posibilita a la primera y que es aquello que Heidegger llama trascendencia”. (2000: 426).

La intencionalidad de acto es aquel posicionamiento voluntario que formula nuestros juicios y posturas, aquel posicionamiento “delante de la conciencia” que permite construir nuestras ideas, mientras que la intencionalidad operante, es la que proporciona la unidad originaria y natural del mundo y nuestra vida, algo así como la materia prima del acto de la conciencia, “el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto.” (2000: 17). Esta unidad es, a su vez, antepredicativa de ese mundo y de la propia vida,

pero esta arraigada en ambos, manifestando nuestros paisajes, evaluaciones y deseos, a modo de génesis, más claramente que en el conocimiento objetivo.

Sin la realidad del mundo no habría conciencia, ni intencionalidad de la conciencia, ya que el acto intencional toma sentido en Merleau Ponty en el momento en que esta conciencia se envuelve del mundo partiendo de una percepción anterior a un análisis intelectual, en la que el objeto sensible y la significación están unidos, en la que objeto y sentido se mezclan en la vida perceptiva. La intencionalidad para el autor representa el fondo de la vida de la conciencia en el que se proyectan el conjunto de nuestras relaciones con el mundo. La percepción comprendida desde lo corporal corresponde a una contigüidad con el objeto. El objeto no está presente en la conciencia, sino que la manera en que el objeto y el sujeto se relacionan constituye el modo de ser de éste en la conciencia. En este sentido, el análisis intelectual es posterior al fenómeno perceptivo y no un elemento constitutivo del mismo, ya que la percepción se despliega en lo preobjetivo.

El cuerpo intencional en Merleau Ponty, no es ni anónimo ni personal, sino que representa una instancia pre-personal, en tanto a este cuerpo le subyace su condición ontológica de posibilidad de ser del mundo y estar abierto a él, en el que su intencionalidad operante, encarnada ya en el sujeto, lo predispone en el acontecer de la conciencia. Asimismo, el autor afirma que “la percepción se da siempre bajo el modo de un impersonal (*la perception est toujours dans le mode du “On”*). No es un acto personal por el que yo mismo daría un sentido nuevo a mi vida” (2000: 255). No soy “yo” el que condiciona los actos de percepción, ni hay un Ego personal que todo lo trasciende, sino que el propio Ego es trascendido y enlazado por “la carne de las cosas” (Merleau Ponty, 2010: 166).

La subjetividad encarnada. Conclusión:

“Al fin se cansarán de ser solo observadores y querrán actuar. Entonces, como participantes activos de la vida imaginaria acabarán por no verse a si mismos, sino solo lo que les rodea, y a esto responderán en su interior, porque ya son, realmente, parte de ello mismo.”

Constantin Stanislavski.

La afirmación de Merleau Ponty: “yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor soy mi cuerpo” (2010: 167) condensa un universo de complejidades en la noción de cuerpo, en pos de una superación a la clásica visión dualista platónica-cartesiana “cuerpo-alma”. El hombre

no es simplemente un ser que posee un cuerpo: el es cuerpo, ya que corporaliza su subjetividad en el tiempo y se hace presencia en el mundo, manifestando su encarnación consciente en y a través del mismo. El cuerpo, como cuerpo-cognoscente y esquema corporal simbólico posibilita la cohesión de la conciencia y el mundo en un presente dado al sujeto.

A pesar de que el autor se queda en los umbrales de lo que él llama la "experiencia irreflexiva del mundo", es decir, en "lo dado" que se manifiesta en la conciencia con anterioridad a cualquier actividad del entendimiento o reflexión y no traspasa los límites de acceso al objeto real¹, nos muestra un sujeto perceptor que se dirige hacia las cosas, las proyecta en sí mismo, a la vez que las mismas cosas que están abiertas a la percepción son significadas por el sujeto- cuerpo. El mundo es el campo de nuestra experiencia, de la que somos partícipes. La unidad del yo y del mundo se manifiesta en la percepción: "soy un campo, soy una experiencia. Un día, y de una vez por todas, algo se puso en marcha que, ni siquiera durante el sueño, puede ya dejar de ver o no ver, de sentir o no sentir, de sufrir o ser feliz, de pensar o descansar, en una palabra de *explicarse* con el mundo." (2000: 415).

Yo no estoy, en el sentido espacial, ubicada frente mi propio cuerpo. Soy parte de él, y le pertenezco. En este sentido el mundo no es un ámbito puramente físico, sino que "vivo", "habito" y "experimento" en él. No soy una inteligibilidad aislada. Soy consciente de mi corporalidad y de la percepción que me hace no solo existir sino también coexistir, entrar en relación con el mundo pero también con los otros. Lo preobjetivo es un plano de vivencias que trascienden el concepto, lo volatilizan, lo hacen estallar en mil caras indefinidas. Situarse en el cuerpo y en un mundo exige un compromiso para el hombre, un despliegue de nuestra conciencia hacia un eterno viaje en el que percibiéndonos a nosotros mismos somos capaces de descubrir nuevos rostros mundanos, las mil aristas de un cristal, las innumerables formas del cielo, aquellas que ya vimos y aquellas otras que todavía nos quedan por ver.

El teatro en el que se despliega el mundo nos ofrece un encuadre para nuestra existencia y en la pieza que jugamos se define nuestro ser sujeto. Pero es mediante el cuerpo que el mundo como obra toma vida, soy mi cuerpo en tanto presencia que manifiesta su ser y su existir. Por el cuerpo el hombre se hace parte del mundo y no un simple espectador de él. En cada movimiento el ser la percepción lo hace partícipe del poder ser espectador y del poder realizar su rol en el escenario mundano del que todos formamos parte.

¹Ver *Fenomenología de la percepción*, pág. 248

Referencias bibliográficas

- **Levinás, E.** (2005) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid: Síntesis.
- **Merleau-Ponty M.** (2000) M. *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Ediciones Península.
- _____(2010) *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- **Salanskis Jean- Michel** (1998), *Husserl*, Paris: Les Belles Lettres.

La antropología kierkegaardiana: finitud, desesperación y angustia

ANDIARENA, Maximiliano, MARCH, Daniel Román y OLIVERA, Mariano

Una antropología de la interioridad: finitud y culpabilidad

El hombre no puede dejar de relacionarse, ser referencia interior que se orienta a sí misma, a la sintética relación de sus "componentes". Es decir, dejar de ser un yo, el espíritu que se relaciona dialécticamente consigo mismo. Ahora bien, que el hombre, sea una continua relación interna del espíritu, ello no justifica, que esté persistentemente consciente de la misma. Para Kierkegaard, la conciencia íntima no guarda una continuidad en el tiempo, de hecho, más bien se manifiesta en el momento de tomar las decisiones trascendentes. Este aspecto le hace pensar en una graduación de la conciencia del yo y su consecuencia en los hombres: el hombre ignorante de su yo eterno y el hombre consciente de un yo, en el cual se observa un cierto grado de eternidad. Pero esta conciencia, afirma Kierkegaard, es incompleta y se estanca en el ángulo solipsista del yo humano, sino se halla frente a aquella voz de la cual es interlocutor y agita lo que sería la quietud de su gratuita eternidad, el Tú absoluto al que interpela. Por el hecho mismo de lo que es, el yo humano se encuentra siempre ante Dios, y con ello tiene la garantía de serle conferido su yo eterno y su posible salvación. Independientemente de ello, y de la intensidad gradual de cada conciencia, el hombre no está simplemente y directamente ante Dios, se halla entorpecido, desencajado en el bullicio del mundo, por la cual la voz comprometida e intermedia es ensordecida.

La conciencia del yo no es transparente y pura, un espejo en el cual se refleja el yo, esto es, que se halla invadida por interrogantes existenciales sobre sí misma, y además de ello no es aséptica sino que también cuenta con sus peculiares sufrimientos. Ningún yo, posee una conciencia límpida en virtud de la cual se coloca en calidad de observador sereno y racional frente a Dios y, sobre todo, frente al mundo, llegando a conocerlo todo, para luego sopesarlo, calcularlo y decidir inmutable sobre esto o lo otro.

El hombre kierkegaardiano presenta siempre el mismo trasfondo: es un individuo calificado ante su medida infinita, su finitud enfrentada a la posible infinitud, su libertad saltando la necesidad. Esta es una antropología que adopta al hombre como una "creatura" trágicamente libre, ambigua e incierta, dialécticamente sintética, conflictiva e indefinida por posible en sí misma, con la libertad de "vivenciar" sus inherentes e insolubles contradicciones al entablar relación consciente con aquello que lo constituye y lo sostiene: el espíritu.

Ahora bien, este espíritu atraviesa por un sinfín de situaciones, una de ellas, es la desesperación, una circunstancia en la que el hombre se halla tironeado entre lo finito y lo infinito. El hombre, finito, pero con sed de infinito, se descubre en esa necesidad. Y es cuando advierte la imposibilidad de cortar esa cadena de remisiones, que el desesperado da cuenta de que todo está casi perdido: el hombre se halla limitado, constreñido, hastiado en el mundo, a sus situaciones, condiciones, deberes, obligaciones y privaciones mundanas, enfrentado a la dolorosa e incómoda posibilidad, ama tanto como teme. Es por ello que se embarca en la posibilidad de un salto cualitativo que vaya más allá de la lógica y que trascienda la ética mundana (es decir, los razonamientos y deberes del hombre histórico).

El singular consciente de su espíritu, el que se halla profundamente angustiado, tiene consciencia de su posibilidad, la de arrojar al abismo infinito en el que lo sume su libertad y, con ello, su propia salvación. El salto cualitativo de aquella nada oscura que es el pecado, en transición a la nada abismal de la salvación. De la angustia original del pecado que ha sido depositado en el mundo, la angustia de la pecaminosidad, a la angustia de la salvación. La situación requiere todo ese esforzado ejercicio porque el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, constituida y sostenida por el espíritu; pero también es una síntesis de lo temporal y de lo eterno."La síntesis de lo temporal y de lo eterno no es una segunda síntesis, sino la expresión de aquella misma en virtud de la cual el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, sostenida por el espíritu"(Kierkegaard, S., 1979: 119). Tanto en la primera como la segunda síntesis se habla propiamente de ellas desde el **instante** en el que el espíritu queda puesto. Es decir, la síntesis de las contradicciones inherentes al hombre es el espíritu. Por lo tanto **el hombre concreto, en su integridad, es espíritu** (¿en que difiere de esto con Hegel?, tal vez en que no esencializa al hombre, ni lo hace partícipe esencial de una esencia superior). Es relevante mencionar que "el instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad- con lo que queda puesto el concepto de temporalidad-,y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. Sólo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro."(Kierkegaard, S., 1979: 119).

Ahora bien, es importante remarcar que la angustia no representa de suyo jamás, una imperfección en el hombre; al revés, la angustia es tanto más profunda cuanto más original sea el Hombre, una vez que el individuo ingresa en la historia de la especie, está obligado a apropiarse de aquel supuesto de la pecaminosidad dado que está implicada en su propia vida individual. En conclusión, hay que entender que cuanto más profundamente nos angustiamos (y no cuanto más

nos angustiamos entendido en término temporal de su duración, sino de su intensidad reflexiva y consciente) con mayor profundidad concebimos el peso “patético” de ser humanos. Dicho de modo más simple, para Kierkegaard, cuanto más profundamente nos angustiamos, somos más profundamente humanos y tenemos mayor conciencia del pecado.

Angustia y desesperación ¿ventaja o defecto?

Aquí es donde se incorpora el carácter trágico de lo humano, y una angustia que se evidencia en el pecado. Nos angustiamos para tomar conciencia, postura y actitud respecto de nuestro pecado y del pecado originario. O en otro caso, surge aquella angustia consistente en el pecado de ser inconscientes de nuestros pecados y naturaleza pecaminosa (pecaminosidad). El pecado, es un elemento trágico en la conciencia desgraciada del hombre. El pecado y la muerte, son correlativos de un mismo castigo, de un mismo acontecimiento: la caída universal.

En un momento, el danés, nos advierte que “el pecado no es el desarreglo de la carne y de la sangre, sino el consentimiento del espíritu a ese desarreglo”(Kierkegaard, S., 2012: 129). Es decir, que el pecado es una falla del intelecto y no una incorrección moral. Este hecho supone concebir al pecado no como lo que se opone a lo virtuoso sino como aquello que contraría o se pelea con la fe.

El individuo histórico, se halla cada vez más sofocado por aquel engendro creciente y alimentado por la historia, que es el dominio tiránico de la pecaminosidad. En tanto que está adquiere mayor terreno, el pecado original va creciendo paulatinamente. El hombre entonces se halla acosado por su pecado y el Pecado. Por ende, es preciso distinguir entre la angustia originaria con su precedente adánico (inocencia), la angustia de la nada, de la indeterminación del hombre, enraizada en la libertad del espíritu: "estamos condenados a ser libres"; de toda angustia derivada, posterior que radica en el uso de la libertad en el mundo, la angustia de algo más que nada que se fija en toda determinación, estrechez y opresión al actuar y decidir en el mundo.

La angustia derivada, surge de la decisión del hombre por lo finito (en el mundo). Las elecciones en torno a los fines mundanos, que cercan, estrechan, angostan tal horizonte de infinitud que es la libertad del espíritu. La angustia secundaria es obra de la elección, el fruto de la libertad, que ha decidido sobre sí misma, para construir "algo", (un proyecto mundano) determinado, limitadamente o difusamente definido en el mundo. Cuando el individuo abandona el estado de inocencia, esa "dulce opresión" y presentimiento de libertad en el niño, la angustia se

apropia de la culpa proveniente de su naturaleza pecaminosa (pecaminosidad), y se enmascara en formas encubiertas como opresión y culpa del mundo.

Así cabe distinguir la culpa referida a las situaciones del mundo (pasado temporal) que no es más que la culpa del pecado mundano, de la culpa originaria sustentada en la caída o destierro de un pasado totalitario, basada en el pecado original extramundano. O lo que es lo mismo la culpa objetiva, natural, instalada en el mundo y la generación pecadora de la culpa personal, subjetiva, edificada e instalada en el pecado del singular (y tal vez la consciencia y/o arrepentimiento del pecado). **"El pecado apareció en medio de la angustia, pero también nos trajo una angustia consigo"** (Kierkegaard, S., 1979: 80).

El individuo puede saber que es libre porque peca, y peca justamente porque es libre, sin la libertad de su espíritu no podría realizar, objetivar su personal pecaminosidad en el mundo, mas allá de los condicionamientos que le opongan resistencia. No podemos aproximarnos entonces al pecado como un hecho psicológico, pero si podemos valernos de la explicación psicológica, a partir del análisis de la angustia originaria y su consecuente mundana. El pecado es una "nada", y la angustia original se refiere justamente a aquella nada. El pecado es referencia persistente, ineludible de la angustia. El pecado no puede escapar a su angustia, y la angustia del pecado. El pecado toma su consciencia de la angustia y la angustia se esclarece, se purifica de su mundanidad cuanto más consciente sea de aquella nada a la que se refiere. **"La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, hallándose tan cerca de él, tan angustiosamente cerca de él, que ya no puede estarlo más. Esto no quiere decir que la angustia explique el pecado, pues éste brota cabalmente con el salto cualitativo"**(del individuo adánico y el posterior, puesto que solo un individuo libre puede pegar un salto cualitativo)"(Kierkegaard, S., 1979: 122).

La angustia no viene del exterior del hombre y la encontramos como un modo de ser del mismo sintiendo angustia por nada. El individuo comienza a sentir angustia cuando se experimenta como una posibilidad. Al ser *posible* el hombre se introduce en una categoría de segundo orden quitando su efectividad real con límites predeterminados que lo hacen un objeto, adquiriendo un ser momentáneo y la posibilidad de seguir siendo.

Consideraciones finales

La incertidumbre, la duda, el vértigo existencial, el interrogante vital en torno del ser posible e indeterminado, nos dan la pauta de nuestras propias determinaciones a partir de

nuestras propias elecciones. El hombre es lo que hace de sí mismo por sí mismo. Pese a ello no es transparente y no puede dar total cuenta de sí mismo, se desconoce, aunque quiere, confundiendo su ser personal con sus fines y proyectos. Por ejemplo: el hombre que se identifica en su producción, en su obra literaria que reduce su ser a sus productos. Al parecer para constituirse como tal, el hombre, encuentra en la elección o actitud deliberada el peso determinante y concreto independientemente de sus resultados y expectativas de acción. Para Kierkegaard la "humanidad" es una abstracción, lo concreto, lo real es el individuo.

Puesto que el pecado pertenece al hombre singular no es un objeto de discurso científico, abstracto y general. El carácter personal, siendo *mi* pecado (ateniéndose a la conjugación del yo) del que se habla siempre, no permite la entonación indiferente del discurso científico ya que lo hablado me compromete íntimamente. El hombre, postula el autor, es una síntesis entre lo temporal y lo eterno. Aquí el término de síntesis es entendido como conjunción en la que se reúnen dos opuestos no conciliables. Al descubrir que es no es un ente fijo y determinado sino posible, el hombre se descubre como posibilidad; por otro lado al experimentarse como real se delimita y se define, ya sea por una profesión, una identidad, un nombre o un seudónimo.

Ni la angustia ni la desesperación son una trampa ni una tentación instalada como algo que provenga del mundo. Al contrario, nos angustiamos porque como lo expresa la frase sartreana "estamos condenados a ser libres", a elegirnos para no caer bajo las cómodas categorías de la necesidad, pero en cambio, simultáneamente, tenemos la necesidad o la voluntad desesperada de ser alguien, un yo, el mismo, por el que desesperamos.

Bibliografía consultada

- **Kierkegaard, S.** (2004) *"Temor y temblor"*, Losada, Buenos Aires. Trad. Jaime Grinberg.
- ____ (2003) *"Cartas del noviazgo"*, Leviatan, Buenos Aires.
- ____ (1979) *"El concepto de angustia"*, Espasa Calpe, Madrid.
- ____ (2012) *"La enfermedad mortal"*, Globus, España.
- ____ (2002) *"Diario de un seductor"*, Losada, Buenos Aires.

“Un alegato en favor de los conflictos éticos. La crítica de Kierkegaard a la doctrina hegeliana de la mediación en *O lo uno o lo otro*”

Eduardo Assalone

Resumen:

El presente trabajo presenta los argumentos críticos de Søren Kierkegaard contra la doctrina hegeliana de la mediación que fueron publicados en la obra de 1843 *Enten-Eller (O lo uno o lo otro)*, especialmente en su segundo volumen. Dichos argumentos son expuestos de acuerdo con las figuras kierkegaardianas de la “elección” y de las esferas del “pensamiento” (o de la necesidad) y de la “libertad”. En los argumentos de Kierkegaard puede advertirse una crítica a la doctrina hegeliana de la mediación desde una perspectiva eminentemente ética. En sus textos se realiza una profunda, aunque limitada, impugnación de la mediación en favor de una comprensión cabal de las auténticas disyuntivas éticas. Es la esfera de la libertad, de la moralidad, en la que el antiguo principio aristotélico de tercero excluido, y no la dialéctica hegeliana que pretende superarlo, encuentra su justificación máxima.

Introducción

La obra de Søren Kierkegaard que aquí nos ocupa, *Enten-Eller* (en español, *O lo uno o lo otro*),¹ fue publicada en Copenhague en Febrero de 1843 bajo el pseudónimo de “Victor Eremita”. Se trata de la primera de las obras de Kierkegaard firmadas con pseudónimos. Consta de dos volúmenes, el primero de ellos está constituido por una serie de papeles escritos por un joven esteta, “A”, que personifica el punto de vista estético ante la vida. El segundo volumen, el que más interés reviste para nuestros objetivos, reúne las cartas escritas por otra persona, “B” –de quien sabemos que es juez y que su nombre es Wilhelm–, que representa el punto de vista ético con respecto a la vida. Estas cartas, dirigidas justamente a A, amigo de B, buscan convencer al esteta del valor de la concepción ética y disuadirlo de continuar por el camino de una vida puramente estética,

¹ Esta construcción, “o lo uno o lo otro”, que es traducida en alemán por “*Entweder-Oder*” y en inglés, “*Either-Or*”, correspondería a la disyunción latina “*aut-aut*”, “o bien... o bien...”, que expresa exclusividad: los disyuntos no pueden ser ambos verdaderos (o ambos falsos) al mismo tiempo.

completamente alejada de cualquier tipo de conflicto moral y atada a la inmediatez de la sensibilidad (*aisthesis*).²

Aquí me interesa desarrollar ciertos argumentos presentados por el juez Wilhelm en esa segunda parte de *Enten-Eller*, específicamente en la segunda carta, cuyo título es “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”. En dichos argumentos puede advertirse una crítica a la doctrina hegeliana de la mediación desde una perspectiva eminentemente ética. Pues, si el concepto de mediación (*Vermittlung*) en la obra de Hegel permite avanzar en el movimiento dialéctico, “superando” (en el sentido del verbo *aufheben*) posiciones irreconciliables, dicotomías aparentemente insalvables, oposiciones malentendidas como absolutas, en los textos de Kierkegaard se realizará una profunda –aunque no total– impugnación de dicho concepto en favor de una comprensión cabal de las auténticas disyuntivas éticas. Ese movimiento inmanente de la dialéctica hegeliana por medio del cual los extremos dan paso, más tarde o más temprano, a instancias mediadoras en las que cada uno de ellos encuentra a la vez su cumplimiento y su abolición; ese movimiento, repito, será confinado por Kierkegaard a la esfera del pensamiento donde reina la necesidad. Frente a ella, la esfera de la libertad; en ella no es posible la mediación porque las disyunciones, las alternativas son absolutas. Es la esfera de la moralidad, en la que el antiguo principio aristotélico de tercero excluido, y no la dialéctica hegeliana que pretende superarlo, encuentra su justificación máxima. Sobre este punto me concentraré en el presente trabajo, tomando como referencia las figuras kierkegaardianas de la elección y de las esferas del pensamiento y de la libertad.

1. La elección

² Es necesario tener en cuenta desde el inicio que la crítica kierkegaardiana a la mediación no implica una consecuente defensa de la inmediatez. La “ironía” propugnada por Kierkegaard significa, de acuerdo con Andrew Cross, una verdadera ruptura con lo inmediato. CROSS, Andrew, “Neither either nor or: The perils of reflexive irony”, en: HANNAY, Alastair & MARINO, Gordon D. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 136. Cross destaca los diferentes usos que posee el término “inmediatez” en la obra del filósofo danés, todos ellos vinculados por la noción de algo que está dado directamente y sin mediación [*unmediated*]: 1) la inmediatez del propio cuerpo y sus características, la identidad determinada socialmente, etc.; 2) una persona está en una relación inmediata con x si esa persona carece del desapego [*detachment*] con respecto a x que viene de reflexionar críticamente sobre ello y sobre su relación con ello; 3) vivir una vida de inmediatez significa tomar la vida tal como se presenta, “to take life as it comes, to take one’s life as a kind of happening in which one finds oneself, whose nature is determined by various conditions that are also, unreflectively, accepted as just ‘the way things are’” (*loc. cit.*). En relación con esta polisemia de la inmediatez, la ironía representa un distanciamiento de ella: “For Kierkegaard”, comenta Cross, “ceasing to live such a life of immediacy (in the third sense) requires that one dissociate oneself from, and regard as external to oneself, the whole of one’s immediate or merely given nature. And this radical disengagement from what one has hitherto regarded as one’s self is the movement or adoption of irony. (...) Irony, Kierkegaard writes, is the ‘awakening of subjectivity’; that is, the awakening of the conception of oneself as a subject, something separate from, and undetermined by, a certain immediately given historical entity” (*Ibid.*, p. 137).

A partir de la visión panorámica de la estructura de *Enten-Eller* que presenté en la Introducción, podemos advertir ya un primer sentido de la disyunción exclusiva que da título al libro: los puntos de vista estético y ético –las distintas perspectivas representadas por A y por B– son incompatibles; son dos opciones existenciales que no pueden reducirse una a otra. O bien adoptamos una actitud estética frente a la vida, o bien asumimos una conducta ética. No obstante, el libro aparece como una defensa de la superioridad de la esfera ética sobre la estética. No se trata, entonces, de campos autónomos igualmente valiosos, sino que el campo moral representa una condición superior de la existencia en comparación con una vida “puramente estética”. En realidad, el problema al que se enfrenta Kierkegaard aquí es cómo convencer a un esteta X de la importancia de elegir una vida ética si, para ello, es necesario antes demostrar la necesidad de las verdaderas elecciones, aquellas que deciden entre términos que no pueden reducirse uno a otro. De alguna manera Kierkegaard tiene que convencer primero al esteta de que es necesario elegir y, una vez hecho esto, tiene luego que persuadirlo de elegir una vida ética en detrimento de una existencia estética totalmente despoblada de los incómodos conflictos morales. Como sintetiza Karsten Harries, en *Enten-Eller* “[u]na ética de la elección parece ocupar el lugar de una *ética de la satisfacción*” (2010: 142).

La elección es propiamente lo ético; no sería correcto entonces afirmar que el esteta A *elige* adoptar un punto de vista estético. Esto lo indica con toda claridad Kierkegaard en la segunda carta de B:

O bien uno ha de vivir de manera estética, o bien de manera ética. Aquí, como hemos dicho, no se trata de una elección en sentido estricto, pues el que vive de manera estética, no elige, y el que elige lo estético después de que lo ético le fue mostrado, no vive de manera estética, pues es un pecador, y se encuentra bajo determinaciones éticas por más que su vida deba caracterizarse como antiética. He ahí, por así decirlo, el *character indelebilis* de lo ético, pues pese a situarse en el mismo nivel que lo estético, lo ético es propiamente lo que hace que la elección sea una elección. (2007: 158[164-165])³

Unas páginas antes B sostuvo en este mismo tenor, dirigiéndose a A: “Tu elección es una elección estética, y una elección estética no es una elección. En definitiva, el elegir es expresión propia y rigurosa de lo ético. Siempre que se trata de una alternativa en sentido estricto, uno puede estar seguro de que lo ético está en juego” (2007: 156 [163]). Por ello es apropiada la calificación de Harries de la ética kierkegaardiana como una “ética de la elección”, pues no se trata simplemente de encontrar el criterio que permita determinar la corrección de una elección, de una decisión entre elementos contradictorios,

³Entre corchetes se indica el número de página correspondiente a la edición original: KIERKEGAARD, Søren, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment. Anden Deel*, de acuerdo con la edición *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bind 3, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København, 1997.

sino, antes bien, señalar que la elección misma es constitutiva de lo ético. Cuando por fin nos enfrentamos a una verdadera alternativa, nos encontramos, recién allí, en el reino de lo ético, independientemente de cuál sea la alternativa en ese caso o cuál sea finalmente nuestra decisión. Como afirma el juez Wilhelm un poco más adelante: “Lo que se hace patente a través de mi ‘o... o...’ es lo ético. No por ello se trata todavía de elegir alguna cosa, no se trata de la realidad de lo elegido, sino de la realidad del elegir” (2007: 164 [172]).

En conclusión, la fórmula “o bien... o bien...”, indica para Kierkegaard el momento de la elección como momento constitutivo del punto de vista ético. Desde este punto de vista, la elección no es irrelevante, señala el carácter irreconciliable de los elementos contradictorios: elegir X no significa en última instancia elegir no-X y viceversa; los contradictorios son verdaderamente contradictorios, el principio de (no) contradicción sigue, al menos en la esfera moral, en pie.

2. La esfera de la mediación y la esfera de la libertad

El juez Wilhelm, el personaje B de *Enten-Eller*, es muy claro en este punto:

La filosofía, sin embargo, se ha atenido a constatar que hay una mediación absoluta. Esto es algo de extrema importancia, naturalmente, pues renunciar a la mediación es renunciar a la especulación. Por otro lado, el hecho de que eso sea admitido es algo para preocuparse, pues si se admite la mediación, no hay ninguna elección absoluta, y si no la hay, no hay un “o... o...” absoluto. Ésa es la dificultad; pero yo creo que ésta reside, por una parte, en confundir dos esferas, la del pensamiento y la de la libertad. Para el pensamiento, la contradicción no se sostiene, se resuelve en algo otro y, luego, en un unidad superior. Para la libertad, la contradicción se sostiene, puesto que la excluye. (...) Las esferas de las que propiamente se ocupa la filosofía, las esferas que son propias del pensamiento, son la lógica, la naturaleza y la historia. Allí reina la necesidad, y por esto es válida la mediación. (2007: 162 [169]).

Kierkegaard plantea aquí claramente la diferencia radical entre la mediación y la “exclusión”.⁴ Si la mediación supone la relatividad de los opuestos;⁵ una “mediación absoluta”, por tanto, supone que toda oposición es, en última instancia, relativa, que toda contradicción puede ser disuelta en alguna instancia superior. Pero si ocurriera lo mismo en

⁴ Kierkegaard dice explícitamente que “la exclusión es precisamente lo opuesto a la mediación” (*ibid.*, p. 162 [170]).

⁵ NASON, Shannon, “Opposites, Contradictories, and Mediation in Kierkegaard’s Critique of Hegel”, en: *The Heythrop Journal*, LIII (2012).

el caso de las auténticas alternativas éticas, ¿qué sentido tendrían la seriedad y la preocupación con la que comúnmente las enfrenta la conciencia moral? La mediación absoluta que defiende “la filosofía”, según Kierkegaard, puede llevarnos a no comprender cabalmente qué es lo que sucede cuando nos encontramos con un problema ético real. Sin embargo, “renunciar a la mediación” puede conducirnos a otra consecuencia igualmente negativa: no comprender el pensamiento especulativo para el cual toda contradicción no es un límite sino una invitación a pensar su superación (su *Aufhebung*).

Se repite aquí lo que ya sucedía con los inconciliables puntos de vista estético y ético: no hay una transición (existencial o especulativa) que nos lleve del primero al segundo; hay que elegir, y esta elección es ya un gesto estrictamente ético, con lo cual hemos adoptado el punto de vista ético. Entre lo estético y lo ético no existe transición, mediación (si la hubiera esta oposición no sería una auténtica alternativa), sino un *salto*,⁶ un verdadero abismo entre dos esferas, no ya la estética y la ética, sino esta vez la del pensamiento y la de la libertad. Pero si bien no hay transición entre ambas, esto no nos tiene que hacer concluir necesariamente que las dos esferas se encuentren en contradicción o que se repugnen mutuamente. Cada una de ellas tiene su propio principio de determinación: o bien la mediación o bien la exclusión.

Jon Stewart ve en este punto una compatibilidad entre la doctrina hegeliana de la mediación y la doctrina del juez Wilhelm respecto de la elección ética:

Para el Juez Wilhelm, la solución al problema yace en mantener separadas las dos esferas a fin de evitar la confusión acerca de la tensión entre la mediación y la elección absoluta. El pensamiento es el reino de la mediación, y la libertad, el de la contradicción... No puede haber mediación en el reino de la libertad ya que la naturaleza misma de la libertad es elegir entre alternativas. En la medida en que se tenga en mente la distinción entre estas dos esferas, el problema de la *Aufhebung*

⁶ “Paradoja”, “salto”, “diferencia absoluta”, son distintos términos a los que la filosofía kierkegaardiana tuvo que recurrir en su intento de construir un modelo alternativo de pensamiento frente al sistema hegeliano caracterizado, antes bien, por conceptos como mediación, *Aufhebung*, especulación y conciliación de opuestos. Ese intento es juzgado por Theodor W. Adorno como un proyecto fallido ya en su propósito, esto es, fundar una “dialéctica cualitativa” sin mediación. De acuerdo con esta crítica, Kierkegaard habría sucumbido al “sistemismo idealista” con su teoría de las esferas –la estética, la ética y la religiosa–. Según Adorno, “las esferas son axiomáticamente puestas unas junto a otras, como las ideas platónicas. El procedimiento intelectual para apoderarse de ellas es el de la distinción; éste constituye el concepto opuesto a toda ‘mediación’ dialéctica...” (ADORNO, Th. W., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal, 2006, p. 112). A falta de mediación, lo que existe entre las esferas es un “abismo de sentido”, superado únicamente por un “salto”: “En el plano topológico de las esferas, los saltos son huecos que ninguna ‘mediación’ llena” (*ibid.*, p. 124). Lo que sostiene Adorno es que, sin mediación y poniendo en su lugar el salto, la dialéctica misma dejar de ser dialéctica: “Allí donde su concepción se mantiene bajo las categorías del salto, de lo absolutamente diferente y de lo paradójico, no queda ningún espacio para la verdadera dialéctica. Como movimiento, el ‘salto’ no es conmensurable con ningún movimiento inmanente a las esferas; ni puede mostrarse en ningún acto de conciencia. Paradójico y trascendente como es, se revela como un acto de elección por la gracia; producto de un irracionalismo de la predestinación, que acaso fuese el verdadero origen del ‘barroquismo’ de Kierkegaard” (*ibid.*, p. 127).

de la ley del tercero excluido desaparece. Este análisis demuestra la compatibilidad de la doctrina del Juez Wilhelm del absoluto o bien... o bien... [*either/or*] con la doctrina de Hegel de la mediación y la no contradicción. Con la distinción entre la esfera del pensamiento y la esfera de la libertad, ambas doctrinas tienen lo que les corresponde [*get their due*] sin contradecirse entre sí. (2003: 202)

Si acordamos con la lectura de Stewart, tendríamos un argumento en apoyo de su tesis principal: la influencia positiva de Hegel sobre Kierkegaard (2003: 32). Según Stewart, *Enten-Eller* “fue concebido ante todo como respuesta a un debate que estaba teniendo lugar en Dinamarca en aquella época en torno a la doctrina de la mediación de Hegel o, más específicamente, [en torno a] su crítica de la ley del tercero excluido” (2003: 183). En ese marco, la expresión “o bien... o bien...”, el título mismo de la obra de Kierkegaard, funcionaba como una suerte de slogan referido a este debate y anticipaba el acuerdo de este filósofo con las posiciones –que aquí no podré desarrollar por cuestiones de espacio– de Frederik Christian Sibbern y del Obispo Jakob Peter Mynster (2003: 192)⁷ contra los por entonces representantes del hegelianismo en Dinamarca: Hans Lassen Martensen y Johan Ludvig Heiberg. “Con la obra *O lo uno o lo otro*”, afirma Stewart, “Kierkegaard, como Sibbern y Mynster, argumenta que hay visiones contradictorias que no permiten mediación ni término medio; la antinomia de lo estético y lo ético es su gran ejemplo. Estos constituyen, para él, un par absolutamente contradictorio, una dicotomía irresoluble que impone una decisión existencial y que desafía la *Aufhebung* dialéctica” (2003: 194-195).

Conclusión

Quizás la conclusión principal que pueda extraerse de lo expuesto en este trabajo es que la crítica de Kierkegaard a la mediación es limitada: no critica este filósofo a la mediación en sí sino a la transposición de la misma de la “esfera del pensamiento” a la “esfera de la libertad”. Lo ilegítimo del uso que hace el hegelianismo del concepto de mediación no radica en el *concepto* mismo sino, precisamente, en su *uso* indebido, su extrapolación al campo moral y religioso. Lo que es válido para el pensamiento no necesariamente es válido también para la ética. El caso de la mediación daría cuenta de ello, según Kierkegaard.

Desde este punto de vista, *Enten-Eller* ha significado, al interior del debate filosófico que tuvo lugar en Dinamarca en los albores de la década de 1840 pero también para la filosofía futura, un alegato en favor de los auténticos conflictos éticos y de las

⁷ Véase también: *Ibid.*, p. 194: “The title [*Enten-Eller*] would have been perceived as a clear declaration of allegiance to the critics of Hegel’s doctrine of mediation. (...) Kierkegaard, like Sibbern and Mynster before him, in effect rehabilitates the either/or, which Hegel had claimed was the trademark of dogmatism. By using this title, Kierkegaard is ironically playing on a known Hegelian hobbyhorse.”

consecuentes elecciones personales. La defensa kierkegaardiana del principio de tercero excluido tiene ese objetivo práctico. Es un gran mérito de la labor intelectual del filósofo danés el haber descubierto que lo problemático en la doctrina hegeliana de la mediación no estriba primordialmente en la forma lógica de la misma o en su valor para la especulación, sino en las consecuencias prácticas que se derivan de la afirmación de la universalidad y necesidad absolutas de dicha mediación.

Referencias bibliográficas:

- **ADORNO, Th. W.** (2006) *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal.
- **CROSS, Andrew** (1998) "Neither either nor or: The perils of reflexive irony", en: HANNAY, Alastair & MARINO, Gordon D. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press.
- **HARRIES, Karsten** (2010) *Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either/Or*, Berlin: Walter de Gruyter.
- **KIERKEGAARD, Søren** (1997) *Enten-Eller. Et Livs-Fragment. Anden Deel*, de acuerdo con la edición *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bind 3, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København.
- ____ (2007) *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González, Madrid: Trotta.
- **NASON, Shannon** (2012) "Opposites, Contradictories, and Mediation in Kierkegaard's Critique of Hegel", en: *The Heythrop Journal*, LIII.
- **STEWART, Jon** (2003) *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes y el *Deus deceptor*. Herencia y transformación de una objeción neoacadémica

Fernando Bahr (UNL/CONICET)

1. La objeción de Cicerón

La filosofía de la época helenística estuvo en buena medida dominada por el debate entre académicos y estoicos en torno al ideal de sabiduría. Unos y otros, herederos de las enseñanzas socráticas, coincidían en que la más alta virtud del sabio radicaba en no tener opiniones, o, dicho de otra manera, en pronunciarse sólo cuando estaba seguro de la verdad de su juicio.¹ Los estoicos afirmaban que tal cosa era posible, si no en la práctica al menos en principio: el sabio estoico se definía justamente por no tener opiniones sino sólo conocimientos verdaderos que no podían transformarse en falsos.² Los académicos, por el contrario, negaban esa posibilidad y sostenían que, puesto que el sabio fatalmente tendría una opinión si daba su asentimiento a una proposición, la única actitud compatible con la sabiduría era no dar asentimiento a proposición alguna, es decir, suspender el juicio.³

En el contexto de tal debate debe entender un pasaje de las *Cuestiones académicas* de Cicerón, donde Lucullus recuerda, para refutarla, cierta objeción que los escépticos académicos dirigían a sus adversarios estoicos con el fin de probarles que ninguna impresión cognitiva podía superar el status de mera opinión. Dicha objeción toma como punto de partida una creencia admitida por los estoicos, a saber, “que ciertas visiones vienen de un dios; por ejemplo, aquellas que se nos aparecen en sueños y cuya interpretación demandamos a los oráculos, al vuelo de los pájaros, a las entrañas de las víctimas”⁴. Los académicos preguntaban, en consecuencia,

¿cómo la divinidad, que nos hace parecer probables esas visiones falsas, no podría también ofrecernos otras que se aproximasen a las verídicas tanto como fuera posible, y,

¹ Cfr. Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, XX, 66, y Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII, 156-158.

² Cfr. Diógenes Laercio, VII, 121.

³ Cfr. *Cuestiones académicas*, II, XXI, 67.

⁴ *Cuestiones académicas*, II, XVI, 47. Salvo indicación en contrario, todas las traducciones son propias.

si ella puede ofrecernos éstas, por qué no otras tan semejantes a las verdaderas que fuera extremadamente difícil de distinguirlas, o, en fin, otras que no se distinguieran en absoluto?⁵

Lucullus interpreta tal objeción como un ejemplo del temible argumento denominado *sorites*, el cual, en este caso, pasando gradualmente de lo probable a lo muy verosímil, de lo muy verosímil a lo que apenas se puede distinguir de lo real y de esta distinción dificultosa a una que resulta directamente imposible, va llevando al adversario a admitir lo que de otra manera ni él ni nadie admitiría. El secreto para escapar a esta trampa, dice Lucullus, está en detener al escéptico en un momento de su avance gradual no concediéndole lo que su pregunta solicita y, por lo tanto, haciéndolo exclusivamente a él responsable del error al que conduce la paradoja. En el caso de las visiones divinas, considera especialmente que hay un punto al cual ningún adversario del académico dará su consentimiento: “¿Quién, en efecto, le concederá, o que Dios puede todo, o que, pudiéndolo, hará de su poder un uso semejante?”⁶.

El argumento recordado por Cicerón tuvo después una larga y compleja historia. No podía ser de otra manera en el seno de una cultura dominante en Occidente, la cristiana, que afirmaba explícitamente lo que Lucullus se negaba a conceder a su adversario escéptico, esto es, un Dios que lo puede todo; una cultura, además, que define su relación con la divinidad precisamente a partir de tal cualidad: *credo in unum Deum patrem omnipotentem*.

René Descartes forma parte importante de esa historia con la hipótesis del *Deus deceptor*. ¿Es verosímil que la misma tuviera su origen en el pasaje de las *Cuestiones académicas*? Filósofos como Vico y Leibniz así lo sugirieron⁷. En el siglo XX, la conjetura ha sido renovada por intérpretes

⁵*Cuestiones académicas*, II, XVI, 47.

⁶*Cuestiones académicas*, II, XVI, 50.

⁷ “Uno puede dudar de si siente, si vive, si es extenso y finalmente si existe en absoluto; y en apoyo de esta argumentación [Descartes] invoca el concurso de un genio falaz, que puede engañarnos, no de forma distinta a como el filósofo estoico de que habla Cicerón en las *Cuestiones académicas*, para probar esto mismo, acude a una invención y utiliza el sueño mandado por la divinidad” (Giambattista Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, lib. I, cap. 1, § 2, Neapoli, 1710, p. 31). “Pero es aquí que tenéis razón de deteneros un poco y de renovar las quejas de la antigua Academia. Pues, en el fondo, sólo estamos seguros de dos de nuestras experiencias, a saber, que hay una ligazón entre las cosas que se nos aparecen y que nos da los medios para predecir con éxito las apariencias futuras, y, segundo, que esa ligazón debe tener una causa constante. Pero de todo ello no se sigue en rigor que haya materia o cuerpos, sino solamente que hay algo que nos presenta apariencias bien ordenadas. Pues si a un poder invisible le agradara hacernos aparecer sueños bien ligados con la vida precedente y conformes entre ellos, ¿podríamos distinguirlos de las realidades que vemos una vez despiertos? Ahora bien, ¿qué es lo que impide que el curso de nuestra vida sea un gran sueño bien ordenado del cual podríamos ser desengañados en un momento? Y no veo que ese poder sea por ello imperfecto, como asegura M. des Cartes; por lo demás, no es su imperfección lo que está en juego aquí” (Carta de Leibniz a Simon

tan autorizados como Henri Gouhier⁸, o, más recientemente, Stephen Menn.⁹ En cualquier caso, está claro que Descartes no desconocía los textos académicos¹⁰ y que la hipótesis, tenga o no a Cicerón en su origen, se encuentra en el corazón de las *Meditaciones*. Intentaremos observarla más de cerca.

2. El Dios omnipotente en las *Meditaciones cartesianas*

La duda metódica que adopta Descartes en la primera de sus *Meditationes de prima philosophia* como camino de purificación de todas las creencias no completamente ciertas e indubitables alcanza su clímax cuando el filósofo recuerda y asume la *vetus opinio* “según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy”. En virtud de esa *vetus opinio*, es posible concebir que Dios podría haberme querido engañar no solamente en relación con mis creencias en el cielo, en la tierra, en los cuerpos extensos, en las figuras o en los lugares sino incluso en relación con las operaciones más simples tales como la suma de tres más cinco o el número de los lados de un cuadrado.

La hipótesis es espantosa, y por ello, como una concesión a los espíritus que preferirían negar la omnipotencia divina antes que admitirla, negación que por otra parte no resuelve ni mucho menos el problema¹¹, Descartes la considerará acto seguido como una fábula, y, hacia el

Foucher, 1675, en [Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*](#), Zweite Reihe, *Philosophischer Briefwechsel*, Erster Band, 1663-1685, Berlin, Akademie Verlag, 2006, N. 120, p. 390).

⁸ “Los errores de los sentidos, los delirios, los sueños, los errores del razonamiento son argumentos clásicos; en Cicerón se encuentra incluso una prefiguración de la hipótesis del Dios engañador” (H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 35).

⁹ Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 245.

¹⁰ Descartes menciona seis veces a Cicerón, pero siempre en contextos ajenos al escepticismo. Respecto de su conocimiento de los textos escépticos, nos remitimos al conocido pasaje de la Respuesta a la Segundas Objeciones: “...y aun teniendo yo noticia hacía tiempo de diversos libros de los escépticos y académicos tocantes a dicha materia (por lo que no sin disgusto recorría un sendero tan trillado) no he podido dispensarme de dedicar a eso una meditación entera” (René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, edición de Vidal Peña, Oviedo, KRK, 2005, pp. 323-324. Cfr. AT, IX, 103. De aquí en más, seguiremos esta traducción al español).

¹¹ “Habrá personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas; no le objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo –ya lo atribuyan al destino o la fatalidad, ya al azar, ya a una enlazada secuencia de las cosas– será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi

final de la Meditación, la reemplazará por la posibilidad de un “cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado toda su industria para engañarme”¹². Esta nueva hipótesis, sin embargo, es menos radical que la anterior. Cito a Descartes:

Pensaré que el cielo, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso.¹³

Ya no se trata de un Ser creador y por ello su engaño no puede afectar la estructura de mi razón. Las trampas del engañador quedarían limitadas, pues, a los datos de los sentidos externos y al del sentido interno respecto de mi propio cuerpo.¹⁴ Dicho de otra manera, para Descartes, como para Tomás de Aquino, la acción del genio maligno se circunscribe al ámbito de la imaginación; no afecta el entendimiento, por eso no se mencionan las operaciones matemáticas como posible objeto de su hipotético engaño. En razón de este elocuente silencio, tales operaciones deben suponerse intactas en su certeza, algo que se ratificará en la Tercera Meditación, cuando la certeza de “que dos más tres no pueden ser más o menos que cinco o cosas semejantes” se coloca junto con la certeza del “yo soy” entre las verdades acerca de las cuales el genio maligno jamás podrá engañarme en tanto las conciba.¹⁵

Richard Kennington, entre otros especialistas en Descartes, ha hecho notar esta diferencia.¹⁶ El “mauvais génie” cumple un papel instrumental y ese papel se terminará una vez

origen, tanto más probable será que yo sean tan imperfecto que siempre me engañe (*Meditaciones metafísicas*, pp. 135-136. AT, IX, 16-17). Las alusiones al estoicismo (el destino o la fatalidad), al epicureísmo (el azar) y a lo que después de Bayle podríamos llamar “estratonismo” (una enlazada secuencia de las cosas) son bastante claras. Véase al respecto Denis Kambouchner, *Les Méditations Métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, Paris, PUF, 2005, p. 331.

¹² *Meditaciones metafísicas*, pp. 137-138; AT, IX, 17.

¹³ *Meditaciones metafísicas*, p. 138; AT, IX, 17-18.

¹⁴ En esto Descartes coincide con las enseñanzas escolásticas; con Tomás de Aquino en particular, según el cual, en virtud del orden natural, únicamente los ángeles son capaces de actuar sobre nuestro intelecto, mientras que los demonios están confinados a acciones que afectan sólo los sentidos externos e interno Véase al respecto Dominik Perler, “Does God deceive us? Skeptical hypotheses in late medieval epistemology”, en H. Lagerlund (ed.), *Rethinking the history of scepticism: the missing medieval background*, Leiden, Brill, 2010, p. 173.

¹⁵ *Meditaciones metafísicas*, p. 162; AT, IX, 28. He modificado la traducción de Vidal Peña.

¹⁶ Richard Kennington, “The finitude of Descartes’ Evil Genius”, *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971, pp. 441-442: “Primero, las matemáticas no se ponen en duda en la duda cartesiana. Se encuentra alguna evidencia para esta excepción en el hecho de que no se menciona ninguna fórmula matemática después

afirmada la certeza del *cogito*. La “*vetus opinio*” de un Dios que todo lo puede, por el contrario, permanece en el corazón del ejercicio espiritual que nos propone Descartes. El filósofo intentará erradicarla a partir de la Tercera Meditación, como se sabe, con las pruebas de la existencia y perfección divinas, y de la Cuarta, donde reconoce “que es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección.”¹⁷ En la Cuarta Meditación, asimismo, Descartes distinguirá entre *poder* engañar y *querer* engañar: lo primero puede ser una señal de sutileza o potencia; lo segundo, por el contrario, indica debilidad o malicia, y, sin duda, “es algo que no puede darse en Dios.”¹⁸ Dicho de otra manera, ya no se trata de la omnipotencia divina sino de su bondad: es su bondad la que excluye la posibilidad de que un Dios todopoderoso pueda haber querido crear un ser enteramente condenado al error.

3. Las Segundas Objeciones y sus Respuestas

La solución cartesiana, o, podríamos decir, la teodicea cartesiana, sin embargo, encontrará muy pronto un obstáculo acaso inesperado por provenir, no de parte de los escépticos o de los ateos, sino de parte de los teólogos. En efecto, en las Segundas Objeciones, reunidas por Marin Mersenne, se le observará que “no faltan escolásticos como Gabriel [Biel], o el Ariminense [Gregorio de Rímini], y algunos otros, los cuales piensan que, absolutamente hablando, Dios miente; es decir, que transmite a los hombres alguna cosa en contra de su propia intención, y trasgrediendo lo que Él mismo ha decretado y resuelto.”¹⁹

de la introducción del Genio Maligno en Meditación I y antes del *cogito* en Meditación II. Segundo, los textos de las *Meditaciones* de ninguna manera establecen que el Genio Maligno sea omnipotente; más bien, al contrario, implican su finitud. El relato que se hace de la duda en *Principios* I corrobora estos puntos. Finalmente, la finitud del poder del Genio Maligno viene demandada por el mismo argumento: si el Genio Maligno fuera omnipotente, la ley de no contradicción quedaría suspendida y debería cesar todo razonamiento ulterior. Puede establecerse la conclusión, por lo tanto, de que la duda cartesiana nunca pretendió ser universal y que las interminables cavilaciones acerca del proceder cartesiano basadas en este supuesto pueden ser dejadas de lado”.

¹⁷ *Meditaciones metafísicas*, p. 192; AT, IX, 42-43.

¹⁸ *Meditaciones metafísicas*, p. 192; AT, IX, 43.

¹⁹ *Meditaciones metafísicas*, p. 314; AT, IX, 99.

Los autores de estas Objeciones cometen un error en relación con Gregorio de Rímini, quien reunió las opiniones de la tradición ockhamista, pero para refutarlas²⁰. Tienen razón, en cambio, respecto de Gabriel Biel y otros teólogos como John Rodington, Richard Fitzralph, Robert Holkot y Pierre d'Ailly, según los cuales la bondad de Dios no era contraria a la posibilidad de engaño. Para defender tal afirmación, sin embargo, Mersenne y sus colegas no apelan a distinciones conceptuales entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* o al papel de las causas segundas, sino a ciertos pasajes de la Revelación: Dios promete por medio de su profeta la destrucción de Nínive y no mantiene su promesa²¹, Dios pone en los profetas un espíritu de mentira para engañar a Ajab²², etc. Tal cosa ha ocurrido: la Revelación lo certifica; por lo tanto, la voluntad de engañar no es contraria a la bondad divina.

Convencidos de que la Escritura invalida la demostración cartesiana, los autores de las Segundas Objeciones atacan el criterio de verdad del filósofo y quieren reenviarlo a la Primera Meditación asumiendo la posibilidad de un error constitutivo, o, en términos teológicos, de un pecado original. “Pues ¿sabéis acaso si vuestra naturaleza no es tal que se engañe siempre, o, al menos, muy a menudo? Y ¿de dónde sacáis la certeza de que nunca os equivocáis, ni podéis equivocaros, tocante a las cosas que pensáis conocer clara y distintamente?”²³

Descartes responderá estos ataques. Respecto del primero, su respuesta es bastante clásica; apelará a la distinción entre maneras de hablar en Dios que están acomodadas a la capacidad del vulgo y maneras de hablar “que expresan una verdad más pura, que no muda de naturaleza y que no toma en cuenta a los hombres”. De estas últimas, agrega, “debemos valernos al filosofar”²⁴. Los “engaños” divinos relatados por la Biblia pertenecen a la primera clase; los mismos no pueden ser, por lo tanto, un punto de conflicto en relación a las verdades que la razón demuestra en su meditación.

Respecto de la segunda objeción, en cambio, la respuesta es muy sorprendente. Descartes es consciente de que el objetivo principal de su empresa está allí en juego. A grandes males,

²⁰ Véase al respecto Tullio Gregory, “Dieu trompeur et malin génie”, en *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, trad. de M. Raiola, Paris, PUF, 2000, pp. 303-310.

²¹ Jonas, 3, 4.

²² I Reyes, 22, 23.

²³ *Meditaciones metafísicas*, p. 315; AT, IX, 99-100.

²⁴ *Meditaciones metafísicas*, p. 343; AT, IX, 112.

violentos remedios; la objeción lo lleva a explicar “directamente el fundamento sobre el cual me parece descansar toda certeza humana”²⁵.

El adjetivo “humana” acompañando al sustantivo “certeza” resulta toda una novedad en Descartes; de hecho, es la única vez que encontramos esta expresión en sus obras completas. Parece indicar un movimiento que será ratificado por las dos frases siguientes: “Diré primero que, no bien pensamos concebir claramente alguna verdad, nos sentimos naturalmente inclinados a creerla. Y si tal creencia es tan fuerte que nos hace imposible dudar de lo que así creemos, nada más hay que indagar: poseemos toda la certeza que puede razonablemente desearse”²⁶.

Si Descartes hubiera cumplido esta prescripción metodológica en la Primera Meditación, no habría habido lugar para la hipótesis del Dios engañador. Esta hipótesis aparece justamente cuando el meditador quiere poner en duda “toda la certeza que puede razonablemente desearse”, cuando, no teniendo ninguna razón natural para dudar, quiere indagar más profundamente para encontrar la roca debajo de la arena. Solamente así –dice Descartes en la respuesta al Padre Bourdin, que le criticaba esta “exageración” de la duda– es posible establecer los fundamentos de la filosofía y refutar definitivamente a los escépticos²⁷.

En su respuesta a la Segundas Objeciones, sin embargo, no se trata del escepticismo. Podemos verlo en el pasaje inmediatamente siguiente a los que hemos citado, acaso uno de los más asombrosos de toda la obra cartesiana. Cito:

“Pues ¿qué puede importar que alguien imagine ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, ni que diga que, entonces, es falso en términos absolutos? ¿Por qué hemos de preocuparnos por esa falsedad absoluta, si no creemos en ella, y ni tan siquiera la sospechamos? Pues estamos suponiendo aquí una creencia o persuasión tan firme que no puede ser suprimida, siendo entonces lo mismo que una certeza perfectísima”²⁸.

Aquel que imaginó que ciertas creencias de las cuales “estamos tan fuertemente persuadidos” podrían ser falsas “a los ojos de Dios o de los ángeles”, es decir, absolutamente falsas, fue el mismo Descartes en la Primera Meditación. La hipótesis de un Dios omnipotente, creador y engañador sirve para poner en duda, justamente, la verdad de los resultados de

²⁵ *Meditaciones metafísicas*, p. 345; AT IX, 113. Traducción modificada.

²⁶ *Meditaciones metafísicas*, pp. 345-346; AT, IX, 113.

²⁷ Cfr. *Meditaciones metafísicas*, pp. 960-962; AT, IX, 548-549.

²⁸ *Meditaciones metafísicas*, p. 346; AT, IX, 113-114. Traducción modificada.

operaciones matemáticas tan simples como la suma de tres y dos o el número de lados de un cuadrado, verdad de la cual “tenemos una persuasión tan firme que no puede ser suprimida”. En apariencia, Descartes probó la imposibilidad de esta hipótesis en la Tercera Meditación (Dios existe y es perfecto) y en la Cuarta (querer engañar es un acto de malicia y resulta contrario a la perfección de Dios). En el pasaje de la Respuesta a las Segundas Objeciones que acabamos de citar, empero, no apela a los resultados de estas Meditaciones para invalidar la sospecha de una falsedad absoluta. Simplemente, desdeña esta sospecha como un punto sin importancia alguna en relación a lo que verdaderamente nos importa: la consecución de una muy perfecta certeza.

Este desdén, como ha señalado Richard Popkin²⁹, es también una manera de admitir que la hipótesis hiperescéptica es imposible de eliminar, o, dicho de otra manera, que su eliminación se encuentra más allá de lo que “puede razonablemente desearse”. Se podría decir, es verdad, que las pruebas de la Tercera y Cuarta Meditación tienen todavía validez; en cualquier caso, la cuestión sigue siendo la misma: ¿son ellas absoluta o relativamente válidas? Si las ideas divinas de engaño y bondad coinciden con nuestras ideas de engaño y bondad, tales pruebas tendrían un valor absoluto; pero, ¿cómo saberlo? No hay respuesta posible: se debe suspender el juicio, como aconsejan los escépticos, o desdeñar la cuestión para atenerse a lo que puede razonablemente desearse, como hace Descartes. El desdén, sin embargo, no elimina la trampa del *sorites* ciceroniano, que permanece infalible.

Referencia bibliográfica

- **Cicerón**, *Cuestiones académicas*, II.
- **Descartes René** (2005) *Meditaciones metafísicas*. Oviedo: edición de Vidal Peña.
- **Diógenes Laercio**, VII.
- **Gouhier H.** (1962) *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris: Vrin.
- **Gregory Tullio** (2000) “Dieu trompeur et malin génie”, en *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, trad. de M. Raiola, Paris: PUF.
- **Kambouchner Denis** (2005) *Les Méditations Métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*. Paris: PUF.

²⁹ “Aquí, Descartes, al mismo tiempo, introduce esta posibilidad escéptica y admite que no hay manera de eliminarla” (Richard Popkin, *The History of Scepticism : From Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003, pp. 166-167).

- **Kennington Richard** (1971) "The finitude of Descartes' Evil Genius", en *Journal of the History of Ideas*, 32.
- **Menn Stephen** (1998) *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Perler Dominik** (2010) "Does God deceive us? Skeptical hypotheses in late medieval epistemology", en H. Lagerlund (ed.), *Rethinking the history of scepticism: the missing medieval background*. Leiden: Brill.
- **Popkin Richard** (2003) *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press.
- **Sexto Empírico**, *Adversus Mathematicos*, VII.
- **Vico Giambattista** (1710) *De antiquissima italarum sapientia*, lib. I, cap. 1, § 2, Neapoli.
- **Zweite Reihe** (2006) *Philosophischer Briefwechsel*, Erster Band, 1663-1685. Berlin: Akademie Verlag.

La lectura bergsoniana de Kant:

herencia y crítica en torno al tiempo, el conocimiento y el arte.

Guillermo N. Barber Soler (UCA - ESEADE)

Resumen:

Si bien no podemos pensar la filosofía de Henri Bergson sin haber pasado antes por la de Kant, por momentos el francés parece oponerse férreamente a su predecesor prusiano. O al revés: si bien Henri Bergson se opone, con frecuencia, al pensamiento de Kant, no puede comprenderse su filosofía sin dicho pensamiento. Esta ponencia buscará entonces aclarar algunos puntos centrales de la filosofía de Bergson en los que se hace presente tanto la herencia kantiana como la crítica a algunas cuestiones centrales de Kant, como una suerte de superación de [lo que Bergson entiende por] el kantismo, y que dan pie a lo que luego será la post-modernidad como etapa de herencia y ruptura de la modernidad. Estos ejes centrales recorren toda la gnoseología bergsoniana y constituyen su identidad original, y son: 1) el tiempo y su relación con la conciencia y el espacio; 2) el conocimiento, su relación con lo nouménico y la posibilidad de la metafísica, y 3) el valor y rol del arte como ejercicio de las facultades humanas. A partir de la comparación de los autores en base a estas cuestiones, la conclusión buscará destacar los puntos originales de la filosofía de Bergson, rescatar la fuerte influencia kantiana, y al mismo tiempo evaluar la pertinencia de las críticas respectivas.

1. Introducción

Bastaría leer sólo su primer gran obra, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, o la recopilación de ensayos titulada *El pensamiento y lo moviente*, para apreciar el lugar central que ocupa la filosofía de Kant dentro de la producción filosófica de Henri Bergson, no solo por las numerosas menciones o citas del prusiano, sino también por el fondo de cuestiones en constante diálogo con él. Cuestiones como las del espacio y el tiempo, la

intuición y la razón, los datos y la conciencia, entre tantas otras, cargan en su propia fuerza semántica la inevitable referencia al universo conceptual de la filosofía kantiana. De todas formas, si bien no podemos pensar la filosofía de Henri Bergson sin haber pasado antes por la del mismo Kant, por momentos el francés parece oponerse férreamente a su predecesor prusiano, y busca darle un nuevo sentido a cada una de estas nociones, partiendo de la base instituida por el profesor de Königsberg para, en última instancia, superar los límites que el propio Kant impuso a su pensamiento. Tampoco puede, sin embargo, comprenderse su filosofía sin dicho pensamiento, no solo por ser posterior y de algún modo deudor de sus ideas, sino por compartir una suerte de sustrato común a partir del cual cada uno ha destacado o resaltado aspectos diversos, dependiendo de su contexto e intenciones particulares.

Por eso el objetivo de esta ponencia es poner de manifiesto -brevemente- ese sustrato común a partir del cual Bergson se ha permitido distanciarse de Kant en muchas cuestiones que son centrales a sus pensamientos. Las cuestiones que más trabajaremos son principalmente la idea del tiempo como radicalmente diferente al espacio, y la propuesta de la intuición como el método que garantizaría un conocimiento meta-racional y que por tanto haría posible la metafísica. Finalmente, se evaluará el rol del arte en la filosofía de Bergson y su centralidad paradigmática respecto al rol que ocupa en Kant el conocimiento científico.

2. El punto de partida: la cuestión de la metafísica

La filosofía kantiana, al menos la que atañe al problema del conocimiento, se construye a partir de un núcleo o intención específica muy clara: la fundamentación del conocimiento científico, que en su momento estaba representado por los grandes avances de la física de Newton. En relación a este conocimiento aparecerá también la cuestión de la validez de la metafísica como ciencia. Para Bergson la posibilidad de la metafísica también será uno de los puntos nucleares de su gnoseología. Sin embargo, la manera de tratarla es profundamente distinta a la de Kant. En vez de encararla desde el punto de vista de la ciencia, la trabaja en total oposición a ésta, es decir, estableciendo la radical diferencia entre lo que es un conocimiento científico y lo que implica un conocimiento metafísico.

Esta diferencia se comprende mejor si recordamos la tradición del racionalismo wolffiano que influyó a Kant en su concepción de la metafísica, y particularmente la idea de la metafísica como la ciencia que estudia el alma, al mundo y a Dios y que lo hace, además, en

íntima relación con el modelo matemático de la ciencia. Como a la mayoría de sus predecesores y contemporáneos, buscó aquel método *universal* del conocimiento científico, que pretendía incluir a la metafísica como una más de dichas ciencias y asegurar así su progreso, comprendiendo que sus objetos propios eran radicalmente distintos a lo de cualquier otra ciencia y su valor muchísimo mayor. La resolución a dicho problema se basaba en la adecuación de esta metafísica al esquema metódico de las ciencias que sí estaban logrando un desarrollo¹; adecuación que, en caso de no ser posible, revelaría la inviabilidad de la metafísica como ciencia y, en consecuencia, su descarte de la filosofía sistemática.

En Bergson, en cambio, gnoseología no equivale ya a epistemología, sino que la incluye como una de sus partes. La otra parte quedará, entonces, reservada a un tipo de conocimiento que, si bien no comparte método con la ciencia, tiene su propio método que la hace posible y su propio objeto al cual dirigirse². Bergson ha pasado ya por el vitalismo de Nietzsche, y ha tomado conciencia de las limitaciones del *apriorismo* típico del racionalismo moderno. La metafísica para él es un hecho: el problema será entonces precisarla, corregirla y encausarla en su propio camino para que, diferenciándose de la ciencia, no tenga nada que envidiarle al método y los resultados de ésta.

3. Tiempo y espacio

Para Bergson, el objeto de la metafísica es el *espíritu* (1963: 954). Ahora bien, este espíritu no es algo eterno y atemporal, como podrían considerarlo todas las variantes del platonismo, sino todo lo contrario: es el trasfondo de la realidad misma entendida como *duración*. Es, como lo llamará Bergson, "*el flujo de la vida interior*" (1963: 954). La metafísica entonces será el conocimiento que pueda ponerse en contacto, desde el flujo continuo de la conciencia, con el flujo continuo de la realidad, como siguiendo "*las ondulaciones de lo real*" (1963: 953). La noción clave tanto para la metafísica como para la gnoseología bergsoniana será por eso mismo *el tiempo*.

¹Cfr. Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 21 B XVI.

²Cfr. Bergson, Henri: *Pensamiento y movimiento*, en *Obras Escogidas* (trad. y prólogo de José Antonio Míguez), México D.F., Aguilar, 1963, p. 959 y ss.

Ahora bien, antes de seguir avanzando, cabe aclarar algunas precisiones y distinciones entre el tiempo bergsoniano y el tiempo kantiano. Para ambos, el tiempo responde a la continuidad profunda de la conciencia. Para Kant, por ejemplo, mientras el *espacio*, como intuición pura, da cuenta de los objetos externos, el tiempo da cuenta de los objetos *internos*, del sentirse-a-sí de la conciencia (2009: 105 y ss. B 53). Para Bergson, la conciencia misma es tiempo, en el sentido de que es una duración continua. Lo que para Bergson implica la continuidad de la conciencia, en Kant será sobre todo la función sintética de la conciencia a través de la forma pura del tiempo. Sin embargo, las diferencias radicales comienzan cuando se precisa qué características tiene la noción de *tiempo* en cada uno y sus implicancias gnoseológicas. Para Kant, el tiempo es “condición universal de posibilidad” (2009: 99 B 46) de los fenómenos, y en cuanto tal es único, infinito y susceptible de ser dividido en partes. A su vez, “no es más que la forma del sentido interno” (2009: 102 B 49) y por tanto “no es algo que subsista a sí mismo, o que sea inherente a las cosas, como determinación objetiva” (2009: 101 B 49). Cabe destacar aquí que, si bien Kant se distingue de la física newtoniana al afirmar que el tiempo no es más que intuición pura de la propia conciencia, las propiedades centrales de dicho tiempo permanecerán las mismas, principalmente en cuanto se entiende al tiempo como un marco infinito y homogéneo en el que se dan los fenómenos, y que es por tanto susceptible de ser divisible en partes esencialmente iguales. Para Bergson, en cambio, estas propiedades están en contra de lo que nuestra misma experiencia del tiempo nos dice: “lo que Kant ha tomado por el tiempo mismo es un tiempo que no transcurre, ni cambia, ni dura” (1963: 1059). Es decir, es un tiempo vaciado de su temporalidad. El problema provendría de la *espacialización* del tiempo, es decir, de la concepción del tiempo a la manera del espacio: como un ámbito homogéneo, discreto y cuantitativo, en vez de a la manera de la duración: como una heterogeneidad continua y cualitativa³. Entonces, si bien por un lado Bergson reconoce en Kant la distinción clara y correcta entre un tiempo asociado a lo *interno* y un espacio asociado a lo *externo*, le critica el hecho de que esa distinción no es suficientemente radical.

“El error de Kant consistió en tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haber advertido que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros, y que cuando revista la forma de un todo homogéneo es que se expresa en espacio” (1963: 201).

³ Cfr. el capítulo II de Bergson: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en OE.

Esta distinción entre *espacio* y *tiempo* es central en la filosofía de Bergson y en su lectura de todas las filosofías anteriores, particularmente la de Kant. En base a esta distinción se articulará la diferencia entre razón conceptual e intuición, y entre ciencia y metafísica, que también se organizarán en diálogo crítico con las ideas del prusiano.

4. La intuición

La segunda cuestión, relacionada con la distinción entre tiempo y el espacio, es la de la intuición. Para Kant, el espacio y el tiempo son intuiciones puras, de las que depende toda la recepción de los fenómenos. Por eso mismo, espacio y tiempo están alejados de las cosas en sí; en cuanto hacen posible un conocimiento, lo hacen en tanto conocimiento *a priori*, ya condicionado por nuestra sensibilidad. Fuera de esa *forma* de nuestra conciencia, no hay tiempo que corresponda a lo en sí.

“Si hacemos abstracción de *nuestra manera* de intuirnos interiormente a nosotros mismos y de abarcar en la facultad representativa, mediante esta intuición, también todas las intuiciones externas, y si por tanto tomamos a los objetos como puedan ser en sí mismos, entonces el tiempo no es nada” (Kant I., 2009: 102 B 49).

Vemos en Kant cómo, al abstraernos de los condicionamientos de nuestra sensibilidad y nuestra razón para ir a los objetos en sí, el tiempo ya no tiene ninguna significación. Para el francés, en cambio, el tiempo es justamente aquello que permite el conocimiento de lo en sí, ya que la realidad no es más que duración. La asimetría entre conocimiento y realidad, asimetría que en Kant toma la forma de la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*, intenta resolverse en Bergson desde el problema del espacio y el tiempo. Ese desfase estaría dado por la aproximación espacial a una realidad que desborda cualquier esquema de ese tipo, ya que es primordialmente tiempo (y especialmente tiempo heterogéneo y creativo). Por eso dice que “*es preciso, por el contrario, volver a colocarse en la duración y aprehender la realidad en la movilidad que es su esencia*” (1963: 953). La intuición bergsoniana será entonces esa forma de colocarse en la duración desde la misma temporalidad de la conciencia, como si fuese la coincidencia de dos ondulaciones continuas y de cierto modo creativas. “*La intuición es lo que alcanza el espíritu, la duración, el cambio puro.*” (1963: 953).

Esta forma de alcanzar el espíritu es opuesta a la razón discursiva, la cual trabaja con conceptos estáticos inmovilizando lo que en verdad es pura dinamicidad (1963: 956). Al no comprender la temporalidad, la razón debe reducir lo nuevo a lo antiguo, subsumiendo todo a

conceptos ya de algún modo pre-fijados; por eso logra un desarrollo cómodo y una exactitud propia del *apriorismo conceptual*. La intuición, en cambio, es fuente de novedad, contacto con la trascendencia de un tiempo que es creativo y no reducible a espacio ni a concepto. Ahora bien, por ese mismo motivo, el conocimiento racional y científico (e incluso el conocimiento práctico) escapa a la realidad en sí, ya que está siempre mediado por conceptos espaciales que condicionan nuestra comprensión. En ese sentido, Bergson es profundamente kantiano. Sin embargo, su radical diferencia consiste en abrirse a la posibilidad de otro tipo de conocimiento que por su carácter temporal (y recordemos que en Bergson el tiempo tiene siempre un carácter creativo y novedoso) permite al hombre salir de sus límites para entrar en una relación empática con la realidad en sí, en su esencial dinamicidad.

5. Conclusión

Esta aproximación, sin embargo, está claramente alejada del método científico que sirve de paradigma para la filosofía kantiana. La metafísica, entonces, no será una ciencia, o no entendida en el mismo sentido que las demás ciencias. Al ser su objeto el espíritu tomado en tanto realidad dinámica, no puede repetir sin más el esquema espacial de las ciencias. Esto no difiere en gran manera de la conclusión kantiana de la imposibilidad de la metafísica. En cierto sentido, coinciden: los objetos de los que se ocuparía la metafísica no están al alcance de la razón. Ahora bien, mientras Kant buscará una salida por la razón práctica, pero descartando la aproximación gnoseológica, Bergson ampliará la cuestión del conocimiento hacia horizontes extra-científicos. Porque, para él, *“la ciencia positiva tiene por función habitual analizar”, y “analizar consiste en expresar una cosa en función de lo que no es ella”, es “la operación que reduce el objeto a los elementos ya conocidos”* (1963: 1079). Pero los objetos de la metafísica, y cualquier objeto que se considere en su intrínseca unicidad, es decir, como cosa en sí, son irreductibles a lo conocido, de la misma manera en que para Kant eran irreductibles a la sensibilidad y a las categorías puras del entendimiento. Por eso, ante lo que Kant llama *“una de las cuestiones más importantes de nuestra avidéz de conocimiento”* (2009: 20 B XV) (hablando de la metafísica en un tono que revela cierta angustia), Bergson siente la necesidad de proponer un método diverso, con plena conciencia del paso extra que significa su postura respecto de la kantiana.

“Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es ésta: que si la metafísica es posible, lo es por una visión, y no por una dialéctica. (...) Únicamente una intuición superior (que Kant llama una intuición “intelectual”), es decir, una *percepción* de la realidad metafísica, permitiría constituirse a la metafísica. (...) Tan solo después de haber probado que la intuición es capaz de darnos una metafísica, añadió: esta intuición es imposible.” (1963: 1058)

Bergson, en cambio, se atreve a dar ese salto y afirmar la posibilidad de dicha intuición. Ahora bien, suponiendo que dicha intuición es imposible, su resultado quedaría por fuera del ámbito conceptual, y por lo tanto por fuera del lenguaje y, en última instancia, fuera de la comunicación interpersonal. ¿De qué sirve entonces un conocimiento de ese tipo? Aquí es donde Bergson propone un nuevo paradigma: el artístico. El artista, por naturaleza, tiene un acceso más inmediato y simpático con la realidad, que le permite ver la novedad y la riqueza de las cosas en su unidad propia, seguir con ellas su movimiento dinámico y creativo.⁴ Y, al mismo tiempo, tiene la posibilidad de expresar dichas intuiciones de una manera abierta y flexible, es decir, sin la rigidez espacial de los conceptos.

“¿Cómo pedir a los ojos del cuerpo o del espíritu que vean más de lo que ven? (...) Hay, en efecto, desde hace siglos, hombres cuya función consiste justamente en ver y hacernos ver lo que no percibimos naturalmente. Estos hombres son los artistas.” (1963: 1054)

Si bien Kant, entonces, cerró la posibilidad de la metafísica, Bergson la reabre pero sin ingenuidad; sabe que, para reabrirla, tiene que cambiar el paradigma, tiene que ampliar la gnoseología hacia otros ámbitos de lo *humano*, así como Kant probó con el de la práctica; porque reducir el conocimiento es reducir también la realidad a la que tenemos acceso.

Referencias bibliográficas

- **Bergson, Henri** (1963) *Pensamiento y movimiento*, en *Obras Escogidas* (trad. y prólogo de José Antonio Míguez), México D.F.: Aguilar.
- **Kant, Immanuel** (2009) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue.
- **Vassallo, Ángel** (2011) *Bergson: una introducción*, Buenos Aires: Quadrata.

⁴Cfr. Bergson, *La risa*, cap. III, en Vassallo, Ángel: *Bergson: una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2011., pp. 96 y 97.

De cómo el conocimiento conduce al amor o de la ética del conocimiento

Fabiana Mabel Barbero

SeCyT - FFyH – UNC

El canon de la lógica reproduce que una “definición legítima debe constar de género y diferencia” (Spinoza B., 1990: 91); y, fieles a tal modelo, definen al hombre como un animal racional –o político-, según el ámbito en el que se intente introducir la discusión.

Este canon impone no sólo una manera de enunciar los conocimientos, sino también define el proceso de conocer y al hombre y las facultades que le permiten hacerse cargo de dichos procesos.

En el Tratado Breve, Spinoza se enfrenta con estas tesis que atribuye a “los lógicos”, presentando “otras leyes de la definición, conforme a la verdadera lógica, es decir, según la división de la naturaleza que nosotros hacemos” (1990: 91).

La refutación de Spinoza a la definición por género y diferencia implica también una idea distinta respecto de la naturaleza y del hombre.

I

La definición por género y diferencia implica lo general y particular; como se sigue, por ejemplo, de la siguiente cita de Aristóteles:

“Si se ha llegado a la diferencia de la diferencia, una sola, la última, es la forma, la esencia del objeto. Pero si es por el accidente por el que se distingue (...) entonces habría tantas esencias como divisiones.

Se ve, por tanto, que la definición es la noción suministrada por las diferencias, y que conviene que sea la de la última diferencia”¹.

Pero, según la división de la naturaleza que con Spinoza proponemos, lo general no es nada, y sólo las cosas particulares tienen a Dios como causa, y por tanto tienen su esencia (1990: 88). Así, definir por género y diferencia coloca en la base a nada, ya que “si las cosas particulares deben concordar con otra naturaleza (las generales), no podrán concordar con la suya propia, y, por consiguiente, no son las que verdaderamente son” (1990: 88). Por ejemplo, “Pedro debe concordar necesariamente con la idea de Pedro y no con la idea de hombre”, ya que los generales “no son otra cosa que entes de razón y, en modo alguno, unas cosas o algo que tiene existencia” (1990: 88).

Hasta acá, los problemas del modelo de definición aristotélica por el lado del género, la diferencia no presenta menos aspectos críticos. Así, La definición de hombre como animal racional o como animal político² coloca la razón como la diferencia, pero la misma se encuentra separada del resto de las cosas, dejando sin explicar cómo el hombre presenta dicha heterogeneidad.

Hasta acá, un resumen de las críticas a las maneras de definir que proponen los lógicos que siguen a Aristóteles, y la definición de hombre que se deriva de la misma. Pero Spinoza también propone cómo “deben ser las definiciones” y a partir de éstas, podemos leer su definición de hombre.

Las definiciones que proponemos con Spinoza –coherentes con la “división de la naturaleza”- deben ser de dos géneros o clases:

- 1) “De los atributos de un ser que existe por sí mismo, y éstos no exigen ningún género o algo por lo cual sean mejor entendidos o explicados, porque, como son atributos de un ser que existe por sí mismo, también ellos deben ser conocidos por sí mismos” (1990: 92). Spinoza plantea respecto de esta “naturaleza naturante”, que se trata de un “ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él” (1990: 93).
- 2) “De las cosas que no existen por sí mismas, sino tan sólo por los atributos, de los que son modos y por los cuales, como si fueran sus géneros, deben ser entendidos” (1990: 92). Así, para el caso de la “naturaleza naturada” como consta de los modos que dependen inmediatamente de Dios; o de las cosas particulares que son causadas por los modos, necesita de algunas sustancias

¹ Aristóteles. Metafísica. Libro VII. 1028a-1041b. XII. Condiciones de la definición.

² Aristóteles. Política. Libro I. Capítulo I.

para ser correctamente concebida (1990: 93), pero estas sustancias no están separadas de dicha naturaleza naturante, sino que son y se expresan en los modos que la constituyen.

Vinculado con lo anterior, de la “naturaleza naturada” o modos que dependen de la “naturaleza naturante”, conocemos “el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante” (1990: 93). Luego, Spinoza puede definir qué es el hombre, en la medida que “consta de algunos modos comprendidos en los dos atributos que hemos hallado en Dios” (1990: 97). Así, el hombre, como una naturaleza naturada, es una proporción de movimiento -o una proporción del modo del atributo de la extensión-; y la idea de dicha proporción -o un modo del atributo del pensamiento-.

De esta manera las definiciones no apelan a entes del entendimiento que carezcan de realidad, y la definición de hombre no requiere de ninguna heterogeneidad respecto de la naturaleza naturante. A partir de lo anterior, Spinoza planteará los tipos de conocimientos posibles para el hombre, y los efectos que éstos tienen en la proporción de movimiento y la idea de la misma que lo constituyen.

II

El hombre –como determinada proporción de movimiento, modo en que se expresa el atributo de la extensión; y la idea de dicha proporción, modo del atributo del pensamiento- es un efecto del encuentro con otros modos. Cada hombre se constituye por una particular proporción de movimiento y reposo e idea de la misma. Dichos modos, que –como naturaleza naturada- expresan a la naturaleza naturante, conforman a cada hombre ligándolo a Dios, causa inmanente.

Esta definición de hombre no supone ninguna diferencia heterogénea –como la razón- que dé cuenta de la posibilidad de conocer; antes bien cada hombre es un efecto de los encuentros con diferentes proporciones de movimiento y reposo y sus ideas; de lo que se sigue cómo los diferentes conocimientos –otros modos- constituyen al hombre en la medida que éste es un efecto del encuentro con tales conocimientos:

“Este conocimiento, idea, etc., de cada cosa particular que llega a existir, es, decimos nosotros, el alma de cada cosa particular. Todas y cada una de las cosas particulares que llegan a existir, llegan a ser tales mediante el movimiento y el reposo; y así son todos los modos que existen en la extensión y que llamamos cuerpos. La diversidad de éstos surge únicamente mediante esta y aquella proporción de movimiento y reposo, en virtud de la

cual esto es así y no de otro modo, esto es esto y no aquello. Así, pues, por esta proporción de movimiento y reposo viene también a la existencia este nuestro cuerpo; y de él también, no menos que de todas las demás cosas, debe existir en la cosa pensante un conocimiento, idea, etc.: y así (surge) también el alma humana” (1990: 99).

Para Spinoza los diferentes conocimientos tienen en el hombre diferentes efectos, esto es, modifican la proporción de movimiento y reposo y su idea, de diferentes maneras. Mientras la “Ética” de Aristóteles delimita de manera excluyente en la acción el ámbito de conocer que compromete al hombre en una modificación de sí y de los otros, estableciendo separaciones con la ciencia y la técnica como ámbitos que no lo implican, Spinoza reconoce los efectos diferenciales en el hombre que tienen todos los tipos de conocimientos de que es capaz. Cada conocimiento conlleva una práctica, que se sigue de cómo el encuentro con una proporción de movimiento y reposo y su idea haya modificado la proporción de movimiento y reposo y la idea de la misma, que constituye al hombre que conoce.

Para Spinoza el conocimiento, en sus diferentes tipos, es la causa de pasiones, o tendrá efectos en la proporción de movimiento y reposo -del modo de la extensión- y en la idea -del modo del pensamiento- que lo conforma. “Nosotros ponemos como causa próxima de las pasiones, en el alma, el conocimiento. Pues consideramos absolutamente imposible que, si alguien no concibe ni conoce (...) pueda ser movido al amor o al deseo o a algún otro modo de querer” (1990: 102-103).

La opinión, en tanto tipo de conocimiento, “está sujeta a error y no tiene lugar jamás en algo de lo que estemos ciertos, sino más bien cuando se habla de conjeturar e imaginar”.

La fe, como segundo tipo de conocimiento, implica la captación de las cosas “mediante convicciones en el entendimiento, de que esto debe ser así y no de otro modo”, pero no se trata de cosas vistas por nosotros.

El conocimiento claro, en cambio, “no se adquiere mediante convicciones de la razón, sino mediante un sentimiento y un gozo de la cosa misma” (1990: 102).

Una vez que Spinoza presenta los tipos de conocimiento, explora sus efectos. Así:

- Del error que surge de la opinión, tanto la formada por experiencia como por testimonio, se siguen todas las pasiones: la admiración; el amor como inclinación fluctuante respecto de lo conocido que se apetece; el deseo y el odio.

- La fe, en la medida que implica una convicción de la cosa en el entendimiento, pero no un saber de la realidad de la cosa más allá del entendimiento, “no nos hace unir con la cosa creída” (1990: 107). La fe conduce a un conocimiento que nos hace amar a dios, porque señala el conocimiento del bien y del mal, pero, como el bien y el mal no son nada más que entes de razón, esto es, no tienen realidad fuera del entendimiento del hombre, la fe no permite la unión del hombre con las cosas que están fuera de él.

Por último, el conocimiento claro, que implica la captación de que todas las cosas, como naturaleza naturada, son proporciones de modos de los atributos que expresan una única sustancia o naturaleza naturante, conlleva el amor. Este tipo de conocimiento claro, que capta las cosas que están fuera de nosotros, conduce al amor y señala todas las pasiones que hay que destruir (1990: 107).

Para mostrar cómo el conocimiento claro conduce al amor, Spinoza señala que el conocimiento claro implica la distinción de lo verdadero de lo falso, siendo la verdad “una afirmación (o negación) que se hace de una cosa, que está acorde con la cosa misma; y la falsedad, una afirmación (o negación) de la cosa, que no está acorde con la cosa misma” (1990: 128). Y, como las definiciones de las cosas conducen a la captación de que éstas son modos de los atributos de una única sustancia, que también es causa de los modos que conforman al hombre, no podemos sino unirnos en amor con dichas cosas de las que se alcanza tal conocimiento; “Dado que el hombre es una parte de toda la naturaleza, de la que depende y por la que también es regido” (1990: 138).

Como “somos una parte del todo”, el conocimiento claro de las cosas “aparte de llevar consigo el amor al prójimo, nos dispone de tal modo que no lo odiamos jamás ni nos irritamos con él, sino que estemos prestos a ayudarlo y a conducirlo a un estado mejor”. Este conocimiento “sirve también para promover el bien común” y “nos libera de la tristeza, la desesperación, la envidia, el miedo y otras pasiones malas” (1990: 139).

Con estas ideas, Spinoza define al hombre con las leyes de la naturaleza, por cuanto forma parte de la misma, y no requiere ninguna “diferencia” en su definición: “no hay en nosotros absolutamente nada de lo que no podamos ser conscientes. De ahí que, si comprobamos que en nosotros no hay nada más que los efectos del pensamiento y los de la extensión, también podemos decir con certeza que no hay nada más en nosotros” (1990: 142).

Esta lectura del Tratado Breve de Spinoza se articula con la interpretación de Deleuze, para quien “la ética de Spinoza nada tiene que ver con una moral” (2004: 152); y es que Spinoza

nos dice que los conocimientos tienen un efecto en el hombre: lo conforman modificando sus proporciones de movimiento y reposo y la idea de las mismas; y advierte cómo dicha composición nueva lo hace susceptible de odio o amor. Así, los tipos de conocimiento modifican su “composición de velocidades y de lentitudes, de poderes de afectar y de ser afectado” (2004: 152).

III

De lo anterior se sigue que la cuarta forma de conocimiento que presenta Spinoza, cuando es leída desde las claves de su planteo, no nos presenta dificultades para percibir su coherencia.

Este modo de conocimiento “no está en nosotros en virtud de la deducción de otra cosa, sino de la manifestación inmediata del objeto mismo al entendimiento” (Spinoza B., 1990: 153). Se trata del conocimiento implicado en la definición de la naturaleza naturante, esto es, el conocimiento de aquello que no requiere la mediación de otra cosa, sino que es conocido por sí mismo. Y como parte de la naturaleza, somos capaces de tal conocimiento: “porque estamos por naturaleza tan unidos con él que no podemos ni existir ni ser entendidos sin él; y de aquí se sigue claramente, a su vez, que, dado que nuestra unión con Dios es tan estrecha, no lo podemos conocer sino inmediatamente” (1990: 154).

Aunque el Dios de Spinoza pueda complicar la lectura del planteo, se comprende que como “toda la naturaleza no es más que una sola sustancia y que su esencia es infinita, todas las cosas están unidas” (1990: 154), y como el hombre forma parte de la naturaleza, “tan pronto nuestro conocimiento y nuestro amor llegan a recaer sobre aquello sin lo cual no pueden existir ni ser comprendidos, (...) los efectos, surgidos de tal unión, (que conforman el cuarto tipo de conocimiento), deberán ser incomparablemente mayores y más excelentes” (1990: 155).

Este conocimiento y amor que recae sobre aquello que es la causa de nuestro existir y comprender, tienen como efecto un verdadero renacimiento del hombre.

Referencias bibliográficas

- **Aristóteles.** *Metafísica*. Libro VII. 1028a-1041b. XII.
____ *Política*. Libro I. Capítulo I.
- **Deleuze, G.** (2004) *Spinoza: Filosofía Práctica*, Buenos Aires: Ed. Tusquets.
- **Spinoza, B.** (1990) *Tratado Breve*, Madrid: Ed. Alianza.

Lange y Schiller en la primera configuración nietzscheana de lo dionisíaco

María Cecilia Barelli

Universidad Nacional del Sur/Conicet

Introducción

El descubrimiento de Schopenhauer a fines de 1865 significa, para el joven Nietzsche, el conocimiento de una nueva concepción del mundo, en la que encuentra inicialmente “enfermedad y curación; destierro y refugio; infierno y paraíso”¹. En esta primera aproximación Nietzsche rescata de Schopenhauer la “necesidad de autoconocimiento” que comienza a asumir como propia y que mantendrá en sus futuros escritos filosóficos bajo la modalidad de la autoexperimentación.

Sin embargo, la huella de este filósofo se intensifica más aún a partir de la lectura de la *Historia del materialismo* de Friedrich Albert Lange². Nietzsche retoma algunas tesis que extrae literamente del texto de Lange³. Es el caso de la afirmación del mundo sensible en tanto producto de la organización psico-física del individuo y de los órganos corporales como

¹ Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche. 1 Infancia y juventud*, trad. de J. Muñoz, Alianza, 1994, p. 158.

² Según Salaquarda, Nietzsche lee la primera edición de *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, publicada en 1866. Si bien se edita una versión mejorada en dos tomos entre 1873-1875, con una reedición en 1877; Nietzsche recién vuelve a acercarse a Lange a través de una cuarta edición de esta obra en 1882/1887. Para más detalles sobre la relación entre Nietzsche y Lange, cfr. Salaquarda, J., “Nietzsche und Lange”, en *Nietzsche-Studien 7, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1978, pp. 236-260.

³ La obra de Friedrich Albert Lange, *Historia del materialismo*, se citará según la traducción al español realizada por Vicente Colorado (1903) y publicada en noviembre de 2007 por el *Proyecto Filosofía en español*, de libre consulta en internet: <http://www.filosofia.org/mat/hdm/index.htm>. No obstante se consultará también la edición alemana: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, J. Baedeker, 1876-1877 (dos volúmenes).

Cfr. Lange, F.A., *Historia del materialismo*, op. cit., pp. 458-459.

imágenes de objetos desconocidos para el hombre, al igual que el fenómeno. El acceso a la realidad en sí resulta imposible si no es mediada por una creación artístico – especulativa. Para Nietzsche, el idealismo de Lange permitía ver la filosofía emparentada con el arte, edificando (*erbauen*) sus propios objetos por intermedio de una “poesía conceptual” (*Begriffsdichtung*). En esa dirección era exaltada la figura de Schopenhauer pues no había mejor constructor y creador filosófico que el mencionado autor⁴.

Durante estos años de formación universitaria Nietzsche amplía su mundo de lecturas más allá de la filología clásica, acercándose a pensadores de la época cuyo rasgo común es el de compartir un mismo punto de partida: la reinterpretación del idealismo trascendental kantiano. Incluso afirma, en cartas dirigidas a amigos, que gracias a Kant, Schopenhauer y Lange no necesita nada más de la filosofía⁵.

Con la posterior publicación de *El Nacimiento de la tragedia* a principios de 1872 reaparece el problema de la relación del hombre con el mundo exterior, en esta oportunidad vinculado con otro tema de inspiración wagneriana. Se trata del enfoque estético falto de profundidad que caracteriza a los especialistas modernos en su regreso al arte griego. Todavía no han podido determinar con seriedad el origen de la tragedia ática⁶. Como contrapartida, Nietzsche decide plantear un concepto de “serenidad griega” que exprese los dos “instintos” (*Triebe*) de la naturaleza desplegados en dicho pueblo y así arriesgar una explicación sobre la génesis de la tragedia que evidencie la tensión pulsional desde la cual emerge. Los dos instintos indicados, cuyos nombres son tomados de divinidades: lo apolíneo y lo dionisiaco, pueden leerse articulados y en tensión con la dupla conceptual: fenómeno-cosa en sí.

⁴Cfr. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, publicación a cargo de Paolo D’Iorio, basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter, 1967. De libre consulta en internet: <http://www.nietzschesource.org>.

Carta dirigida a Carl von Gersdorff im Feld <Naumburg, Ende August 1866>

⁵Cfr. *ibidem*, Carta dirigida a Hermann Mushacke in Berlin <Leipzig, 11. Juli 1866>.

⁶ Las obras de Friedrich Nietzsche se citarán 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, el número de fragmento o párrafo y el número de página. Las traducciones al castellano de las obras nietzscheanas se basan (con algunas modificaciones ocasionales) en la traducción realizada por A. Sánchez Pascual y editada por Alianza.

Cfr. KSA 1, GT, pp. 52 y 104 (*El nacimiento de la tragedia: Grecia y el pesimismo*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Buenos Aires, 1995, pp. 73 y 133. En adelante NT).

De esta manera, Nietzsche introduce un problema de carácter estético, que tiene a Schiller como uno de sus principales interlocutores, sin abandonar la tematización de la distinción crítica entre fenómeno y cosa en sí, leída en Schopenhauer y en Lange. Y si bien posteriormente se lamenta por no haber recurrido a un “lenguaje propio”, ese error para el Nietzsche de los años ochenta constituye para nosotros una pista, que testimonia las bases de su posicionamiento especulativo inicial con respecto a las filosofías idealistas. Nos proponemos, entonces, volver a la trama argumental de *El nacimiento de la tragedia* y analizar aquellos momentos de la reflexión nietzscheana que vuelvan sobre lo dionisiaco, atendiendo al modo en que aparece esta noción ensamblada con las de fenómeno y cosa en sí. Consideramos que en el joven Nietzsche además de la ya conocida y auto-referida influencia de Schopenhauer, está presente en su primera configuración de lo dionisiaco la reflexión de Schiller y de manera menos explícita el ideario de Lange. Se trata de presencias problemáticas con las que Nietzsche mantiene una “doble relación de asimilación y rechazo”⁷, pero cuyo análisis contribuye a una comprensión histórica de su obra.

Sobre algunas “realidades” e “idealidades” en *El nacimiento de la tragedia*

Comencemos por recordar algunas nociones básicas de la estética schilleriana que nos permiten ingresar luego en el pensamiento de Nietzsche. Schiller concibe al hombre con la capacidad de transformar y elevar su “necesidad física” a “necesidad moral”. Este doble requerimiento se traduce en dos impulsos o fuerzas contrapuestas: el impulso sensible y el formal⁸. El paso de una instancia a otra debe estar mediado por un tercer elemento, el “impulso de juego”, que actúa como puente entre el carácter natural o dominio de las simples fuerzas y el carácter moral o dominio de las leyes⁹. El trabajo coordinado y armónico de los impulsos se manifiesta idealmente y constituye un fin al que es posible acercarse pero solo de manera asintótica -sostiene Schiller admitiendo su filiación a las ideas de Fichte y de Kant¹⁰-. Todo

⁷ Sobre las relaciones de Nietzsche con el mundo cultural de su tiempo, cfr. Campioni, G., *Nietzsche y el espíritu latino*, pról. y trad. de S. Sánchez, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2004.

⁸ Cfr. Schiller, J.C.F., “Sobre la educación estética del hombre”, en *Escritos sobre estética*, trad. de M. G. Morente, M. J. Callejo Hernanz y J. González Fisac, Tecnos, Madrid, 1991. C. XII, pp. 138-142.

⁹ Cfr. *ibidem*, C. III, pp. 101-104 y C. XIV, pp. 148-150.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, C. XIV, p. 148 y C. IV, pp. 105-106.

individuo actúa en virtud de la imagen de un “hombre ideal puro” cuya forma objetiva estará representada en el Estado. El hombre busca ajustarse a esa “unidad inmutable”, y en la concordancia de ambas naturalezas surgen las representaciones bellas, operando un olvido de sus limitaciones¹¹ y desigualdades, al reconocerse como individuo y especie al mismo tiempo.

En el joven Nietzsche el olvido y la suspensión de las limitaciones cotidianas a través de la experimentación estética constituyen un rasgo vital del instinto dionisiaco. Este instinto encarna la fuerza tendiente a desgarrar las representaciones en busca del fondo último e inasible de la realidad. En su expresión es equiparable al fenómeno fisiológico de la embriaguez, donde lo subjetivo desaparece hasta alcanzarse un completo olvido de sí. Parafraseando el himno *A la alegría* de Beethoven Nietzsche prosigue su caracterización sobre el efecto liberador de lo dionisiaco, y si la referencia es esta composición musical la presencia subterránea de Schiller desde la letra resulta inevitable¹². Las primeras manifestaciones artísticas de lo dionisiaco estuvieron signadas por la “desmesura”, la “contradicción”, el “eterno dolor primordial” que remite al corazón mismo de la naturaleza (siguiendo la terminología schopenhaueriana). El arte dionisiaco se tradujo musicalmente en el reflejo a-conceptual y a-figurativo de aquel dolor originario¹³.

Los griegos fueron quienes lograron conciliar este instinto, el dionisiaco, con aquel otro instinto que, en oposición, impulsa la “mesurada limitación”, la “individuación” de los seres y la generación de bellas imágenes oníricas, simbolizado en el sosiego del dios-escultor, Apolo. Esta unión a la que acudieron los helenos para sobrevivir en un contexto signado por las guerras y el sufrimiento, tuvo su fruto en la tragedia ática. Nietzsche interpreta que en tal alianza no hubo anulación o predominio de un instinto sobre otro, sino una unidad en la que cada fuerza pudo cristalizarse potenciándose en la relación recíproca.

¹¹ Cfr. *ibidem*, pp. 216-217.

¹² “Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la ‘moda insolente’ han establecido entre los hombres”, en *KSA 1, GT*, p. 29 (NT pp. 44-45).

¹³ Cfr. *ibidem*, p. 44 (NT p. 63).

En esta explicación sobre la génesis de la tragedia reconocemos la afinidad de Nietzsche con ciertas tesis de Schiller e incluso también de los hermanos Schlegel¹⁴, pero -como acostumbra el filósofo alemán- las tensiona de tal manera que pierden visibilidad.

Específicamente observamos que la concepción de una dinámica pulsional en el hombre tendiente a instancias de conciliación o armonía entre elementos opuestos no solo está presente en la descripción schilleriana, sino también en la trama del escrito de Nietzsche, e incluso es una tesis decisiva para diferenciar su propia imagen sobre los griegos de aquella que lee en Winckelmann y Goethe¹⁵ especialmente.

Nietzsche entiende que la creencia en el hombre primitivo como un ser bueno y artístico por naturaleza se arraigó fuertemente en la base de la cultura moderna promoviendo una visión idílica de la antigüedad e impidiendo, como consecuencia, toda posibilidad de recuperar la relación artístico-natural entre lo apolíneo y lo dionisiaco¹⁶. A su vez reconoce que en la historia de la humanidad hubo una primera unidad artística pero que debió ser conquistada, es decir, el estado originario y primero de la humanidad no se identificó con la armonía y unidad primigenia, siguiendo el relato de Rousseau, sino con la lucha de fuerzas antagónicas de la naturaleza. Por lo tanto, es posible dar cuenta de la “serenidad griega”, pero no olvidando que la atraviesa una existencia agónica. En este sentido advierte que la denominada “ingenuidad homérica”¹⁷, parafraseando a Schiller¹⁸, debe ser comprendida como “victoria completa de la ilusión apolínea”. Los Olímpicos fueron un espejismo de belleza a través del cual los helenos lucharon contra el talento para el sufrimiento que había sido recreado ya en la sabiduría silénica y en los dioses titánicos.

¹⁴ El presente trabajo se limita a analizar las conexiones conceptuales de Nietzsche con Schiller y Lange en *El nacimiento de la tragedia*. Sobre la influencia de Friedrich y August Schlegel en este período del filósofo, véase: Behler, E., “Die Auffassung des dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche”, en *Nietzsche-Studien 12, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1983, pp. 335-354.

¹⁵ KSA 1, GT, p. 129 (NT p. 161).

¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 120-126 (NT, pp. 151-157).

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 37 (NT, p. 54).

¹⁸ Nietzsche cuenta en su biblioteca con la *Sämmtliche Werkede Schiller*, editada inicialmente por J.G. Cotta, Stuttgart y Tübingen, 1822-1826 y luego por J.O. Cotta, 1844. Forma parte también de su biblioteca los dos tomos del intercambio epistolar entre Schiller y Goethe durante los años 1794 hasta 1805, editado por J.G. Cotta, Stuttgart, 1870. En este caso el filósofo retoma nociones del escrito schilleriano: *Poesía ingenua y poesía sentimental*.

Por otra parte, Nietzsche rescata la interpretación schilleriana del coro trágico como muro viviente que aísla la tragedia del mundo real y la preserva en un “suelo ideal”¹⁹. Sin embargo, para el reciente profesor de filología clásica, este “suelo” donde se asienta la tragedia no es puramente “ideal”, sino un mundo dotado de realidad. Se trata de la “realidad dionisiaca”. La suspensión del mundo cotidiano no lo conduce al plano de la idealidad fantasmagórica, sino al mundo de la realidad dionisiaca. En ese estado es posible ver la “esencia de las cosas” y consecuentemente sentir “náuseas” de obrar, debido al carácter infructuoso de la acción²⁰. Se necesita, en cambio, de la ilusión apolínea, concentrada en la construcción de ideales, que señalen sentidos y utilidades como criterios reguladores de la acción y encubridores de aquella “horrenda verdad” (*grauenhafte Wahrheit*). El contraste entre la “auténtica verdad natural” liberada por el instinto dionisiaco y la “mentira civilizada” que se mantiene viva por la necesidad de lo apolíneo es equiparable, para Nietzsche, con el contraste que se da entre el núcleo eterno de las cosas, la cosa en sí, y el mundo fenoménico (*Erscheinungswelt*) en su conjunto²¹. De modo que habría cierta correspondencia, en primer lugar, entre la necesidad dionisiaca de abandonar el orden creado en tanto criterio estabilizador de la vida y la posibilidad de ¿acceder artísticamente? a la cosa en sí²², es decir, al mundo como pura alteridad; y, en segundo lugar, entre el instinto apolíneo que fija una trama de sentidos en las representaciones y el fenómeno.

De esta manera, Nietzsche retoma la clásica distinción fenómeno - cosa en sí, alineándose de modo aporético a pensadores como Schopenhauer y Lange, a quienes ya había leído y admirado por sus reformulaciones del idealismo trascendental. No dudamos de la presencia filosófica del primero de los autores señalados en las reflexiones nietzscheanas de juventud. Pero, nos interesa específicamente virar nuestra mirada hacia Lange, teniendo en cuenta que Nietzsche lo menciona reiteradas veces en sus cartas de la época con relación a estas cuestiones.

¹⁹ KSA 1, GT, pp. 54-56 (NT pp. 75-77). Nietzsche recupera algunas tesis del prólogo a *La novia de Messina* titulado “Sobre el uso del coro en la tragedia”.

²⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 56-57 (NT p. 78).

²¹ Cfr. *ibidem*, pp. 58-59 (NT p. 81).

²² Sobre la correspondencia conceptual entre Dionisos y la cosa en sí, véase: Fleischer, M., “Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der *Geburt der Tragödie*”, en *Nietzsche-Studien 17, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1988, pp. 74-90.

Al igual que Schopenhauer, Lange reedita algunas nociones kantianas. Postula un conocimiento de fenómenos. Afirma que la visión de conjunto del hombre, la encargada de enlazar los hechos en las ciencias y las ciencias en sistemas, es fruto de la “libre síntesis”, en la que interviene el ideal, y proviene de su “espíritu poético” (*dichtender Menschengeste*).

Tanto en la especulación, como en la investigación empírica y en el libre juego del arte acciona una “poesía de los conceptos” dirigida a la creación de la “unidad”, de la “armonía” y la “forma perfecta”²³. Según cómo sea la relación con este principio ideal puede derivarse en un optimismo o bien en un pesimismo. El filósofo optimista ensalza la armonía que él mismo introduce en el universo. El pesimista, en cambio, se atiene al contraste entre la imagen ideal y la realidad.

Lange se acerca a Schiller al ver en sus escritos los productos de esta inclinación natural hacia la especulación. El mundo de las ideas constituye una representación imaginada y emblemática de la verdad completa, tan indispensable para todo progreso humano como los conocimientos de la inteligencia²⁴. Lange concluye el último capítulo de la *Historia del materialismo* sentenciando que la humanidad podrá alcanzar la “paz perpetua” solo cuando reconozca la naturaleza imperecedera de toda ficción en el arte, en la religión y en la filosofía. El conflicto entre la ciencia y la ficción cesará, alternándose armónicamente lo verdadero, el bien y lo bello²⁵.

A fines de los sesenta Nietzsche rescata de Lange la radicalidad de su posicionamiento crítico. Durante los próximos años arriesga una versión propia en escritos póstumos como “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, donde afirma que la relación entre el sujeto y el objeto está mediada por una conducta estética fundada en la extrapolación metafórica²⁶.

²³ Cfr. Lange, F.A., *Historia del materialismo*, op. cit., pp. 579-580.

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 589.

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 604.

²⁶ “(...) entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta estética, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar”, en *KSA 1*, p. 884 (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. Valdés y T. Orduña, Tecnos, 1994, p. 30. Para una consideración detallada de las cuestiones gnoseológicas del joven Nietzsche y sus fuentes, cfr. Sánchez, S., *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: Los póstumos del período 1867-1873*, Editorial Científica Universitaria de Córdoba, Córdoba, 1999.

Sin embargo esta perspectiva se nos revela incompleta si la comparamos con las tesis de *El nacimiento de la tragedia*. En ellas leemos que el instinto apolíneo encarna el mundo de las representaciones civilizadas sobre las cuales se erige la constitución de un Estado, la ciencia, la religión y también el arte. Lo apolíneo fija códigos de supervivencia a través de un autoconocimiento de los individuos, pero de un conocimiento de sí limitado, “¡no demasiado!”²⁷. La desmesura ya no pertenece a la esfera apolínea sino a la dionisiaca. Nietzsche describe la antigua asociación de la sabiduría dionisiaca con una “enorme transgresión de la naturaleza” que finalmente se vuelve contra el propio sabio. Las figuras de Edipo y Prometeo simbolizan esta creencia: sus conocimientos y aspiraciones titánicas significaron la ruptura de la individuación que tuvo como consecuencia un diluvio de sufrimientos y dolores²⁸. De esta manera, la “verdad dionisiaca”²⁹ se sirve del mito en tanto simbólico de sus conocimientos sobre la existencia.

En el caso de Nietzsche el optimismo aparece impulsado por Sócrates, quien a través de Eurípides termina por desencadenar la autoaniquilación de la tragedia. Con ella desaparece en el mundo antiguo la alianza entre la veracidad dionisiaca y la apariencia apolínea y, en cambio, emerge la creencia socrática en la posibilidad de escrutar y hasta corregir la naturaleza. Esta creencia constituye el pilar fundamental de un optimismo teórico perdurable por siglos que Nietzsche advierte críticamente.

El hombre puede y necesita vivir bajo el orden de las creencias apolíneas; pero también surge en él una fuerza que busca romper con esa individuación y le impele a vivir en estado de autoalienación y desmesura. La extralimitación no equivale a una proyección ilegítima o bien a una nueva modalidad de conocimiento en la que se tiene por objeto el ideal ya sea en el campo de la metafísica o de la religión; la salida de los límites tanto como su sumisión a ellos constituye una necesidad natural. No opera ningún ideal sino un instinto que llama a romper con toda idealidad y a conocer la vida sin atenuantes conceptuales. Es un conocimiento que obliga al hombre a enfrentarse consigo mismo, con su animalidad, con la cruda realidad de una naturaleza que lo rodea y lo constituye³⁰.

²⁷ KSA 1, GT, p. 40 (NT pp. 58).

²⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 70-71 (NT pp. 93-95).

²⁹ *ibidem*, p. 73 (NT p. 98).

³⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 118-120 (NT pp. 148-150).

Conclusiones

Estas claves de lectura de *El nacimiento de la tragedia* nos permiten reconocer pensamientos que anticipan trazos filosóficos futuros de Nietzsche. Nos referimos puntualmente a su indagación siempre presente acerca de si el hombre puede vivir cautivo de aquel instinto y sabiduría que inicialmente bautizó como “lo dionisiaco” y que a partir de los años ochenta reaparecerá como el desafío de una “filosofía experimental” y de una “pasión por el conocimiento”, cuyo único texto es la vida misma y sus enredos con la muerte.

En *Más allá del bien y del mal* encontramos una descripción que señala los alcances de esta experimentación filosófica:

“Nadie tendrá fácilmente por verdadera una doctrina tan solo porque ésta haga felices o haga virtuosos a los hombres: exceptuados, acaso, los queridos ‘idealistas’, que se entusiasman con lo bueno, lo verdadero, lo bello, y que hacen nadar mezcladas en su estanque todas las diversas especies de multicolores, burdas y bonachonas idealidades. La felicidad y la virtud no son argumentos. Pero a la gente, también a los espíritus reflexivos, le gusta olvidar que el hecho de que algo haga infelices y malvados a los hombres no es tampoco un argumento en contra. Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; más aún, podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia, - de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de ‘verdad’ que soportase o, dicho con más claridad, por el grado en que necesitase que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada”³¹.

Nietzsche mantiene cierto agnosticismo crítico que nace a partir de su lectura de los filósofos idealistas; pero no obstante, concibe las posibilidades de una filosofía que no se sirve del idealismo como refugio especulativo, sino del ensayo y la autoexperimentación sobre las condiciones que hacen o no soportable la vida. El símbolo, desde sus primeros escritos, es Dionisos y su fórmula, *amor fati*.

³¹KSA 5, JGB § 39, pp. 56-57(*Más allá del bien y del mal*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Buenos Aires, 1997, pp. 63-64).

Referencias bibliográficas

- **Fleischer, M.** (1988) "Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der Geburt der Tragödie", en *Nietzsche-Studien 17, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- **Janz, C. P.** (1994) *Friedrich Nietzsche. 1 Infancia y juventud*, trad. de J. Muñoz, Alianza.
- **Lange, F. A.** (2007) Historia del materialismo, trad. de Vicente Colorado. Publicada por el Proyecto Filosofía en español, de libre consulta en internet: <http://www.filosofia.org/mat/hdm/index.htm>.
____ (1876-1877) *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, J. Baedeker.
- **Nietzsche F.**(1997) *Más allá del bien y del mal*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza.
____(1995) *El nacimiento de la tragedia: Grecia y el pesimismo*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza.
____ (1994) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. Valdés y T. Orduña, Tecnos.
____(1967) *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, publicación a cargo de Paolo D'lorio, basada en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter. De libre consulta en internet: <http://www.nietzschesource.org>.
____ (1866) *Carta dirigida a Carl von Gersdorff im Feld*<Naumburg, Ende August>.
____ (1866) *Carta dirigida a Hermann Mushacke in Berlin*<Leipzig, 11. Juli >.
- **Salaquarda, J.** (1978) "Nietzsche und Lange", en *Nietzsche-Studien 7, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- **Schiller J.C.F.** (1991) "Sobre la educación estética del hombre", en *Escritos sobre estética*, trad. de M. G. Morente, M. J. Callejo Hernanz y J. González Fisac. Madrid: Tecnos.

La crítica de Arendt a Marx: el paradigma político de la *póiesis*, el trabajo y la acción

Catalina Barrio

Resumen:

El presente trabajo pretende mostrar la crítica de Arendt al concepto de trabajo en Marx. Esta crítica define, a favor de Arendt, que hay formas de comprensión del trabajo por fuera de un determinado sistema político. Estas formas designan lo que Arendt llama *labor*, esto es, la fuerza de trabajo y el uso del cuerpo en la acción laboral que no resulta de un modelo capitalista sino de la expropiación de su función original. En este sentido, Arendt remite a la lectura moderna que interpreta estos conceptos como pertenecientes a los modos de producción capitalista (tal como lo habría hecho Marx). La tesis de Arendt es, entonces, que el significado político de las funciones o acciones humanas antiguas y modernas, se reduce a una interpretación por fuera del hecho o acontecimiento que lo acompaña. En este sentido, el trabajo debe ser productivo o improductivo, del experto o inexperto, apropiado o expropiado. La actividad política se enmarca en el ámbito de la *necesidad* y en la reducción, para algunos modernos como Marx, de lo productivo con el trabajo y la labor.

I)

En su escrito *La Condición Humana*, Arendt analiza cronológicamente las formas de comprender lo político por fuera de la acción humana. Estas formas de comprensión se

muestran en sus dos primeros apartados titulados “Labor” y “Trabajo”. Además, en sus *Diarios filosóficos* de los años `50 y `60 aparecen también (y en momentos con más claridad) la forma de entender lo que significó históricamente el concepto de “trabajo”. El presente trabajo pretende abordar puntualmente, la crítica de Arendt a Marx en el marco de un pensamiento y justificativo filosófico y ontológico a fin de comprobar o demostrar la reducción del concepto de trabajo que Marx hace en el marco de su crítica a la *fuerza de trabajo* por sobre cualquier otro criterio o categoría existencial.

Parece razonable comprender que Marx (y posteriormente el marxismo) ha interpretado al trabajo como una forma enajenante de la existencia humana en el contexto de un marco político globalizado. Sin embargo, no es tan razonable justificar al trabajo en el marco de su significado poético. Si se parte del supuesto de que el trabajo siempre requiere material para actuar, entonces el trabajo será comprendido como fabricación o producción. Este criterio utilitario del trabajo aparece supuesto en varios estudios políticos e incluso en las propias obras o estudios marxianos.¹ De hecho, el trabajo es *uso* justificado en una relación entre el hombre y la naturaleza.

La actividad propiamente laboral en Marx entonces, se reduce al carácter individual del hombre en el mundo respecto a su trabajo y a su condición de trabajador y por otro lado, al carácter o significado productivo del trabajo entendido como “productor de medios de uso” (Marx, 2010: 216). El motivo por el cual Marx comprende al trabajo como producción no es casual. Inicialmente, el filósofo considera que la productividad o la división del trabajo tiene su raíz en la crítica histórica y fundamentalmente, capitalista que realiza en los *Manuscritos* y *El Capital*. Sin embargo, aparecen algunas contradicciones que Arendt resalta como problemáticas en el ámbito de la filosofía y también de la política.

Al comprender el trabajo como labor, desaparece la especificidad con la que se comprende el significado de trabajo. Dicho en otras palabras, ¿qué sucede si se piensa

¹ Cfr. Marx, K. *El Capital* (2010) Tomo I Vol. I. Aquí Marx menciona en la sección tercera respecto al proceso de trabajo y al proceso de la valorización del trabajo que “El *uso* de la fuerza de trabajo es el trabajo mismo” y que “el trabajo es un proceso entre la naturaleza y el hombre, un proceso en el que el hombre media, regula y controla...” (2010: 215).

que el trabajo no es solamente el del obrero sino también del que no usa su fuerza física como el intelectual? Es sabido que Marx manifiesta su preocupación e instaura su crítica a partir de su popular categoría que es “la fuerza de trabajo” (2010: 375). Esta *fuerza* además de ser individual, de cada hombre o de cada sociedad, se muestra en determinados trabajos. La referencia entonces, al trabajo en Marx se asocia directamente con la labor; esto es, con los procesos productivos que él mismo parece criticar históricamente. El poder de la labor queda vinculado al poder del trabajo asalariado. Al estar ambas categorías vinculadas entre sí, se establece una relación directa entre producción y consumo. La necesidad de subsistencia entonces, queda restringida a lo que se produce mediante la fuerza de trabajo asalariado y el consumo *directamente* relacionado con lo producido.

Siguiendo a Locke, la labor y el trabajo fueron apareciendo en la medida en que explican el sentido de la productividad ajena al individuo común o al ciudadano común. Este concepto de la “propiedad privada” denota una apropiación, en términos de Arendt de los significados de las categorías tanto de labor como de trabajo. Al margen de cómo cuestiona o no Arendt a Locke, el supuesto de un “sentido común” aparece como paradigma y parte del significado de trabajo.²

Se puede, entonces, enumerar las siguientes críticas que Arendt le cuestiona a Marx a partir del significado de trabajo y labor (*ergony ponos*).³

- Para Arendt suponer que se puede transformar la realidad política a partir de la categoría de trabajo, es un equívoco.
- La idea de productividad se encuentra supuesta en la idea de trabajo que plantea Marx en *El Capital* lo cual vuelve problemático el término porque 1) se confunde con la

² Cfr. Arendt, H. (2008) El “actuar en común” en términos de Arendt es parte de una organización política. Pues debería ser indagado el concepto de “organización” como aquello que refiere a lo homogéneo y no a lo plural (categoría tan defendida por el pensamiento arendtiano). (2008: 132).

³Íbid. Aquí Arendt destaca (sobre todo en lo que respecta a la crítica marxiana) la diferencia terminológica entre labor y trabajo. En Hesíodo, el trabajo aparece representado por la diosa *Eris* (diosa de la buena lucha). Pero la labor representada como un mal, “salió de la caja de Pandora y es castigo de Zeus porque Prometeo, `el astuto, le engañó`. Desde entonces, los dioses han ocultado su vida de los hombres y su maldición cae sobre los hombres `comedores de pan`... (2008: 144)

idea de *labor* entendida como producción de medios y fines y 2) porque supone la idea de *poder* como utilidad para la sociedad en general y para la fuerza de trabajo como mecanismo enajenante del hombre en el mundo.

Se analizará entonces de qué se tratan estas críticas no menores del pensamiento arendtiano.

II)

Es importante destacar y desarrollar el significado que le atribuye Arendt al trabajo para luego confrontar su postura con la de Marx. Se había mencionado anteriormente que el poder en Arendt se encuentra vinculado con el concepto de trabajo. Esto es porque hay alguien (un *quién*) que representa o delega las funciones del trabajo como significante de lo productivo, obrado, etc. ⁴El poder entonces, es necesario en la medida en que exista alguien que lo represente. Pues de otra forma no existiría lo que Arendt llama juicio, culpabilidad o responsabilidad de un acto cometido. Pero al margen de esto, se puede decir que la crítica al concepto de trabajo tiene que ver con la diferencia entre un poder entendido como voluntad y un poder político que represente y regule las funciones o acciones del hombre.

En el cuaderno IV del *Diario filosófico*, Arendt incluye la siguiente nota respecto a esta relación: “Cuando Marx habla de la liberación del hombre y del poder, mira a este trabajador que produce, al `fabricatormundi` que en verdad es el productor de objetos. Este trabajador es de hecho materialista, pues toda su producción está vinculada a la materia, que él somete a la elaboración.” (2006: 79). Para Marx entonces, el trabajar es a su vez, producto de su propia existencia. Es sujeto y objeto. Es amo y esclavo. Es dominante y explotado.

⁴ Cfr. Arendt, Hannah (2008: 24-25) . Aquí la pensadora se refiere al “¿quiénes somos?” como categoría que indaga las funciones mundanas y existenciales del actuar humano. El *quién* es un constructor, narrador y relator de la historia (*story*). Es el que construye, juzga y condena un pasado perdido o reconstruido. Cfr. Lefort, Claude (1980).

La relación entre poder y trabajo como crítica a la categoría política de trabajo, se reduce a la relación entre lo producido y el trabajo. Puesto que el producto representa al productor y se deduce, como consecuencia, que la pluralidad es entendida como una “suma de seres aislados que producen” (Arendt, 2006: 80). El concepto de pluralidad que Arendt lo define como “la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.” (2008: 22), denota la necesidad de sentirse y pensarse plural. En el cuaderno III de su *Diario filosófico* menciona que lo plural se define como “la necesidad de experimentar con otras nuestras representaciones, funciones y actividades de la vida.” (2006: 72).

Lo plural va en contra, aparentemente, del sentido aislado e individualista que pareciera preocuparle a Arendt al momento de referirse al concepto de trabajo realizado o definido por Marx. Éste manifiesta, en varias oportunidades que eliminando la división de trabajo todos se convertirían en productores y que trabajar y producir son parte de una misma esencia desde el momento en que el hombre se enajena en estas actividades. La antinomia trabajo/producción, en Arendt resulta históricamente de su vínculo significativo con nuestra tradición occidental. El trabajo para la aristocracia griega era una vergüenza, para los cristianos y el judaísmo pasaba por ser una maldición. Pero en rigor, siempre fue un signo de organización política conformado a partir de su creatividad. En este sentido, para Marx el trabajo es producción. Pues en el fondo, esta asociación se vincula con un modo de comprender la política a partir de sus defectos organizativos en el marco de una sociedad determinada.

III) Conclusión

Se ha mencionado a lo largo de este trabajo, el proyecto de Arendt a partir de las categorías trabajadas en la *Condición Humana*, respecto al significado de trabajo como crítica clave al pensamiento marxiano. A partir de allí, se ha demostrado que aparece, en la escena de la historia, un motivo por el cual comprender los conceptos o categorías de determinada manera. Así, se han enumerado los puntos fundamentales

de esta crítica criticada y con ello se ha elaborado un paréntesis posible en Marx. A mi criterio, esta postura en Arendt es válida pero no suficiente para sostener el sentido de lo producido por fuera del concepto de trabajo. La pregunta concluyente de este trabajo sería la siguiente: ¿qué hubiese sucedido si la formulación en Marx del trabajo no hubiese estado sostenida por su tradición de fondo, socialista y de su relación entre la productividad y el parasitismo? (Arendt, 2006: 103). O bien, ¿qué hubiese sucedido si el trabajo en Marx ligado al valor, al cambio y a lo producido no hubiese sido relacionado con una acción políticamente crítica? Igualar la acción a la producción merece un detenimiento conceptual en el análisis arendtiano respecto a lo que lo condiciona al hombre plural actuar en libertad.

La categoría de lo producido define al hombre por excelencia como ser individual y sometido a las funciones políticas de un momento histórico. La realidad material es la que hace del hombre su propio objeto creador de medios de subsistencia que no le permite indagar críticamente su condición de enajenado. En estos términos, Arendt corre la crítica marxiana a la categoría histórica de conceptos “soporte” de este ideario en Marx.

IV) Bibliografía

- Arendt, H. (2008), *La Condición Humana*, Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2006), *Diario filosófico 1950-1973*, Madrid: Herder.
- Marx, K. (2010), *El Capital*. Tomo I/Vol. I, Buenos Aires: SXXI.
- Marx, K. (1985), *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza.
- Lefort, C. (1980), *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre El Archipiélago Gulag*, Barcelona: Tusquets.

Evolución del pensamiento de Rawls, del kantismo al hegelianismo

Julián Bertachi

Introducción

Existe una evolución en el pensamiento de John Rawls, la cual es visible en la sucesión de sus diversas obras. Empezando con una inspiración fuertemente kantiana, el pensamiento de Rawls va acercándose cada vez más y más al pensamiento hegeliano, a medida que la publicación de sus obras progresa. La hipótesis de nuestro trabajo, siguiendo a Ege e Igersheim (2008), es que hay algo así como un “segundo Rawls”, que está más cerca del pensamiento de Hegel que del de Kant, al contrario de lo que caracteriza al “primer Rawls”.

En este trabajo, entonces, veremos cómo se da el pasaje entre ese primer Rawls y el segundo, y cómo en ese movimiento el autor empieza a alejarse del pensamiento kantiano y a acercarse al pensamiento hegeliano. Este movimiento se caracteriza por el pasaje de un liberalismo ético a un liberalismo político, y por el abandono de ciertas pretensiones presentes en la *Teoría de la Justicia*¹ (1993).

Inspiración y pretensiones kantianas en Rawls

En su teoría Rawls prioriza el deber por sobre el bien, este es un primer rasgo fuerte y claramente kantiano. A la vez, la concepción de autonomía presente en TJ pretende ser kantiana, esto es, aquella concepción que consiste en que los principios de la acción son elegidos como la más adecuada expresión del sujeto, en tanto ser racional libre e igual. No entran en juego sus particularidades, ya que esto implicaría heteronomía.

¹ “TJ”, de aquí en adelante.

Debemos tener en cuenta, también, que los Principios de Justicia² presentados en TJ buscan ser análogos a lo que Kant denomina Imperativos Categóricos³. Esto es, los PJ buscan proponerse como acciones necesarias sin referirse a otro fin ulterior. El interrogante que se abre es ¿ambas pretensiones kantianas de Rawls, presentes en TJ, son compatibles? Examinemos este punto.

A los PJ se llega por una decisión racional prudente. Las reglas de la prudencia son hipotéticas y no categóricas, tal cual el mismo Kant ha afirmado, ya que buscan un fin exterior a la acción (en este caso maximizar beneficios y minimizar riesgos). Entonces, la segunda pretensión rawlsiana parece no poder cumplirse.

Hay tres momentos en la teoría rawlsiana que Ege e Igersheim (2008) destacan, relacionadas a como Rawls trata de conciliar ambas pretensiones:

- Primer momento: la teoría de la elección racional amenaza el status de lo PJ como IC.
- Segundo momento: entonces, es necesario introducir algunos elementos razonables en el procedimiento de determinación de los PJ.
- Tercer momento: sin embargo, la intención de considerar a los PJ como IC se mantiene cuestionable.

Tras TJ, las obras posteriores de Rawls buscan aliviar las críticas hechas a tal libro, en un intento de mostrar como se subordina lo racional a lo razonable en la Posición Original⁴, buscando demostrar que las partes que concurren a ella son en efecto autónomas. Si esto no se cumple, la primera pretensión también entraría en riesgo.

Para lograr esto, Rawls toma tres estrategias paralelas:

1. Distingue la autonomía racional de las partes en la PO de la autonomía completa de los ciudadanos. La primera alude al proceso de construcción de los PJ, la segunda implica tener una particular visión de sí mismos y aplicar esos PJ.
2. Modifica la definición de bienes primarios presente en TJ, otorgando dos potestades morales a las personas. Una es la capacidad para tener un sentido de la justicia, la otra es tener la capacidad para concebir al bien de manera particular y subjetiva. Los bienes primarios responden a las necesidades y no a los deseos de las personas, para llegar a

² "PJ", de aquí en adelante.

³ "IC", de aquí en adelante.

⁴ "PO", de aquí en adelante.

alcanzar ambas potestades. Por tanto, la motivación de las partes en la PO no es heterónoma o egocéntrica.

3. Define más precisamente lo razonable. Lo razonable se caracteriza, entonces, por la capacidad de los ciudadanos de proponer principios de cooperación con sus iguales y respetarlos si los otros los respetarán. El ciudadano ve a las normas como razonables para que todos las acepten y por tanto justificables. Sin embargo, está dispuesto a discutir los principios de cooperación con los demás, al considerarlos iguales.

Lo racional está presupuesto en la PO, lo razonable se integra mediante ciertas limitaciones: publicidad, velo de la ignorancia, simetría de la situación de las partes y el hecho de que la estructura básica de la sociedad es la primera materia de justicia.

Por tanto, lo razonable presupone, gobierna y limita a lo racional. La autonomía kantiana es salvaguardada en la PO, tras las estrategias usadas por Rawls. Se cumple la primera pretensión.

El método de Rawls es kantiano, en efecto, pero la idea de hacer análogos a los PJ con los IC es abandonada. La segunda pretensión kantiana no se cumple y es dejada de lado por Rawls. Su propuesta deja de ser moral y pasa a ser política, porque la concepción de justicia pasa a ser política y no moral. Se llega al segundo Rawls.

Ya a mediados de los 80' se da el pasaje entre el primer y el segundo Rawls. Mediante diversos artículos⁵, van apareciendo las diferencias con el planteo original de TJ. Las dos diferencias más importantes con dicha obra son: en primer lugar, la teoría pasa a ser política, dejando de ser metafísica; en segundo lugar, la teoría se aplica a la estructura básica de una democracia constitucional moderna y no a cualquier sociedad (se abandona la pretensión de una teoría válida universalmente).

Así, el liberalismo político del segundo Rawls difiere del liberalismo kantiano. El primero solo aplica a la estructura básica de la sociedad (instituciones políticas, económicas y sociales), porque solo allí se aplican los PJ. La concepción del bien de cada individuo no pertenece al dominio político, por tanto, las personas pueden perseguir su idea de bien privadamente. Sin embargo, cualquiera sea esta idea de bien, no cambia la idea de justicia política. Rawls critica a

⁵ Por ejemplo:

-Rawls, J. (1985): Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, 14 (3), 223-251.

-Rawls, J. (1987): The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal for Legal Studies*, 7 (1), 1-25.

Kant su doctrina exhaustiva, que abarca toda la moral y prefiere una doctrina políticamente autónoma, pero moralmente heterónoma desde el punto de vista kantiano.

Hemos visto hasta aquí como Rawls se ve influenciado por Kant, y a la vez, como su pensamiento evoluciona y se va alejando de este. Esta evolución lleva a la teoría rawlsiana a conectarse con la teoría hegeliana en ciertos aspectos. Pasemos a verlos en detalle.

Relación entre Rawls y Hegel

La voluntad libre que se quiere a sí misma como voluntad libre en Hegel, se corresponde con lo que Rawls llama “razonable”. Hegel sobrepasa y mantiene a Kant en su paso de la moralidad a la eticidad, este paso es el deber, para Rawls. El deber hace al querer actuar de una determinada manera, por tanto estos no se contraponen y la libertad logra ser empírica.

Tanto Hegel como Rawls quieren una teoría concreta, que permita actuar. El Imperativo Categórico kantiano no permite esto, por eso Rawls abandona la pretensión de hacer de los PJ IC.

La reconciliación (*versöhnung*) hegeliana es el equilibrio entre lo que Rawls denomina como racional y razonable.

Lo racional esta compuesto por múltiples doctrinas morales, mutuamente exclusivas y contradictorias. Es heterogéneo, fragmentado, anárquico. Cada individuo tiene su concepción del mundo particular. La sociedad civil, tal cual la entiende Hegel, corresponde exactamente con este concepto de racionalidad. Ésta desarrolla la potencialidad individual, las capacidades creativas e innovadoras; es la esfera de la emancipación de la subjetividad. Hegel llama a este momento *für sich* (para sí).

En la sociedad civil cada uno actúa por su cuenta, de ahí la aparente anarquía. Sin embargo, la emancipación subjetiva necesita de este caos aparente. En el mundo antiguo, nos dice Hegel, lo razonable negaba el desarrollo de lo racional, por eso no existía la sociedad civil, solo familia y Estado. Esto se debía a la debilidad de este último, el Estado moderno es más fuerte y tiene una razón más desarrollada. Lo que le da esa fuerza es la renuncia del Estado al deseo de garantizar la felicidad de sus ciudadanos, solo se limita, ahora, a buscar garantizar la libertad individual. Esta sería la especificidad del Estado moderno, según Hegel y Rawls.

Mientras lo racional rawlsiano se corresponde con la sociedad civil hegeliana, lo razonable en Rawls se corresponde con la concepción de Estado de Hegel. El Estado aporta la universalidad. El total de la comunidad le confiere a lo individual, o sea a lo racional, su universalidad, su identidad política como ciudadano, su libertad en el plano político. La universalidad existe en condición de que cada miembro de la comunidad reconozca a los demás como libres e iguales. Reconocer como igual es reconocer la racionalidad de los demás ciudadanos, esto es, su visión particular del mundo. Este acto de reconocimiento es la reconciliación con el mundo.

El individuo debe dejarse salir al mundo, en lo que Hegel llama eticidad (*sittlichkeit*). Debe salir al mundo no a desafiar las instituciones sociales y políticas, sino a reconocerse en ellas, a apropiarse de ellas como su propio trabajo. Ésta es la reconciliación en el Estado moderno: lo razonable se reconcilia con lo racional y el universal se reconcilia con el particular. En este punto Hegel y Rawls comparten similares objetivos, reconciliar lo razonable con lo racional o lo universal con lo particular. Objetivos distintos a los kantianos, ya que sus teorías examinan como la libertad política puede alcanzarse. Ambos buscan teorías empíricas e implementables, lo cual no es un objetivo de Kant. Cabe destacar, sin embargo, que ninguno rechaza a Kant, sino que buscan reconciliar los IC con los Imperativos Hipotéticos, la moral con la política, el deber con el querer.

Referencias bibliográficas

- **Ege, R. e Igersheim, H.** (2008) Rawls with Hegel: The concept of 'Liberalism of freedom'. *The European Journal of the History of Economic Thought*, 15:1, 25 – 47.
- **Rawls, J.** (1993): *Teoría de la justicia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Modernidad “republicana” de Niccoló Machiavelli:

MACHIAVELLI Y LA LIBERTAD POLITICA

(500 años de *Il Príncipe*)

Gabriella Bianco

1. La doctrina política

“Uno debería ser sea temido que amado, pero, ya que es difícil que las dos cosas vayan juntas, es mucho más seguro ser temido que amado...ya que el amor tiene una serie de obligaciones que – ya que los hombres son egoístas – se rompen cada vez que no sirven a sus propósitos; pero el miedo se mantiene por el terror de puniciones que nunca faltan”. (Machiavelli, 1967: 90).

La doctrina política de Machiavelli entiende mostrar el camino a través del cual las comunidades políticas pueden renovarse conservándose o conservarse renovándose. Este camino es la “vuelta a los principios”, conformemente a la concepción que el Renacimiento tiene de la renovación del hombre en todos campos. De hecho, Machiavelli, reconociendo en la renovación de las concepciones políticas, el origen de la naturaleza humana y la condición natural de las sociedades y de los estados, intentó volver a las formas históricas originarias o a la naturaleza de las instituciones sociales (*ius-naturalismo*).

La “vuelta a los principios” de una comunidad política impone dos condiciones:

1. que los orígenes históricos de una comunidad sean claramente reconocidas, lo que puede ser hecho solamente desde una indagación histórica objetiva;
2. que sean reconocidas en la realidad expresadas en los hechos, las condiciones a partir de las cuales la vuelta debe ser efectuada.

Estas dos vertientes – el objetivismo historiográfico y el realismo político – constituyen los dos fundamentos de la historiografía originaria de Machiavelli. El principio del REALISMO POLÍTICO hace de Machiavelli el fundador de las ciencias empíricas de la política, o sea de una disciplina que estudia las reglas del ARTE DEL GOBIERNO, sin otra preocupación que la eficacia de dichas reglas.

De la doctrina política de Machiavelli es parte integral el concepto de FORTUNA, o sea de CASUALIDAD, que, en su imprevisibilidad, constituye siempre una condición de la actividad política y el concepto conectado de EMPEÑO POLÍTICO, al cual los hombres “DEBBONO BENE NON SI ABBANDONARE MAI”, - no deben nunca abandonarse, en el sentido de que no deben

desesperar ni renunciar a la acción, sino insertarse activamente en los eventos, cuyo éxito – dada la presencia de la casualidad – nunca está predeterminado. La obra que expresa el nivel más avanzado del pensamiento del diplomático florentino – “Los discursos a Tito Livio” – contiene en embrión la superación definitiva de la tradicional concepción política del Renacimiento. El motivo inspirador de los Discursos es la Historia, como fuente de emulación para quien debe ocuparse de la REPÚBLICA.

Por lo que concierne el contenido histórico, Machiavelli subraya la caducidad de las tiranías y el rol fundamental de la libertad en las repúblicas; la aversión pragmática de la conjuraciones – ellas no traen resultados duraderos – y el rol vital de la milicia, del monopolio de la fuerza y del ejército ciudadano. En el Capítulo cinco de Los discursos, intitulado: “Como gobernar ciudades y estados que antes se auto-gobernaban”, su consejo es claro: desistir. Ahí donde los pueblos tienen una fuerte historia de auto-gobierno y el amor a la libertad, la sola manera de “conquistar esos lugares, es destruyéndolos”. Un ejemplo emblemático puede ser – a los 70 años de la muerte de Simone Weil (1943-2013) – su obra incompleta “VENISE SAUVÉE”, en nuestra versión e interpretación, “SALVAR A VENECIA”, donde la única forma – fallida por la decisión ética unilateral de Jaffier, uno de los conjurados – de conquistar y tomar la ciudad, es destruyéndola.

Para Machiavelli, los buenos juicios son los que contribuyen a mantener una ciudad libre, donde los ciudadanos sean libres de la sujeción a cada grupo o individuo, sea un invasor externo o un tirano, que haya emergido desde adentro del sistema político de la comunidad. Si hay que evitar que la ciudad caiga en las manos de individuos o grupos tiránicos, el gobierno debe organizarse de una manera que pueda quedar en las manos del cuerpo ciudadano en su conjunto.

Sin embargo, Machiavelli no se limita a celebrar el pasado, sino – y esto no es del todo coherente con los cánones vigentes en el Humanismo – en su conciencia lucida de los eventos contingentes, él quiere traer los elementos de continuidad y referirse a los modelos de acción duraderos y esenciales.

La diferencia fundamental entre los discursos y el Príncipe, más que el reconocimiento de la complejidad de las normas que regulan el accionar político junto con la acción de los pueblos, y por lo tanto de las repúblicas y del hombre virtuoso, reside en el procedimiento lógico de descripción de los fenómenos históricos adoptados. Mientras que en “Il Príncipe” los hechos sirven para valorar normas generales dadas, según un proceso deductivo, en los discursos, por el contrario, según un método inductivo, son los hechos – la narración de Tito Livio- que determinan las reglas del actuar político.

Machiavelli orienta su interés a la honestidad y lealtad en la vida civil y política y por lo tanto, admiraba los estados que se regían o se habían regido, sobre estas virtudes, como por ejemplo, el estado romano. Su intención era formular, sobre la base de la experiencia política antigua y nueva, reglas de gobierno eficaces; y él consideraba tal eficacia independiente del carácter moral o inmoral de las reglas mismas.

Por otro lado, él se daba cuenta que la moral y la religión pueden ser – y a veces lo son – fuerzas políticas que condicionan, como todas las otras fuerzas, la actividad política y su éxito. Sin embargo, él veía que esto no siempre pasaba y sin embargo, la acción política resultaba eficaz también ejercitándose en sentido contrario a las leyes de la moral. Este caso era el más frecuente en sociedades – especialmente la italiana y la francesa de su época - que se decían CORRUPTRAS.

Ya que Machiavelli tiene sobre todo en vista la aplicación de sus reglas políticas a la sociedad italiana, hacia la constitución de un estado unificado (lo que sucedería 350 años después), esto explica su insistencia en ciertas máximas inmorales – o mejor dicho – realistas - de CONDUCTA POLÍTICA; una insistencia que está muy mal expresada y generalizada en el dicho “El fin justifica los medios”.

Este dicho es sin duda una simplificación de su tesis. Él no aconsejaba a los gobernantes de ser arbitrarios o crueles por razones de ganancia personal; de hecho, él era muy crítico de los jefes extranjeros, sobre todo, del Rey Ferdinando de España, que trataba a sus súbditos, en forma muy brutal. Estas conductas pueden llevar al poder, nunca a la gloria. En su distinción entre “fama” y “gloria”, uno debe ser muy valiente y bueno. Por eso, Julio Cesar adquirió fama por ser valiente más que bueno; “él no caminó el camino de la gloria, porque su ambición pervirtió su juicio”. La lealtad, la confianza, la obediencia son valores que deben ser adoptados por un largo periodo de tiempo por los gobernantes.

Por “machiavellismo” se entiende también el principio por el cual convencionalmente, desde el siglo XVII, se reasume la doctrina de Machiavelli, o sea “el fin justifica los medios”. Sin embargo, esta máxima no fue formulada por Machiavelli – que no consideraba el estado como fin absoluto y no lo consideraba dotado de una existencia superior a la del individuo (en el sentido en que lo hará, por ejemplo, Hegel, en su filosofía del Derecho, # 337) – sino fue en realidad propia de la moral jesuítica. Hegel la cita en la forma en que él la había recibido del padre jesuita BUSENBAUM (1602-1668). “Quando il fine é lecito, anche i mezzi sono leciti” (Medulla theologiae moralis, IV, 3, 2) repite Hegel y justifica el dicho sea formalmente – como expresión tautologica – sea sustancialmente (Fil. del diritto, # 140).

Si esto fuera el caso, habría que preguntarse lo que dijo el papa jesuita Francisco en el encuentro con la Canciller alemana Angela Merkel, si prevaleció en su discurso la caridad y la

justicia hacia los pobres o el discurso exquisitamente jesuita de los “fines que justifican los medios”.

2. Diferencias entre “Il Príncipe” (1513) e “I Discorsi” (1513- 1517/1519)

El contexto temporal en que fueron escritas estas dos obras es el mismo: “Il Príncipe” fue escrito muy rápidamente en 1513, mientras que los discursos fueron escritos entre 1513 a 1517 o 1519. Machiavelli no escribió “Il Príncipe” por razones literarias, sino por probar su competencia en el gobierno y para ofrecer consejos a Lorenzo De Medici sobre el poder, como ganarlo y mantenerlo en forma eficiente. Un líder fuerte que mantiene el poder, no debería hacerlo por razones de ambición personal, sino por el beneficio de los ciudadanos.

En relación a esta afirmación que puede parecer cínica, “Un príncipe no está obligado a tener todas las cualidades, pero es necesario que aparente tenerlas”, Lord McAlpine, Deputy Chairman del Partido conservador en la época de Margaret Thatcher, comentando a Machiavelli, observa: “En realidad, la verdad es lo que cree el pueblo”; sabiendo esto, entonces, “(el servidor) puede crear sus propias verdades”, atestiguando que la verdad en política es algo muy relativo.

Una de las cuestiones cruciales debatidas en “Il Príncipe”, es sin duda si “es mejor que el príncipe sea amado o odiado”, aunque los príncipes deberían evitar ser odiados, ya que la lealtad del pueblo es una mejor defensa que construir una fortaleza. Esto demuestra la apertura y flexibilidad del pensamiento de Machiavelli, donde sus intuiciones políticas y su teoría sobre el poder suscitan fuertes emociones y reacciones, influenciando la moderna historiografía y los modernos líderes. Líderes como Hitler o Stalin han citado el texto con frecuencia, tratando justificar sus propias conductas. Se ha descrito la decisión de Bush de invadir a Irak como “machiavellica” y en muchos círculos de negocio, Machiavelli está como referencia, según la cual ganar es todo lo que cuenta, no importa cómo se consigue.

Machiavelli no tenía la intención de escribir un tratado sobre ética, sin embargo sus consejos prácticos sobre el poder a líderes o aspirantes líderes inescrupulosos, han suscitado debates desde la publicación de “Il Príncipe” en 1532 (después de la muerte de Machiavelli), ofreciendo a los gobernantes la forma de racionalizar e implementar empresas deshonestas sea en política, que en el mundo de los negocios. Son cuestiones que la sociedad tiene que preguntarse en todo momento y en todas épocas.

Mientras que “Il Príncipe” – más allá de la fama conseguida – es una obra contingente, totalmente sumergida en los eventos políticos de la Florencia de su tiempo, los “Discursos a

Tito Livio” quieren ser – más allá de la falta de sistematicidad – una obra no contingente, sino el fruto de una larga reflexión y elaboración teórica. Esto comprueba que, aún en la identidad de la inspiración, las dos obras responden a dos distintos objetivos.

Machiavelli trabajó en los discursos desde 1513 hasta 1517 o 1519, con la intención de escribir un comentario a la Historia de Tito Livio. Nació un tratado sobre las repúblicas en tres libros, en el cual la referencia a la obra del gran historiador romano, ofrece solamente la ocasión para la elaboración de una teoría comprensiva, aunque no sistemática, de la relación entre los Estados y los Pueblos.

En los discursos están presentes las conversaciones de los “Orti oricellari”, o sea los jardines del Palacio Rucellai, donde hombres sabios y de cultura se encontraban para leer los eventos políticos de Florencia a la luz de los hechos históricos de Roma. La obra está dedicada a Cosimo Rucellai, nieto del fundador de los Orti y a Zenobi Buondelmonti: “Ustedes me han obligado a escribir lo que nunca yo solo hubiera escrito” – escribe Machiavelli y esto demuestra que no se trató de una reflexión solitaria.

Los discursos tienen por objeto temas diversos, no ordenados, tenidos juntos, por lo menos en apariencia, solamente por el hilo de la conversación: las repúblicas, los pueblos, la costumbre de los ciudadanos, los príncipes y los principados, las leyes y las conjuraciones, la guerra, la milicia y los capitanes, la fortuna y la virtud, la libertad y la corrupción, las cualidades morales de las clases dirigentes.

Con los discursos, Machiavelli se hace precursor de la moderna historiografía y del mismo Gian Battista Vico. El politólogo Ingles Neil MacCormick considera a Machiavelli el padre de la moderna “constitución mixta”, solamente parcialmente escrita pero profundamente operativa, donde el principio que está a la base de la democracia – la libertad – está contrabalanceado por contrapesos idóneos que salvaguardan el momento de la decisión – lo que llamaríamos el ejecutivo – que en la época de Machiavelli estaban representados por el principio monárquico u oligárquico.

En el marco trazado por Machiavelli en relación al príncipe y los principados, el valor de la libertad entre los intelectuales y el poder fue sostenido y heredado por Vittorio Alfieri en su obra claramente inspirada a Machiavelli – “Del Principe e delle lettere” – Del Principe y de las letras; según Alfieri, el intelectual no puede que ser libre o sometido. Esta misma cuestión es tratada por Antonio Gramsci, uno de los primeros intelectuales democráticos a desarrollar una visión política “nacional” y “popular”; en sus “Note su Machiavelli”, Gramsci subraya el carácter “práctico” del pensamiento de Machiavelli – la referencia teórica de Gramsci es Croce – o sea el carácter de “una personalidad que quiere intervenir en la política y la historia de su propio país”.

Pero quien ha entendido y valorizado el gran valor teórico del pensamiento de Machiavelli ha sido Isaiah Berlin, que ha individuado en el principio del conflicto permanente entre valores cristianos y valores políticos – mas allá de la separación entre ética y política – el origen de la irreductible imperfección de todos los modelos políticos, de donde derivan los valores del pluralismo y de la tolerancia del moderno liberalismo.

3. Machiavelli y el moderno Republicanismo

Entendido correctamente, Machiavelli es una figura central en la tradición republicana. Aunque su reputación se debe a los consejos que él da al príncipe sobre como guardar el poder, el republicanismo contemporáneo que a él se inspira, sabe que Machiavelli dedicó sus mejores consejos en “Discursos a Tito Livio” a los ciudadanos y a la forma de mantener la libertad.

Para entender al Machiavelli republicano – no tenemos que leer tanto “El Príncipe”, cuanto referirnos a “Los discursos”. Machiavelli quería mostrar como su nativa Florencia, un tiempo una republica libre, estaba cayendo en la tiranía. Su argumento era que la antigua Roma había preservado su libertad en forma más eficaz que Florencia, gracias a la forma en que los ciudadanos ordinarios habían limitado el poder de la elite, lo que parece de particular importancia hoy en día, dado que las elites económicas y políticas actuales en Europa y en el mundo han fracasado sea moral que prácticamente.

Los republicanos actuales han utilizado estas ideas para ofrecer un concepto distinto de libertad, mucho más practicable que la ofrecida por las nociones liberales convencionales. Según los republicanos, no somos libres si hay un poder que tiene el potencial de interferir con nosotros – aun cuando ese poder no interfiera con nosotros en un momento particular, por ejemplo, en el caso de un empleado no regularizado y su empleador. Quien tiene menor poder, vivirá en un ansia constante, mucho más que los que lo tienen, a menos que ese poder sea controlado o limitado por un contra-poder. Una forma de contra-poder es un gobierno popular que actúe bajo la “rule of law” contra cualquier poder arbitrario.

Pero hay otra amenaza a la vida libre - UNO VIVERE LIBERO - y es el peligro omnipresente de la corrupción, entendida como la prevalencia de los intereses privados en relación a los intereses públicos. Para los GRANDI – la nobleza, la plutocracia o la elite política y económica – la corrupción nace de la ambición y del apetito insaciable por el poder. Un ejemplo reciente es la actitud de los banqueros de Wall Street (o de Square Mile en Londres),

así como el abuso de los miembros del parlamento en los gastos parlamentarios, que pueden ser considerados como instancias de corrupción según el análisis de Machiavelli.

De hecho, la crisis sea política que económica que atraviesa la vida política europea – en nuestro ejemplo, inglesa – sugiere que hay que hacer mucha más atención a las observaciones de Machiavelli: los recursos de los GRANDI – sea de la clase política que económica - junto con la amplia discrecionalidad que ellos disfrutaban – ponen serios peligros a la libertad de las republicas.

Como ha declarado recientemente Jean-Pierre Jouyet, actual presidente del Banco público de inversiones (BPI) europeo, hace dos años, en Italia, ellos “habían presionado sobre el juego democrático”. “Es – dijo – el tercer gobierno que cae por su iniciativa a causa de su deuda excesiva...la disparatada de las tasas de interés de la deuda italiana fue la boleta de votación de los mercados...(pero) llegado el momento, (quizás) los ciudadanos se rebelarán contra esta dictadura *de facto*” (2013: 31).

La “dictadura *de facto*” puede contar con los grandes medios para confeccionar los pretextos que retrasan, y luego desvían, las revueltas colectivas, desvirtuando los escándalos más evidentes. Para ocultar los mecanismos gracias a los cuales riqueza y poder fueron captados por una minoría que controla a la vez los mercados y los Estados, es necesario un trabajo continuo de educación popular. Pero sucede que pueblos como el italiano, el español o el griego, cuyo nivel de apatía sigue siendo insuficiente, rezongan y se rebelan. Así, cuando Monti en Italia trató de convertir en recortes estrepitosos, los *diktats* antidemocráticos de la *troika* – BCE, FMI y la Comisión europea - fracasó inexorablemente.

Para Machiavelli, el interés público más importante que la masa del pueblo comparte es la defensa de las interferencias arbitrarias de otros. De esto consigue – como afirma Quentin Skinner, uno de los mayores teóricos del republicanismo – que, para ganar un máximo de libertad “tenemos que volvernos en sirvientes del interés público”, ya que los ciudadanos ordinarios, contrariamente a los plutócratas y las elites ambiciosas y sedientas de poder, no tienen ninguna intención de dominar a otros. Solamente no quieren ser mandados. Más específicamente, ellos no quieren ser dominados - ya que siempre tienen miedo de las interferencias del poder arbitrario.

Históricamente, para Machiavelli, la clave de la *resiliencia* de Roma fue que las instituciones aseguraban que la masa de los ciudadanos ordinarios - y no los GRANDI - fuera el guardián último de la libertad. Él reservó su más grande apreciación a los “tribunos de la plebe”, una institución reservada a las clases más bajas, que servía para restringir la insolencia y la brama de poder de los GRANDI. No sorprende que el defensor del pueblo, o sea el ombudsman, como emanación de la sociedad civil y que en nuestros sistemas modernos, no

está en Parlamento, haya venido a integrar nuestras instituciones y sea una figura típica de las instituciones republicanas anglo-sajones.

Machiavelli subraya la habilidad de los tribunos para acusar de corrupción e enjuiciar públicamente a los miembros del Senado, y hacían lo mismo con ciudadanos privados que trataban ejercer una influencia excesiva sobre la política de la república. Un enjuiciamiento público ofrecía un modelo de punición basado en la “rule of law” e incluía a ciudadanos comunes. Toda la ciudadanía podía integrar jurados para procesos contra ofensas políticas, de la misma manera que hoy en día, jurados son utilizados en el mundo anglo-sajón en casos de ofensas criminales.

En el caso de calumnias o acusaciones no certeras – esto es particularmente interesante en el mundo en que vivimos – Machiavelli sugiere que “los que calumnian, son ellos mismos vulnerables a ser enjuiciados”. Las calumnias son “tan injuriosas a la república, como lo son los públicos enjuiciamientos”. Si los políticos – afirma Machiavelli- quieren salvarse de las calumnias lanzadas por los GRANDI que detienen la prensa - sin mencionar los desordenes, causados por el crecimiento de partidos extremistas o por la abstención electoral en masa -, deberían asegurarse que los ciudadanos encuentren las formas más efectivas de formular su descontento suscitado por la percepción de la mala conducta de las elites.

En el caso de la conducta del mismo Machiavelli como diplomático durante la signoría de I Medici en Florencia, se subraya su alta concepción de la vida pública. Parks, el traductor de “Il Príncipe” en la versión en inglés 2013, subraya que, cuando Machiavelli fue investigado por malversación de fondos, se terminó por rembolsarlo de dineros que se le debía. El mismo Machiavelli remarcó un día que “su pobreza era evidencia de su honestidad”.

No hay duda de que Machiavelli – si no es el iniciador - ocupa un lugar central en la tradición republicana. En el caso del Reino Unido, el problema con la política es que no es lo suficientemente machiavellica. De hecho, el Reino Unido vive un momento crucial de su desarrollo político, ya que, sea la City (la clase de negocios) que el Parlamento tienen poca o ninguna credibilidad a los ojos del público. Este es un momento potencialmente republicano, en el cual se imponen valientes reformas para domesticar a los poderosos, reformas que son muy urgentes. Para realizarlas, hay que explotar al máximo el potencial y los ricos recursos del pensamiento republicano.

A título de ejemplo, durante la campaña que no ganó, el Speaker de la Casa de los Comunes – House of Commons – en 2013, Sir Patrick Cormack, recordó a todos que este año era el aniversario de Machiavelli; en esa oportunidad, él recordó a la Casa el desprecio del público hacia las instituciones, aún más frente al hecho de que el candidato ganador de un partido había sido elegido por un partido solamente para antagonizar al otro, incorporando

una postura que podría representar lo peor de Machiavelli: la duplicidad, la astucia, la conveniencia, la corrupción.

Sin embargo, esto no haría justicia al potencial democrático del pensamiento de Machiavelli. Todos los mentores del republicanismo han subrayado el componente democrático del pensamiento cívico republicano, desde el historiador de las ideas Quentin Skinner al filósofo político Philip Pettit.

Para Quentin Skinner, “el pueblo tiene que dejar atrás todos sus intereses personales y sectoriales y aprender a identificar su bien particular con el de la ciudad en su conjunto”. “Es esta la tradición – afirma Skinner – de la cual Machiavelli y Montesquieu son los mayores representantes, que pone el acento sobre el hecho que no es tanto el aparato de gobierno que necesita ser sostenido (...) sino el justo espíritu de los gobernantes, del pueblo y de las leyes. Es esta segunda concepción que se puede decir sea compartida por los primeros escritores retóricos y se puede afirmar que la hayan introducido por primera vez en el pensamiento político moderno (entre ellos, Salutati, Bruni, Vergerio, Valla, Bracciolini, Petrarca y, porque no, Dante Alighieri). Lo que más importa en el buen gobierno no es la estructura de las instituciones, sino el espíritu y la visión de los hombres que las hacen funcionar”.

En otros términos, como subraya Gramsci, es importante la calidad de los valores hegemónicos que se afirman en una sociedad determinada históricamente, ya que connotan la calidad de las relaciones sociales, de las instituciones y de las leyes. No hay duda, como ha afirmado David Marquand, que el republicanismo democrático es una componente crucial de la identidad política inglesa y representa una fuerza viva en momentos importantes de cambio radical democrático de la historia inglesa.

4. Thatcher, Blair, Gordon Brown, Cameron. Algunos “tips” en el arte de gobernar

“El Príncipe” es un texto de ciencia política que ha sobrevivido la usura del tiempo, ya que Machiavelli - con su astuta visión de la política donde la moral y la ética juegan un papel secundario - lleva la ciencia política a un nivel superior, con su visión lógica y al mismo tiempo, sensible, describiendo las cosas con son y no como deberían ser, trasladando en sus textos, su experiencia directa en la diplomacia y sus lecturas de los clásicos. Para él, existe el arte de gobierno, que no es lo mismo de la moralidad personal, al mismo tiempo que el interés personal y el interés colectivo no siempre coinciden.

Durante el gobierno de Tony Blair, su jefe del personal Jonathan Powell encontró una interesante fuente de inspiración en Machiavelli y en su teoría del gobierno, tratando aplicarla

a la política moderna, como resulta de sus apuntes de diario entre 1997 y 2007. En relación al mito del “cabinet government”, el gobierno del gabinete, se presume que el gobierno sea hecho por un gabinete donde el primer ministro gobierne como *primus inter pares*.

Blair, que era una rara combinación de fortuna, coraje e instinto político – lo que guía todos los grandes líderes al éxito - introdujo lo que se llamó *sofá government*, o sea una forma de gobierno donde las decisiones eran tomadas por él sólo o por pocos otros. Es interesante que quien más criticó esta forma de gobierno fue Robin Butler, que había sido el secretario de gabinete de Margaret Thatcher, “la dama de hierro”, que notoriamente, como primer ministro, no era particularmente incline a escuchar las opiniones de los miembros de su gabinete.

En realidad, sea en el caso de Thatcher que de Blair, la diferencia reside entre un primer ministro fuerte y un ministro débil. Cada vez que a un primer ministro fuerte - como fue el caso de Tony Blair – sucede un ministro débil, él promete introducir decisiones colegiales, porque no es capaz de imponer la agenda él mismo.

En relación a la *leadership*, Machiavelli considera que las cualidades esenciales sean el coraje y la inteligencia; inteligencia como inteligencia emocional e instinto político, donde el coraje en política está demostrado por la habilidad de tomar decisiones difíciles; de hecho, él era muy crítico de su jefe Piero Soderini, que, al lugar de actuar, intelectualizaba los problemas, resistiendo cuando hubiera tenido que ceder, accediendo cuando hubiera tenido que oponer resistencia. Tratando la política inglesa, Blair tenía mucho de ese instinto del cual habla Machiavelli, más que su sucesor Gordon Brown.

Machiavelli argumenta que los príncipes irresolutos, que escapan del peligro y siguen caminos neutros, en la mayoría de los casos, persiguen su propia destrucción. Y él observa que, si hay que elegir, es mejor tener un líder impetuoso que uno cauteloso e indeciso. Esto fue el caso de Margaret Thatcher.

En el mes de abril de 2013, la ex-primer ministra británica Margaret Thatcher murió a la edad de 87 años. No se puede no remarcar su *leadership* - por el bien o por el mal - durante el conflicto de las islas Malvinas en 1982. Fue una victoria que cementó su permanencia en el poder hasta 1990, mientras que marcó el fin de la junta militar en Argentina. De este conflicto se pueden traer algunas lecciones estratégicas:

- Argentina se equivocó en pensar que los ingleses no hubieran luchado;
- Como escribió John Cassidy: “Probablemente, los solos que pensaban que Margaret Thatcher no hubiera enviado fuerzas militares para defender las islas, eran los dictadores argentinos y el secretario de Estado de EE.UU. Alexander Haig.

Machiavelli lo tiene muy claro: el príncipe debe pensar estratégicamente y cada nuevo paso debe ser emprendido solo después de haber completado el anterior. De otra manera, se encontrará víctima de los eventos. Una vez más, él critica a Soderini, por reconocer que él tenía enemigos ambiciosos, lo que hubiera justificado liberarse de ellos: pero él lo decía y no lo hacía. Él hizo el error de tratarlos con paciencia y bondad, sin darse cuenta que sus ambiciones frustradas no se podían compensar con regalos y buenas maneras.

Trasladando este ejemplo a la relación Tony Blair y su delfín Gordon Brown, Machiavelli ofrece a Brown un útil consejo: "si los que aspiran al poder no tienen suficiente fuerza para hacer la guerra, ellos deberían hacer cada esfuerzo para mantener la amistad del Príncipe, disfrutar su amistad y compartir su buena fortuna, dándose la posibilidad de realizar sus propias ambiciones en el momento oportuno". Si Gordon Brown hubiera seguido ese consejo, sostenido el programa de Tony Blair sin desestabilizarlo, el Partido Laborista no hubiera sido perjudicado irreparablemente.

El pensamiento de Machiavelli puede ser aplicado a cada primer ministro para establecer si efectivamente entiende y aplica el arte de gobernar. Por ejemplo, no está del todo claro si Cameron tiene un plano para contrarrestar los disturbios que seguirán a sus recortes, como hizo Margaret Thatcher con los mineros. Las semillas de la destrucción integran todo gobierno desde el comienzo. El secreto es identificarla al comienzo más que al final. Es difícil decir dónde está la destrucción en el gobierno de Cameron, pero podría ser en el hecho que se pone más énfasis en la política (politics) más que en las políticas (policy). Aunque en Gran Bretaña no están indicados los términos de finalización de un gobierno, como en EE.UU., es aconsejable que los primeros ministros no se mantengan en el cargo por más de 10 años. De otra manera, puede pasar lo que pasó con Margaret Thatcher, que fue alejada, sea por el electorado que por su mismo partido.

Para ser grandes, los líderes necesitan lo que Machiavelli llama fortuna. Pero la fortuna no alcanza de por sí sola. Machiavelli dice que al final los grandes líderes son los que encarnan las oportunidades que la fortuna les ofrece. En los últimos cien años, ha habido solamente un puñado de primeros ministros, que, juntando buena suerte con instinto, han utilizado la suerte a su ventaja. Blair fue uno de esos líderes.

Hay que esperar que la gente de poder se acuerde de la enseñanza de Machiavelli y pueda desafiar los mitos que abundan en nuestros sistemas. Los líderes buscan el poder para cambiar las cosas a través de su ideología y creencias. Pero no conseguirán sus objetivos, a menos que, como hizo Machiavelli, no entiendan que hay algo que se denomina EL ARTE DE GOBERNAR, y que, también en los libros de Machiavelli, vale la pena estudiarlo.

Bibliografía:

- **Bianco G.** (2007) *Salvar a Venecia*. Buenos Aires: Editorial Suárez.
- **Hegel F.** (1954) *Filosofía del derecho*, edición a cura di A. Plebe. Bari: Laterza.
- **Hyman H.** (2000) *The Ruthless Leader*. Edited by Alistair McAlpine.
- **Machiavelli N.** (1993) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Universale Bollati Boringhieri.
_____(1967) *Il Principe e pagine dei Discorsi e delle Istorie*, a cura di Luigi Russo. Firenze: ed. Sansoni.
- **Meinecke F.** (1957) *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, trad. Inglesa. Machiavellianism.
- **Powell J.** (2010) *The New Machiavelli: How to Wield Power in the Modern World*. Londres: Bodley Head.
- **Sasso G.** (1958) *Niccolò Machiavelli, storia del suo pensiero politico*. Napoli.
- **Serge Halimi** (2013) *Una democrazia degenerada*, en *Le Monde Diplomatique*, Edición Cono Sur.
- **Skinner Q.** (1978) *The Foundation of Modern Political Thought. The Renaissance*. Cambridge University Press – trad.it., *Le origini del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1989.

LENGUAJE, SENTIDO Y REALIDAD

La idea de *objeto externo* y su transformación desde la pragmática-trascendental de Karl-Otto Apel

Marcelo Eduardo Bonyuan (CONICET - UNLa – ICALA)

En el presente trabajo se desarrollará, desde la perspectiva de la pragmática trascendental apeliiana, la problemática que representa para el denominado *giro lingüístico* de la Filosofía el supuesto de *lo real*, entendido, en principio, como algo externo a la propia apertura lingüística del mundo. Este carácter de externalidad sostenido al respecto de lo real, puntualmente en referencia a los denominados *objetos* externos, abre a la controversia sobre el lugar que la misma ocupa en el marco de la configuración lingüística del mundo. Los denominados *brute facts*, entendidos como elementos externos a la lingüisticidad, y reconocidos por medio de la *resistencia* “a la que hace frente la experiencia en la representación de lo real” (Apel, 1997: 167), representan un punto controversial en tanto sólo pueden ser asumidos como “algo” (en términos de Peirce: “como algo en tanto que *algo*”, es decir: como sentido lingüístico e intersubjetivamente mediado) en la medida en que ingresen a ese horizonte sígnico e intersubjetivo de lo cognoscitivo.

Al respecto, el presente trabajo, desarrollará el modo en que Apel asume la idea de lo real y el modo en que articula tal instancia con lo propio del marco de la lingüisticidad constitutiva del mundo.

Planteo de la cuestión

El denominado giro lingüístico de la Filosofía conllevó un cambio de paradigma en relación a toda la tradición filosófica precedente. Desde la perspectiva de Karl-Otto Apel, tal giro implicó la reelaboración de determinados supuestos propios de la modernidad; puntualmente una transformación de la filosofía trascendental y del paradigma de la conciencia (Descartes, Kant, Husserl) en donde la idea de sujeto, objetividad y pensamiento se reformulan en términos de intersubjetividad, lenguaje y comunicación.

Al respecto, Apel reconoce la relevancia del lenguaje en un doble sentido: por un lado, en relación con la denominada *apertura de mundo*, en tanto *constitución de sentido*, la cual se

configura en relación al anclaje del lenguaje a los contextos fácticos en los que éste opera; y por otro lado, su relevancia a nivel de fundamentación última del sentido, posicionándose como criterio regulativo *irrebasable* de la validación de toda pretensión puesta en juego en cada contexto de enunciación.

Entre las críticas implicadas en tal cambio de paradigma se encuentra la dirigida a todo planteamiento que sostenga o suponga la existencia de un *mundo o realidad* “externa” al lenguaje. Aquí se presentan dos cuestiones: por un lado la problemática inherente a la presente idea de externalidad de lo real; y por otro, el problema que representa no ya el idealismo de la conciencia (criticado desde el paradigma del lenguaje), sino el denominado *idealismo de la lingüística* (Lafont, 1993: 183), en tanto se pretenda reducir lo real a pura configuración lingüística.

Este último puede ser caracterizado, tomando la terminología peirceana, como derivación de la consideración unilateral de la función relacional-interpretativa de los signos, desarticulada de toda confrontación con los «brute facts». O en los términos de Lafont: como una *hipostatización del lenguaje*, regida por un holismo del significado, por el cual se supone una preeminencia del significado sobre la referencia. (Lafont, 1993: 43, 47, 90, 116 ss.)

Como es sabido, el trascendentalismo kantiano representa uno de los pilares centrales sobre los que se sustenta el proyecto apeliano de fundamentación última de la Filosofía. De éste puede decirse que ha corregido aquellos aspectos cuestionables ligados al ya mencionado paradigma de la conciencia. Tal corrección operada por Apel proviene, puntualmente, de la recepción del pragmatismo semiótico de Peirce.

En la lectura de Apel, Kant no habría dado un giro lo suficientemente radical a su filosofía trascendental, debido a que aún en el período de la *crítica de la razón pura*, la recaída en aquello mismo que enfáticamente pretendía superar -la metafísica dogmática- se torna una instancia plausible. (Apel, 2002: 29). Ello, en tanto Kant ha supuesto en sus reflexiones una *metafísica dualista*, representada por la diferencia entre fenómeno y nómeno (*cosa en sí* incognoscible). Según Apel, aquí se sitúa “el obstáculo principal para una realización consecuente de la concepción de la ‘reflexión trascendental’” (Apel, 2004: 23).

Siguiendo la línea del pragmatismo semiótico de Charles Peirce, Apel asume que “la distinción kantiana entre este algo real cognoscible, en tanto que mero fenómeno, y la *cosa en sí* radicalmente incognoscible, no tiene en cuenta que el conocimiento, entendido semióticamente, se extiende hasta donde puedan formularse hipótesis con sentido, con pretensión de verdad” (Apel, 1985 T. II: 180). La suposición de la *cosa en sí* incognoscible ha llevado a Kant a no poder radicalizar la reflexión trascendental en relación con las condiciones de posibilidad de la validez del conocimiento, motivo por el cual éste sólo “ha sugerido...

mediante su reducida ‘reflexión trascendental’, una inútil restricción de la pretensión de verdad del conocimiento” (Apel, 2004: 25), restricción injustificada en tanto que define como incognoscible lo que propiamente hay que conocer. (Apel, 1985, T. II: 180). La cuestión de cómo podría ser posible evitar la suposición de la *cosa en sí* incognoscible, y con ello la metafísica dualista de los dos mundos, sin renunciar a la agudeza crítica de su filosofía (Apel, 2004: 27)¹ sólo pudo encontrar una respuesta más acabada en el pensamiento de Charles S. Peirce, el fundador del pragmatismo americano.

Apel retoma de Peirce las siguientes tesis:

- En primer lugar, la idea de lo real como aquello que no debe ser identificado ni con la idea de una *cosa en sí* incognoscible, ni con lo *fácticamente dado*, sino, con lo cognoscible *in the long run* (Apel, 1997: 77). De esta forma, a través de la presente tesis peirceana se posibilitaría la superación de todo *realismo metafísico externo*. Con ello se opera, en torno a la categoría de realidad, una distinción entre lo cognoscible *in the long run* y lo *conocido* fácticamente en un momento determinado, bajo reserva falibilista. Con esta distinción se suplanta la problemática dicotomía kantiana entre *objetos cognoscibles e incognoscibles*.

-En segundo lugar, Apel adopta la idea peirceana de *comunidad ilimitada* de interpretación, asumida como condición de posibilidad del dilucidamiento de lo real y de la verdad.² En este punto considera, bajo el denominado “realismo crítico del sentido” peirceano, que el conocimiento de lo real y de la verdad no pueden reducirse a un sujeto, como así tampoco a una determinada comunidad. (Apel, 1985, T. II: 182). Conjuntamente comprende, en relación al supuesto necesario de una intersubjetividad trascendental *qua* condición de posibilidad del sentido, que la idea objetiva de lo real sólo puede definirse, a diferencia de lo irreal, como lo *cognoscible in the long run* (Cf. Apel, 1991: 41-42).

- En tercer lugar, a partir de ello, siguiendo a Peirce, plantea la superación del *solipsismo metodológico* kantiano, al asumir que el mismo no representa más que un modo deficiente de comunicación. En su lugar postula la idea de una comunidad ilimitada de comunicación -o

¹Dicha agudeza de la filosofía kantiana refiere a la dilucidación de la limitación de la validez de la formación de conceptos propios de las ciencias de lo real a la experiencia posible y, en esa medida, la dependencia del conocimiento científico con respecto al influjo de los sentidos a través de lo real exterior a la conciencia.

² Según Apel: “debemos identificar la *verdad* a la que aspiramos con el ya no superable *consenso interpretativo* de esta comunidad de interpretación [la comunidad ilimitada de interpretación]. De esta manera, lo *real* no es ya lo incognoscible, como en Kant, sino lo *cognoscible in the long run*, que, desde luego, nunca llegará a ser completamente *conocido* pues no hay que pensarlo como un hecho intratemporal”. (Apel, 2002: 34, 1991: 40-41).

“comunidad sin límites definitivos” (Apel, 1985, T. II: 181)-, entendida como supuesto trascendental del conocimiento. (Cf. Habermas, 2000: 24).

De este modo, en la síntesis de la apercepción, es decir, en la unidad de las representaciones para una conciencia finita, no podía situarse el punto *arquimédico* de un conocimiento de lo real, dado que “este podía ser postulado, en efecto... sólo mediante la ‘idea regulativa’ de una última unidad de convergencia del proceso de investigación potencialmente infinito” (Apel, 2004: 28). Así, la idea de sujeto trascendental kantiano fue sustituida por el supuesto de la “«unidad [semiótica e] intersubjetiva de la interpretación», en tanto que comprensión del sentido y consenso de la verdad” (Apel, 1985, T. II: 391; Cf. *Ibíd.*: 164, 165).

A partir de ello, lo real ya no puede ser considerado por fuera del lenguaje y la interpretación. Así, el problema del conocimiento ya no se plantea meramente en un plano de relación sujeto-objeto, sino en la relación entre los sujetos entendidos como ejecutantes e intérpretes de signos. Este descubrimiento forma parte del giro semiótico postulado por Peirce bajo la tesis de la *tridimensionalidad semiótica*, relación tríadica del signo que supera toda relación diádica entre sujeto-objeto, caracterizada por el hecho de que los signos lingüísticos se conectan: a) con algo por ellos “significados”, b) entre sí, y c) con los sujetos lingüísticos ejecutantes de los mismos, entendidos como intérpretes de signos. (Apel, 2002: 14-17, 33-34; 2007: 14). En este marco, “en el encuentro del sujeto con el objeto... esos hechos... dan indicios de su propia *existencia* y dejan tras de sí... ciertos signos expresivos cualitativos o «semejanzas» («icons») de su ser así («Sosein»), signos que, en la inferencia hipotética (la «concepción» de algo como *algo*), son reducidos a la unidad de una proposición consistente sobre el hecho exterior a través del descubrimiento de un predicado bajo la forma de un símbolo interpretativo («interpretant»).” (Apel, 1997: 44).

A partir de ello quisiera llamar la atención sobre la siguiente cuestión: En su proyecto de una fundamentación última de la filosofía, en tanto fundamentación de las condiciones de posibilidad del pensamiento o del conocimiento intersubjetivamente válido, tras la asunción de la relación tríadica del signo, Apel afirma en *semiótica trascendental y filosofía primera* que “...la presuposición de la existencia real del mundo externo pertenece también a lo irrebalsable de una semiótica trascendental. Por consiguiente, esta presuposición -del mismo modo que el *lenguaje* y que la *comunidad de argumentación*- no puede figurar entre las *hipótesis globales falibles* de una metafísica empírico-hipotética [como lo pretendía Peirce]. Antes bien, pertenece, junto con el principio del discurso argumentativo, a las condiciones de sentido de toda ciencia empírica” (Apel, 2002: 47-48).

Como podrá advertirse, esta idea de *realidad del mundo externo*, no se condice totalmente con la definición de lo real entendido como ‘aquello cognoscible *in the long run*’. Aquí entran en juego dos elementos: por un lado la precedente asunción de la idea de lo real (por la cual, en última instancia, debería asumirse que lo real es aquello ilimitadamente cognoscible por parte de una ilimitada comunidad de comunicación); y por otro lado su asunción en los términos de *materialidad* de lo real, objeto/s externo/s, o *brute facts*.

En el marco de los cuatro periodos que Apel identifica en la trayectoria intelectual de Peirce³, observa que para éste, en una primera instancia: “el conocimiento no consiste en ser afectado por las cosas-en-sí, ni en la intuición de ciertos datos, sino en la «mediación» de una opinión consistente sobre lo real; es decir: en la «representación» de los «hechos» exteriores.” (Apel, 1997: 44)⁴

De este modo, Peirce denuncia a toda la teoría moderna del conocimiento, en tanto bajo la misma se ha supuesto que el conocimiento, por su propio mecanismo causal, se veda a sí mismo el acceso a las cosas que realmente habría que conocer, y que tiene que ver primariamente con los efectos de las cosas en el *receptaculum* de la conciencia, mientras que las cosas permanecen como «cosas-en-sí». (Apel, 1997: 48; Cf., Apel, 1985, T. II: 225, nota 30). En contraposición a ello, para Peirce, lo real mismo, es ya siempre lo *cognoscible*. A diferencia de Kant, quien opone las ideas de *fenómeno* y *nómeno*, Peirce efectúa, sobre la idea de lo real como aquello cognoscible, la distinción entre lo cognoscible ad infinitum y lo cognoscible aquí y ahora, en uno u otro momento determinado. En este sentido debe reconocerse que “no podemos concebir las cosas más que por referencia al conocimiento posible, esto es, primariamente, por referencia a la posibilidad de construir una opinión sobre ellas que a la vez tenga sentido...” (Apel, 1997: 48). A partir de aquí puede identificarse la articulación entre el conocimiento de lo real y el plano de la constitución de sentido.

Ahora bien, formulada así la cuestión, el reconocimiento de la pura existencia de las cosas reales ha implicado para Peirce algo más que la mera asunción de la idea de constitución de una opinión consistente sobre lo real; paralelamente reconoce esta *existencia externa* (bajo

³ Se hace referencia con ello a la clasificación que realiza Apel en su obra *Der Denkweg von Charles Peirce (El camino del pensamiento de Charles Peirce)*. Los periodos presentados por Apel al respecto son: I. Peirce y la tradición, o: De la crítica del conocimiento a la crítica del sentido; II. El surgimiento del pragmatismo de la crítica del sentido (1871-1878); III. Del pragmatismo a la metafísica de la evolución (ca. 1885-1898); IV. Del pragmatismo al pragmaticismo (ca. 1898-1914).

⁴ Aquí se observa la contraposición entre la representación actual de lo real, de los objetos reales, presupuestos en lo que Peirce denomino *segundidad* (enfrentamiento con los *brute facts*) y la representación de lo real como lo cognoscible *in the long run*.

la idea de objetos externos) como algo independiente de su relación con el entendimiento. Esto es explicado por Peirce en los términos de una «resistencia a la voluntad» (Apel, 1997: 51), por la cual se dilucida el dato de un choque con lo *externo*.

Según Apel, en el primer período del pensamiento de Peirce, marcado por la crítica del sentido (1868), los planteamientos realizados por éste sobre el momento empírico de nuestro choque con la experiencia, no parecen haber encontrado un verdadero lugar en su teoría del conocimiento. En el contexto de la célebre *doctrina de las categorías*, elaborada por Peirce, esta situación de ambigüedad ante el reconocimiento de los objetos externos de la realidad podría ser analizada, según Apel, del siguiente modo: En tanto Peirce asume la idea de lo real bajo los términos de una representación conceptual, la «Primeridad» (lo cualitativamente dado en el mundo) y la «Segundidad» (la confrontación con los «brute facts») quedan relegados a un segundo plano frente a la categoría de «Terceridad» («thought», «reasoning», «representation»), por ejemplo, en la función de la inferencia en el proceso infinito de la interpretación sígnica. (Apel, 1997: 88-89, Cf. 163).

De este modo, para Peirce, la experiencia de la resistencia a nuestra voluntad *hic et nunc* (aquí y ahora) (como un caso de «Segundidad») no es en absoluto un conocimiento («Terceridad»), sino que, más bien, sólo puede introducirse legítimamente en el marco del conocimiento en tanto que formación de una opinión con sentido («Terceridad»). Por lo tanto, *debe ser posible establecer el sentido* de una definición de la realidad sin necesidad de aportar previamente una prueba de la existencia de lo real, puesto que la mera experiencia de la existencia de lo real sólo tiene sentido «como algo» en el marco de su *conocimiento posible*, es decir: en sentido hipotético e *in the long run*. De todo ello se sigue que la existencia del mundo real (experimentable sólo *hic et nunc*) no sólo resulta imposible de demostrar, sino que tampoco es necesario hacerlo. Sin embargo, “lo que sí puede demostrarse es que todo intento de demostrar o cuestionar la existencia del mundo real presupone ya esa existencia.” (Apel, 1997: 120, nota 90, Cf. *Ibíd*, p. 121, nota 93). Si bien aquí se observa la prevalencia de la categoría de terceridad, se reconoce simultáneamente, la de lo que podría llamarse “objeto externo” dado a la experiencia, entendido como aquello que si bien no configura aún conocimiento alguno, se presenta como real en tanto *resistencia*. A ello denomina Peirce *brute facts*.

Siguiendo la reconstrucción apeliana, en esta línea, lo real (entendido, según una definición dada por Peirce en 1878, como aquello que constituiría el objeto de una opinión última y definitiva) “debería abarcar no sólo todo aquello que un sujeto pueda percibir en un momento determinado como independiente respecto de él mismo y sin embargo

«cognoscible» *hic et nunc*, sino también en desarrollo real del conocimiento en el proceso de investigación de la «indefinite community» (Apel, 1997: 58-59).

Según Apel, la crítica peirceana a la *cosa en sí* kantiana, derivó en la aceptación de una *metafísica realista*, “cuyos postulados hipotéticos son todos en principio falsables, pero cuyos conceptos generales deben poder mostrar «in the long run» su validez objetiva: pues no podemos pensar lo «real» más que como aquello que es «cognoscible». (Apel, 1997: 32-33) – lease aquí: interpretable intersubjetivamente- y que puede ser determinado solamente en la culminación del proceso de investigación y formulación de hipótesis: en *the ultimate opinion* de una comunidad de investigación, “en la que lo real alcanza su más adecuada representación” (Apel, 1997: 89). Apel observa aquí determinados rasgos idealistas (no en el sentido de la filosofía de la conciencia, sino más bien en los términos de un idealismo de la interpretación, lingüísticamente mediada, de una comunidad ilimitada de comunicación e interpretación) implicados en un conjunto de tesis peirceanas, como la precedente.

Aun así, si bien relegados hasta el momento a una instancia secundaria, en los planteamientos peirceanos se observa el reconocimiento de los denominados *brute facts*, los cuales operan, en tanto “elementos materiales del mundo exterior, [como] vehículos del signo” (Apel, 1997: 70). Si bien los mismos no pueden servir para explicar el conocimiento (en tanto se sitúan en la categoría de *segundidad*) -y puesto que el conocimiento es *mediación* (*terceridad*), es decir: relación mediada por signos-, en este marco puede asumirse que la idea de objeto real-externo representa un elemento supuesto e interviniente en el proceso de construcción del conocimiento.

Al respecto Apel se percata aquí de la problemática que representa la idea de realidad en tanto se la identifica, por un lado, con los *brute facts* -ligados a la tesis de que “existen cosas reales, cuyas características son completamente independientes de nuestras opiniones sobre ellas” (Apel, 1997: 91)-, mientras que, simultáneamente, se sostiene que la misma sólo puede ser asumida como el resultado de una “opinión última ideal de la comunidad ilimitada de los investigadores.” (Apel, 1997: 80) -por la cual lo real es asumido como lo cognoscible «in the long run»-.

Las dificultades derivadas de la reflexión sobre la realidad externa de estos denominados *brute facts* encuentra, en parte, una formulación en los planteamientos críticos de Cristina Lafont. Esta pensadora observa, al respecto del giro lingüístico -principalmente en la tradición alemana-, que se hace patente una tendencia hacia el desarrollo, unilateral, de una teoría del significado -o *referencia indirecta*-, por sobre una teoría de la *referencia directa* (Lafont, 1993: 227-252), la cual operaría, propiamente dicho, y en términos de Peirce: sin *mediación*.

Según Lafont, “la razón por la que el peso normativo de una teoría del lenguaje recae en la teoría del significado radica... en el hecho de que, tras el giro lingüístico, la ‘identidad de significados’ se convierte en la clave de explicación de la intersubjetividad de la comunicación y, con ello también, de la objetividad de la experiencia” (Lafont, 1993: 227).

La problemática que observa Lafont al respecto se vincula a la imposibilidad de reconocer dicha unidad de la experiencia (en tanto condición de posibilidad de la unidad de la realidad externa) si la misma queda ligada a la multiplicidad de aperturas lingüísticas de mundo, en términos de significado. Si bien esta línea argumentativa que critica Lafont no puede aplicarse directamente a los argumentos de la pragmática semiótica peirceana, y a su recepción apeliana, en tanto las mismas remiten a la idea de un consenso operado en la ilimitada comunidad de investigación (Peirce) / comunicación (Apel), y no a la unidad de significados presente en la multiplicidad de aperturas lingüísticas; sin embargo, los argumentos de Lafont sí tienen lugar para pensar la problemática de la articulación entre lenguaje y referencialidad, como medio por el cual asumir la unidad de lo real sobre la cual se opera toda significación.

Para esta pensadora el problema se presenta en tanto se toma como modelo del lenguaje, “la designación de un objeto mediante... la atribución de una propiedad a un objeto por la que éste es interpretado ‘como algo’” (Lafont, 1993: 230). De este modo, el problema que trae aparejado consigo hacer a la referencia dependiente del *significado*, es que “cualquier diferenciación en las descripciones que constituyen ese significado, es decir, que permiten identificar al referente, trae como consecuencia que los hablantes no hablen, por *definición*, sobre ‘lo mismo’” (Lafont, 1993: 233). Lafont se opondrá a este uso *atributivo* de las expresiones *designativas* del lenguaje, planteando la posibilidad de una teoría de la *referencia directa*. Por medio de esta se asume que “aquello que queremos designar no es ‘lo que cumpla nuestras descripciones sea lo que sea’ sino aquello de lo que suponemos su existencia ‘sea como sea como haya que describirlo correctamente’” (Lafont, 1993: 238). De este modo, la relevancia de la referencialidad directa se centra en la capacidad de “designar entidades de las que se supone una existencia independiente de la teoría (y en el mundo real)” (Lafont, 1993: 240, Cf. *Ibíd*: 242). En este sentido la autora sostiene la idea de una suposición contrafáctica de la designación rígida o referencialidad directa, por la cual debe reconocerse, a la base de toda *interpretación del mundo*, el mundo –único, idéntico para todos, *supuesto como independiente de dicha interpretación*. (Lafont, 1993: 244, 246, 247, 251).

Al respecto, Peirce parece identificarse en algún momento de su pensamiento con esta tesis al distinguir entre “*denotatio* (designación de las cosas que caen bajo la definición de un concepto extensionalmente) y *connotatio* (designación de los rasgos que pertenecen al

significado intencional de un símbolo).” (Apel, 1997: 124, nota 136; Cf. *Ibíd.*: 66, 186-194, 274 - nota 202-). La presente tesis se afianza tras la incorporación, por parte de Peirce, de la distinción entre *la realidad* y *la existencia* de lo real. Según Apel, mientras la primera cae bajo la categoría de «Terceridad» (junto a la «ley», el «pensamiento», la «mediación», la «continuidad» y la «universalidad»), la segunda no puede reconocerse, es decir, inferirse con el pensamiento, sino únicamente experimentándose como resistencia a la voluntad, “pudiendo sólo ser indicada en el lenguaje mediante los «índices» que dependen de la situación. La «existencia», la experiencia de la resistencia a la voluntad, la función indicativa del lenguaje –por oposición a la «symbolic representatiton»- y todo cuanto nos cae frente como suceso sin presuponer la «mediación» del sentido; Todo esto, cae bajo la categoría «Segundidad»” (Apel, 1997: 112).

Según Apel, esta concepción de la función indécica ya había sido elaborada por Peirce en 1868, aunque, sin embargo, adolecía de la correspondiente distinción ontológica entre «existencia» de lo individual, ligada a los índices, y «realidad» representable mediante conceptos universales. (Apel, 1997: 267 -nota74-). En otras palabras, Apel se refiere a tal distinción en los términos de: “La *existencia* de lo real, que sólo puede experimentarse fácticamente, [distinguiéndose] de su realidad («Realität»), que sólo puede interpretarse como sentido.” (Apel, 1997: 201).

De este modo puede afirmarse que la realidad de los objetos reales “externos”, sólo puede configurarse en tanto tal, en la medida en que sobre los mismos opera ya siempre –en términos de Peirce- la categoría de Terceridad, es decir bajo la mediación interpretativa del signo. Por su parte estos *brute facts* cumplen la función de elementos consistentes de la realidad sobre los cuales se conforma toda constitución de sentido ya siempre intersubjetiva e interpretativa, y en el marco de una comunidad ilimitada de comunicación.

En este contexto, siguiendo a Apel, puede sostenerse que los objetos reales (en el caso de la Segundidad) son identificados mediante la denominada *función deíctica*, la cual los representa lingüísticamente. Al respecto, este pensador concibe que “en tanto que símbolos lingüísticos pertenecen a la categoría Terceridad, pues se interpretan racionalmente en el marco del enunciado. Pero, al mismo tiempo, en el lenguaje es decir, en la Terceridad, representan también la Segundidad de la conexión fáctica del lenguaje con el mundo real en una situación, [siendo] su interpretación [dependiente] de esta relación con la situación.” (Apel, 1997: 160).

A modo de conclusión

A partir de lo desarrollado hasta aquí puede entenderse, siguiendo el posicionamiento apeliano, que la idea de objeto externo bien puede asumirse bajo los términos de una matriz o sustento que opera como trasfondo y piedra de toque, o trasfondo de *consistencia*, de la configuración del sentido (Cf. Apel, 1997: 123, nota 125). Así, los objetos externos, en tanto *objetos de referencialidad*, operarían como condición de posibilidad *instaurada* a partir de la configuración lingüística de la constitución intersubjetiva-comunicativa del sentido. Es decir, representarían, en tanto objeto de referencia, un *núcleoconsistente* por el cual puede considerarse, en el plano comunicativo, que hablamos o discurremos sobre *algo*, al margen de cómo se determine la misma significativamente.

El hecho de que se trate con tales *objetos*, ya siempre inmersos en el horizonte del sentido lingüístico-intersubjetivo-comunicativo, sobre los cuales se elabora la idea de “algo en tanto que «algo»” implica, por principio, la referencia inexorable a lo que podría denominarse, instancias de *consistencia*⁵. En este sentido puede asumirse que comprender implica ya siempre el asumir la consistencia del objeto comprendido, lo cual no significa que el mismo pueda ser concebido en el sentido de “algo en tanto que *algo*” independientemente de su estar ya siempre instaurado, como elemento de la *segundidad*, en la *terceridad*.

Referencias bibliográficas

- **Apel, Karl-Otto** (1985) *La transformación de la Filosofía*, Tomos I y II, Madrid: Taurus.
- ____ (1991) *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós.
- ____ (1997) *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid: Visor.
- ____ (2002) *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis.
- ____ (2004) *Reflexión pragmático-trascendental. La perspectiva principal de una transformación Kantiana actual* (Disertación de Karl-Otto Apel en las Jornadas del 5 al 7 de febrero de 2004, en la *Université Charles des Gaulle*, Lille, Francia), en: *Invenio*, noviembre, Vol. 7, número 013, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano Rosario, Argentina, 21-39.
- ____ (2007) *La globalización y una ética de la responsabilidad*, Buenos Aires: Prometeo.

⁵ Peirce se referirá a la idea de una: “referencia directa a la unidad de la consistencia”. (Apel, 1997: 123, nota 125)

- **Habermas, Jürgen** (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.
- **Lafont, Cristina** (1993) *La razón como lenguaje*, Madrid: Visor.

Las emociones interiores en la moral cartesiana: el caso del viudo alegre

Paula Castelli (UBA)

Este trabajo es un intento por aclarar el artículo 147 de *Pasiones del Alma*, en el que Descartes explica qué son las emociones interiores del alma, las que, según considero, resultan centrales para comprender la propuesta moral del tratado, pues tal como allí se afirma, “nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores [...] Y aunque estas emociones del alma a menudo estén unidas a las pasiones que se les asemejan, pueden también a menudo encontrarse con otras, e incluso nacer de las que les son contrarias que sólo la propia alma se provoca a sí misma.” (AT XI, 440).

Sin embargo, resulta complejo determinar qué entiende exactamente Descartes por 'emoción interior', pues los dos ejemplos con los que se la ilustra parecen reflejar dos fenómenos mentales distintos. El primero de estos ejemplos es el del marido, que en los funerales de su mujer siente una secreta alegría, a pesar de que pueda suceder que ciertas circunstancias presentes y recuerdos del pasado generen en él también la pasión de la tristeza. El otro ejemplo es el de la satisfacción o alegría interior que acompaña a las pasiones provocadas por las aventuras narradas en los libros o las representaciones teatrales. Trataremos de dar una interpretación de estos ejemplos que muestra qué es una emoción interior y cuál es el rol que cumple en el plateo moral cartesiano.

1. Breve historia de las emociones interiores en textos previos de Descartes

En 1644, en *Principios de Filosofía* (art. 190), Descartes presentaba un tipo de alegría a la que llamaba “espiritual”, que sobrevénía al sujeto con total

independencia de las emociones corporales y que según señalaba en aquel momento, ni siquiera el Estoico se la había podido negar al sabio.

En 1645, hablando con Elisabeth sobre la unión sustancial y la función biológica de las pasiones, señalaba la bondad de todas ellas y la satisfacción que procuran al alma cuando ella ha logrado “domesticarlas”. En esta satisfacción obtenida a partir del dominio de las propias pasiones está la clave de la moral cartesiana, al menos en lo concerniente a la relación entre la tranquilidad del alma y las contingencias de la vida mundana. Si en las cartas a Elisabeth recibe el nombre en cierta medida indeterminado de “satisfacción”, en *Pasiones del Alma*, que condensa en muchos sentidos lo discutido en la correspondencia con la Princesa, aparece como “emoción interior” y resulta ser el elemento que permite pasar del uso natural de las pasiones, cuyo objetivo es la conservación del cuerpo, al uso estrictamente moral.¹ Porque si bien, Descartes remarca constantemente que las pasiones que padece el alma son siempre buenas, en tanto otorgan un cierto conocimiento abreviado para conservar la salud, desde el punto de vista de estrictamente anímico, pueden hacer la vida bastante molesta, como Elisabeth se encarga de recordarle en más de una ocasión.

La existencia de esta “satisfacción” en un plano diferente (¿superior?) al de la vivencia de la pasión de origen corporal, abre una dimensión en la que el sujeto puede resguardarse de los vaivenes mundanos. En este sentido, y dejando de lado la utilidad natural de las pasiones para la conservación del compuesto de alma y cuerpo, el alma por si sola puede obtener disfrute de todas las pasiones que le sobrevienen.

2. ¿Cómo se genera una emoción interior?

1 Hay un texto intermedio entre la carta a Elisabeth del 6 de octubre de 1645 y el TPA, la carta a Chanut del 1ro de febrero de 1647, en la que Descartes afirma la existencia de emociones intelectuales. Se detiene particularmente en la explicación del amor intelectual, pero señala que todas las demás pasiones corporales pueden tener su “doble” meramente intelectual, como efecto de los juicios que el alma realiza respecto del bien o el mal de los objetos o situaciones que con que se encuentra.

¿Qué es una satisfacción/emoción intelectual? ¿En qué consiste esa satisfacción del alma al dominar sus pasiones? ¿Se trata siempre de una emoción de “segundo grado”? El *locus* de la obra cartesiana donde finalmente pareciera que todo esto se dirime está entre los artículos 147 y 148 de *Pasiones del Alma*.

Según se dice en el artículo 147 de TPA:

“para impedir que nos incomoden las pasiones es necesario saber que nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores, que sólo la propia alma se provoca a sí misma; en lo cual difieren de esas pasiones que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus. Y aunque estas emociones del alma a menudo estén unidas a las pasiones que se les asemejan, pueden también a menudo encontrarse con otras, e incluso nacer de las que les son contrarias.”

Más adelante en este mismo artículo, Descartes provee dos ejemplos en los cuales resalta la alegría intelectual como una emoción interior capaz de acompañar cualquier pasión, sea del signo que fuere. Uno es el ejemplo del marido, que en los funerales de su mujer siente una secreta alegría, a pesar de que pueda suceder que ciertas circunstancias presentes y recuerdos del pasado generen en él también la pasión de la tristeza. El otro ejemplo es el de la satisfacción o alegría interior que acompaña a las pasiones provocadas por las aventuras narradas en los libros o las representaciones teatrales. El ejemplo del “viudo alegre” (como simpáticamente lo llama Kambouchner¹⁸) es en especial complejo y resulta difícil su articulación con lo que Descartes dice sobre las emociones interiores en otros pasajes, por lo cual dejaremos su análisis para más adelante.

El segundo ejemplo, en cambio, tiene una cierta historia dado que se apela a él en varias ocasiones a lo largo de la correspondencia con Elizabeth. En esas cartas afirma que así como “las historias tristes y lamentables que vemos representar en un teatro nos dan a menudo tanto entretenimiento como las gozosas, aunque arranquen lágrimas a nuestros ojos, así estas almas tan grandes de que hablo tienen en sí mismas la satisfacción por todas las cosas que les suceden, incluso por las más molestas e insoportables.”²

2 Carta del 18 de mayo de 1645.

También en la larga carta del 6 de octubre de 1645 (AT IV, 309) se introduce una referencia a la alegría provocada por las obras trágicas para luego explicar que este contento proviene de que al alma le gusta en general sentir pasiones de cualquier naturaleza con tal de dominarlas. Esta alegría es una emoción interior generada por el alma misma en la medida en que las tragedias y aventuras de ficción hacen manifiesto el poder que ella posee para soportar tales penurias, y esa evidencia de su propia fortaleza produce una alegría intelectual que no varía de acuerdo con la naturaleza de la pasión primaria provocada por la ficción, sino que incluso puede aumentar cuanto más terribles son los hechos representados. El fenómeno del que somos protagonistas en esas situaciones es exactamente la disociación entre el afecto y la imagen que lo causa. Pero para que esta distancia – que no es sino la separación entre la pasión que excita lo que se presenta a mi imaginación y la emoción interior– se produzca es necesario que el alma tenga en sí siempre con qué contentarse en su interior, para que todas las perturbaciones que vienen de otra parte no tengan poder para perjudicarla, “sino que más bien sirven para aumentar su alegría, porque, al ver que no pueden molestarle, le hace conocer su perfección” (AT XI, 442).³

Estamos sinceramente tristes al ver representar una acción funesta, pero desligando esta tristeza de una causa real es posible experimentar la pasión en sí misma. En este sentido, el espectáculo es una ocasión de percibirse a uno mismo como sujeto afectado, y precisamente, como ya habíamos notado, “al alma, en general, le gusta sentir pasiones, de cualquier naturaleza, con tal de dominarlas”⁴. El placer producido por la experiencia estética sería una suerte de metapasión que surge de la vivencia misma de las pasiones primarias. Esta metapasión es presentada como una de esas “emociones interiores” que se generan en el alma como reflejo de su propia fortaleza.

3 Como señala Jean-Marie Beyssade, esta percepción que el alma tiene de su propia fuerza en la medida en que puede hacer resistencia a la pasión, y que genera el contento interior, tiene un paralelo a nivel del cuerpo cuando éste experimenta un cosquilleo que produce la pasión de la alegría al poner a prueba su fuerza física. Cf. “De l’émotion intérieure chez Descartes à l’affect actif spinoziste”, en *Études sur Descartes*, París, Editions du Seuil, 2001, pp. 338-362.

4 Carta a Elizabeth del 6 de octubre de 1645 (AT IV, 309).

El dominio consiste en experimentar la pasión a distancia, remedando la experiencia estética, que para que sea tal debe resguardar un ámbito de seguridad para el alma que le permita reconocerse como poseedora de un bien que está fuera del alcance de los acontecimientos que vivencia. En esto, Descartes parece admitir lo que señalaba Elizabeth en la carta del 28 de octubre de 1645, en la que Elizabeth sostiene: “He aquí la causa, a mi juicio, de por qué las tragedias gustan tanto más cuanto más tristeza excitan: es porque sabemos que esta tristeza no será tan violenta como para hacernos cometer extravagancias ni durará lo bastante como para debilitar nuestra salud” (AT IV, 322). La experiencia teatral es placentera porque no la juzgamos real, es decir, porque juzgamos que no puede afectarnos efectivamente.

El objetivo de Descartes es ciertamente persuadir al lector de que un alma noble y generosa puede llegar a establecer sobre lo que le sucede la misma distancia que tiene un espectador frente a un espectáculo. Dado que cada uno posee en su interioridad motivos de contento, es posible mirar los acontecimientos de la propia vida como si fueran los de una comedia o una tragedia, percibirlos como meras representaciones.⁵ La diferencia entre la experiencia teatral y la experiencia de la propia vida está dada porque el juicio acerca de la propia seguridad en el caso del espectador teatral lo realiza cualquiera, no es necesario ningún conocimiento especial respecto de la condición humana. Es también éste el punto fuerte del planteo de Descartes: cualquiera de nosotros ha experimentado esa distancia entre lo representado en un escenario, la percepción del drama ajeno y la propia vida, porque el juicio “eso que pasa allí no me afecta de manera en forma directa” está al alcance de todos. Descartes nos dice simplemente que hay un juicio que implica un esfuerzo mayor por parte del entendimiento, pero que es análogo a éste, y es el juicio por el cual afirmamos lo único por lo cual nos estimamos válidamente. Es el buen uso de nuestra voluntad, y esto siempre está en nuestro poder, nada de lo que suceda con los acontecimientos del mundo nos afecta de manera directa en tanto almas libres.

5 Cf. artículos 148 a 156 (AT XI, 442 y ss.). En los artículos 153 a 156 del TPAes presentada la pasión de la

generosidad como la estima legítima que un hombre puede tener por sí mismo en tanto se reconoce como poseedor de la libre disposición de sus voliciones.

Volvamos ahora al primer ejemplo de emoción interior que Descartes presentaba en el artículo 147:

“Por ejemplo, cuando un marido llora a su mujer muerta, que (como sucede a veces) le fastidiaría ver resucitada, puede que su corazón esté oprimido por la tristeza que le causan los preparativos de los funerales y la ausencia de una persona a cuya conversación estaba acostumbrado; y puede suceder que algún resto de amor o de piedad, que se presentan a su imaginación, le hagan derramar de sus ojos lágrimas verdaderas, aunque en lo más íntimo de su alma sienta una alegría secreta cuya emoción tiene tanto poder que la tristeza y las lágrimas que lo acompañan no pueden aminorar su fuerza” (AT XI, 441).

La yuxtaposición de la descripción del marido doliente (o viudo alegre) con la experiencia de leer un libro o de ir al teatro hace evidente que la experiencia que el marido tiene del funeral de su esposa y de su propia respuesta es esencialmente una experiencia teatral.

Sin embargo, existe una diferencia entre este primer ejemplo y el reseñado más arriba. Si en el caso de las novelas o las tragedias representadas en el teatro la alegría interior surgía como efecto de vivenciar las pasiones de primer orden y percibir al mismo tiempo la seguridad en que nos encontramos en tanto meros espectadores, en el caso del viudo esto no resulta tan claro. ¿Cómo entender esa íntima alegría? ¿Qué es lo que la ocasiona? ¿En qué medida es voluntaria? Presentaremos dos interpretaciones posibles de la viñeta del viudo, y señalaremos las razones por las que ninguna de ellas nos resulta plenamente satisfactoria para dar sentido al texto cartesiano.

Una primera forma de interpretar la secreta alegría del viudo surge de considerar que esa alegría es simplemente una pasión en el mismo plano en que lo es la tristeza producida por el espectáculo funerario. La referencia cartesiana a que el marido no desearía ver a su mujer resucitada parece insinuar que lo que genera la alegría es justamente la muerte de la mujer. Leiser Madanes lo interpreta de esta forma en su artículo “Una alegría secreta...”⁶. Creo que esta lectura se encuentra con

6 *Dianoia*, Nº 44, 1998, pp. 95-112.

un problema, pues no puede justificar por qué la secreta alegría sería más poderosa o estable que la tristeza causada por los funerales, si, a fin de cuentas, ambas son vulnerables a lo que acontezca en el mundo. Es decir, según esta interpretación, no se trata de una emoción interior generada por el alma misma, sino una pasión producida por el hecho de percibir que ha perdido un mal que le pertenecía. La definición de la pasión de la alegría la presenta justamente de este modo, en la medida en que es opuesta a la tristeza. Si la alegría es aquella emoción del alma “consistente en el disfrute que ésta tiene del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo” y la tristeza “la incomodidad que el alma recibe del mal o defecto que las impresiones del cerebro le representan como suyo” (AT, XI, 396-397), el caso del viudo nos mostraría a quien siente alegría porque se representa un mal (su vida conyugal) como no perteneciéndole ya. Pero esta alegría, más allá de que pueda ser “secreta”, en el sentido de que no haya una manifestación exterior de ella, no es sino una pasión causada por un evento que no se encuentra en poder del sujeto. No se trataría, entonces, de una emoción interior producida por el alma sobre sí misma, y no resulta claro que se trate de una pasión de segundo orden, generada a partir de otra, como sí resulta evidente en el ejemplo del teatro.

Una segunda interpretación posible es la que presenta Victoria Kahn, quien, a diferencia de Madanes, comenta este pasaje sin prestar atención al sarcasmo que parecen portar las palabras del propio Descartes cuando describe al marido como alguien a quien le fastidiaría ver a su mujer resucitada. De modo que considera la alegría interior que siente como producto de la percepción que tiene de la fuerza de su alma para sobreponerse a la pena que le ocasiona la muerte de su mujer. Leído así el ejemplo parece ajustarse perfectamente a lo dicho en el artículo 148 sobre el ejercicio de la virtud, así como al uso de los ejemplos referidos a las obras de ficción.⁷ El punto fuerte de esta segunda interpretación es que permite reconciliar el ejemplo con las consideraciones en torno a la alegría interior como una emoción generada por el alma sobre sí misma, y que “nace” de una pasión originaria.

Creo que este segundo modo de interpretar el pasaje resulta fiel al contenido teórico que Descartes enuncia al inicio del artículo 147, es decir, estos intérpretes dan cuenta de que las emociones interiores son excitadas en el alma por el alma

7 Cf. Victoria Kahn, “Happy Tears: Baroque Politics in Descartes’ *Passions de l’Ame*”, en *Politics and the Passions. 1500-1850*, ed. por V. Kahn, N. Saccamano y D. Coli, Princeton, Princeton University Press, 2006.

misma y que además pueden ir unidas a otras emociones e incluso nacer de emociones semejantes o contrarias a ellas. Pero no resultan satisfactorias a la hora de explicar puntualmente cómo es que estos elementos teóricos se plasman en el caso del viudo. Por el contrario, la primera interpretación parece atender más a los matices presentes en el ejemplo, pero deja sin responder cuál es la diferencia entre la supuesta alegría interior y la pura pasión de la alegría.

3. Una solución para el viudo

El punto que quiere hacer Descartes con el ejemplo del viudo es exactamente el mismo que con el ejemplo del teatro, o la obra literaria: mostrar que en la vida cotidiana, sin necesidad de ser ningún sabio estoico, todos tenemos experiencias en las cuales sentimos la emociones interiores (más precisamente emoción interior), y sabemos distinguirlas de las pasiones. El viudo siente alegría interior porque juzga (racionalmente) que su situación es mejor si su mujer está muerta, dado que ya no la quería, tal vez apenas la soportaba (de hecho, “preferiría no verla resucitada”). Se trata de una alegría que es producto de una acción del alma misma (un juicio), y que no obstante acompaña a una pasión de signo contrario, pues la escena funeraria, e incluso ciertos restos de piedad hacen que su cuerpo genere la pasión de la tristeza, e incluso producen lágrimas verdaderas.

Para finalizar, el objetivo cartesiano al presentar las emociones interiores hacia el fin de la segunda parte del TPA es preparar el campo para que la generosidad, en la medida en que incluye en sí un juicio respecto de los méritos del sujeto, cumpla el papel clave que permite dominar las pasiones que el alma sufre y dar lugar a un disfrute, un goce, del alma respecto de sus propias pasiones. Para que tal goce se produzca le resulta necesario desplegar dos niveles o dos planos emocionales: la emoción pasional y la emoción intelectual o interior. En el art. 147 muestra que la emoción intelectual no es ajena a la experiencia de cualquiera. Todos, sin necesidad de ser generosos, ya hemos experimentado emociones interiores, los ejemplos del viudo y de la experiencia literario/teatral lo hacen manifiesto. La tercera parte del Tratado, entonces, tratará de mostrar cómo es posible articular una alegría interior constante junto con la vivencia de toda la gama de pasiones que sufre el alma en su tránsito por un mundo poblado por los otros, sus cuerpo y el cuerpo propio.

La disrupción del origen y su programa hermenéutico en el segundo

Discurso de Rousseau

Leandro Catoggio

I)

Tomando el texto de Althusser *Cursos sobre Rousseau*(2012) puede observarse que el autor realiza una original interpretación del clásico *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* a partir de la idea de “origen”. Una de las tesis de Althusser al respecto es que Rousseau “es el único en pensar el concepto de origen por sí mismo” (2013: 46). A partir esto y continuando la lectura althusseriana de Rousseau el presente trabajo se propone lo siguiente. Primero, indicar que la noción rousseauiana de origen irrumpe la continuidad filosófica de la modernidad e instituye una concepción nueva del estado natural con la posibilidad de ser comprendida como condición de posibilidad de la historia y del discurso. Segundo, que dicha noción de origen es constituida por una narración ficcional que tiene una doble operación hermenéutica: retroceder hacia el origen de lo social para desenmascarar los procesos discursivos que legitiman la desigualdad y construir un discurso capaz de recuperar el origen mediante la indicación de su exceso: la naturaleza pura.

II)

Althusser en el curso que ofreció sobre Rousseau en 1972 establece una exégesis que pone en escena la cuestión central del “origen”. Esta cuestión se torna el eje conceptual a partir del cual reconstruye el posicionamiento de Rousseau en el contexto de la filosofía política moderna y, por otro lado, abre la posibilidad de pensar lo que va a constituir en sus últimos años la tesis medular de su pensamiento: el principio de la donación. En su texto “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” Althusser menciona que “el materialismo del encuentro se basa en cierta interpretación de una única proposición: hay (“*es gibt*” Heidegger) y sus desarrollos o implicaciones” (2002: 55). En esta declaración puede observarse, a mi entender, dos rasgos metodológicos que pertenecen a la lectura que Althusser realiza de Rousseau. El primer rasgo es de tipo fenomenológico y está caracterizado por el principio devenido de Heidegger, es decir, el principio de la donación. El segundo rasgo podemos llamarlo hermenéutico y está caracterizado por la operación interpretativa de la donación que hace el materialismo del encuentro. Estos dos rasgos, por otro lado, se hallan

montados al mismo tiempo sobre un tipo de registro discursivo particular que se ofrece en la modernidad: la narración ficticia de la génesis del estado social. Este registro trabaja de manera dual. Por un lado opera fundando el objeto de estudio de lo que va a llamarse filosofía política a partir de Hobbes (1980: 68). Y, por otro lado, se ofrece como el lugar de inscripción del discurso propio del materialismo del encuentro. De esta manera la narración sobre la génesis de lo social oficia de soporte de la identificación de la donación originaria, el *hay*, y de los desarrollos e implicaciones de ella. Cabe aclarar que este soporte narrativo conviene a la metodología desplegada en la lectura althusseriana de Rousseau y no a toda la filosofía moderna. De hecho el comienzo del curso citado puede comprenderse como una fijación de límites que separa la argumentación centrada en un elemento ficcional de la argumentación centrada en elementos puramente históricos. Esta separación toma cuerpo conceptual en la distinción que hace Althusser entre las nociones de *comienzo* y *origen*. Dicha distinción cobra nombres propios identificando la noción de comienzo con Maquiavelo y la noción de origen con Rousseau; de modo más específico, del arco temporal y sistemático que abarca desde Hobbes hasta Rousseau.

La diferencia entre *comienzo* y *origen* se encuentra en la estructura modal del objeto de estudio de ambas partes. Tanto Maquiavelo como los teóricos del derecho natural comparten el objeto en cuanto toman como centro de reflexión la monarquía absoluta. Pero existe la diferencia crucial de cómo aparece dicha monarquía a cada modelo teórico. Mientras que para Maquiavelo el objeto es un objeto a constituir, lo que Althusser llama un “hecho a consumir”, en los filósofos del derecho natural dicho objeto se presenta del modo ya constituido. De esta manera en el comienzo el objeto es más un objetivo que un fenómeno acabado. Maquiavelo es quien debe comenzar absolutamente, debe iniciar la filosofía política como forma, significando algo que aún no ha tenido verdadero lugar. En cambio, desde Hobbes nos situamos en el lugar de lo ya acontecido: en el hecho consumado de la monarquía absoluta. En este sentido Rousseau se inscribe en el *origen* y no en el *comienzo*. Se piensa el origen como aquello que da lugar al objeto como objeto y no como objetivo. Pero aquí origen posee un registro particular; el origen es comprendido en tanto lo natural, la naturaleza en su desenvolvimiento propio. Y es esta idea del origen como naturaleza que actúa como principio de los principios: principio del derecho natural, del derecho político, del derecho civil, de la esencia del derecho. Althusser, debido a esto, responde a la pregunta “¿qué es el origen?” lo siguiente: “Es la manifestación de los títulos de derecho en la evidencia de la naturaleza” (2012: 41).

Y es aquí donde aparece por primera vez el problema y la diferencia entre Rousseau y el resto de los teóricos del derecho natural. El problema redunda en explicar qué se entiende

por “evidencia de la naturaleza”. ¿Qué es aquello evidente propio de la naturaleza que explica y comprende en su esencia la manifestación de los títulos de derecho? Esta cuestión es abordada con diferentes soluciones según los diversos autores. Pero la pregunta sólo tiene sentido en el marco argumentativo desplegado a través de la narración ficcional del concepto “estado de naturaleza”. Es porque este concepto es narrado que la pregunta posee sentido, y lo mismo a la inversa, sólo tiene sentido narrar sobre el estado de naturaleza si la cuestión inminente es esa. Esto no lo dice Althusser pero sí podemos verlo a partir de los análisis de Ives-Charles Zarka. En su texto *Filosofía y Política en la época moderna* hace esta pregunta retórica: “¿Se ha advertido suficientemente que la filosofía política de la época moderna, desde Hobbes hasta Rousseau, fue elaborada en el registro discursivo de la ficción?”. A continuación agrega lo siguiente: “¿Cuál es el estatuto de este discurso de ficción? Viene caracterizado por el hecho de que, rompiendo con la facticidad de la historia, pretende descubrir la verdad –la verdad única y universal- del hombre y el Estado. Se comprende, pues, que este discurso no pueda clasificarse ni en el género de la utopía, ni en el del ideal, ni en el del mito” (2008: 198). De aquí, entonces, que el género que clasifica la filosofía política moderna de Hobbes a Rousseau sea el de lo político mismo. Hacer filosofía política es inscribirse en un registro discurso de lo político comprendido desde dos elementos ficcionales centrales: el estado de naturaleza y el contrato social. Y estos elementos se vinculan entre sí y poseen sentido en la medida en que responden a una hipótesis virtual: la ruptura con la facticidad de la historia. A partir de estas palabras podemos comprender que la diferencia althusseriana entre *origen* y *comienzo* radica también en esa ruptura con la facticidad de la historia.

El hecho a consumar se diferencia del hecho consumado en que el primero no rompe con la facticidad de la historia sino que se hunde en ella para comprender lo que está sucediendo o va a suceder; en cambio, para la posición del hecho consumado ante la evidencia del hecho histórico lo que actúa es un conjunto de hipótesis racionales junto a un relato sobre su génesis. Ahora bien, a esto podemos agregar algo o ampliar su caracterización mediante el siguiente cuestionamiento: ¿De qué modo se vincula la ruptura y su relato ficcional con la historia misma?, o, ¿de qué modo el tiempo de la ficción se relaciona con el tiempo fáctico? Si tomamos a Hobbes observamos que el relato sobre el estado de naturaleza es causa explicativa del estado civil. Y lo que es más interesante aún es que el estado civil en su acción histórica nunca deja de apoyarse en ese tiempo ficticio primigenio. Es decir, el Leviatán es historia, inaugura la historia del hombre en tanto tal sostenida por el relato ficcional. El hombre hace historia haciéndola *en* el Estado, y, en este sentido, como indica Koselleck, se torna posible la proyección humana del tiempo como planificación y pronóstico (1993: 21-40).

Estos dos ítems no son más que expresiones de un modo de apertura del mundo hasta ese momento inédito. El mundo se abre no ya desde la ejemplaridad del pasado sino desde la proyección del futuro. El hombre es historia y lo es en tanto su mundo se le abre como proyección. Y esa proyección sólo es posible en tanto es regulada por un pronóstico y planificación del Estado.

Ahora bien, volviendo a Althusser, tenemos que, para él, Rousseau “es el único en pensar el concepto de origen por sí mismo” (2013: 46). ¿Por qué esto es así? Porque se desprende de lo que dice el mismo Rousseau al comienzo del segundo *Discurso*. Allí menciona que “Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno ha llegado hasta él” (1998: 232). Aquí comienza a gestarse la queja de Rousseau. Los filósofos lo que han hecho es interpretar el origen con conceptos e ideas propias del estado social. De allí que la propuesta de Rousseau sea en este discurso pensar el origen por sí mismo. Y en esto mismo estriba la distinción que hace Althusser entre el falso origen y el verdadero. Falso es aquel que manifiesta la circularidad argumentativa de utilizar conceptos sociales. Y es verdadero el origen comprendido a través de la condición de eximirse de la circularidad. El tema, entonces, radica en cómo hablar del origen sin cometer la falacia de la circularidad. ¿Qué significa esto? Significa pensar el origen en su absoluta singularidad separado de toda comprensión que lo vincule a las condiciones fácticas de la historia. El origen en cuanto separado es aquello que queda por fuera de la narración histórica en tanto representa el relato formado desde la civilidad del hombre. De allí que la búsqueda conceptual de Rousseau sea presentada por Althusser como recuperación del origen. Recuperación que intenta efectuarse en el texto *Contrato social* presuponiendo el desmantelamiento realizado por el segundo *Discurso* (Althusser, 2012: 138). En éste último lo que opera es más bien una caracterización del origen en sí mismo como recuerdo de algo ya olvidado o perdido por la historia humana. Es en este sentido que la historia es historia de una pérdida, de un olvido que sin embargo sigue estando allí para ser recuperado.

El olvido es la pérdida del origen y esa pérdida es la institución de la historia como historia de la razón. La razón es un producto de la historia humana, no es una facultad originaria, no es propio del origen. Éste es la naturaleza pura. Y como tal no es razón, ni historia, ni comunidad, ni lenguaje. La naturaleza pura es lo antepredicativo y anteracional. Cuando Rousseau pretende dejar para el lector el planteo del problema siguiente, “¿qué ha sido más necesario, si la sociedad ya formada para la institución de las lenguas, o si las lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad?” (1998: 258), lo que hace es desde el mismo momento de enunciarlo deslegitimarlo como cuestión sujeta al origen. Y eso porque

tanto la sociedad como el lenguaje son derivados del origen, no remiten a él más que a nombre de lo perdido. El estado de naturaleza representa lo originario como lo previo a todo posicionamiento racional. El animal depravado deriva de un animal natural, un animal que no es un animal en tanto no posee un instinto propio sino libertad; es decir, la capacidad de actuar en el medio de la naturaleza. En el origen el hombre se define por ser capaz de actuar. Pero aquí “actuar” no debe entenderse desde la razón o el lenguaje sino que la acción realizada es de tipo puramente corporal. Lo originario como anteracional, antepredicativo, es la interacción corporal del hombre con el entorno. Y esa interacción como lo muestra Rousseau excluye toda mediación. El vínculo entre el hombre y la naturaleza es inmediato. En el origen no hay mediación alguna sino la pura inmediatez de la relación entre el cuerpo y la naturaleza. Rousseau se encarga de aclarar cómo el hombre satisface sus necesidades sin ningún instrumento más que su propia corporalidad.

Althusser lo explica mejor: “Todo el hombre está en su cuerpo. Entre el hombre y la naturaleza no hay distancia alguna; entre el cuerpo del hombre y la naturaleza tampoco la hay, lo que determina que el hombre posea un cuerpo que no necesita suplemento, herramientas, que se satisface directamente a sí mismo” (2012: 112). En este sentido lo originario que excede a la circularidad narrativa de la historia es la individualidad corporal del hombre. La libertad e igualdad del estado de naturaleza se encuentra en la acción corporal que todo individuo posee como lo último o lo primero en sí mismo que opera significando el mundo en la interacción con su entorno inmediato. Moralidad, como explica Rousseau, no existe en el origen ya que no hay ni bondad ni maldad, él dice, “los salvajes no son precisamente malvados porque no saben lo que es ser buenos” (1998: 262). Lo que existe es el fenómeno de la piedad. Pero la piedad, compartida con los animales, es un acto; más específicamente, el acto de no hacer daño. Es la inacción hacia otro ser vivo, sea hombre u animal. Y esa inacción es tal debido a no permitir la posibilidad del sufrimiento en el encuentro. La perfectibilidad, por otro lado y ya dejando de lado a Althusser, debe comprenderse como la posibilidad misma de la recuperación o reapropiación de lo originario frente a la alienación histórica. La facultad de perfeccionarse de la que habla Rousseau es la capacidad abierta de recuperar el origen. Es el intento de realización del contrato social. Expresa la porosidad de la narración histórica en su planificación y pronóstico.

La perfectibilidad no es futuro sino posibilidad, apertura, en tanto regreso o recuperación del origen. Y en este sentido significa comprender la disrupción narrativa de Rousseau como lo que es, *un hecho a consumir*. Tal como lo menciona Althusser hacia el final del curso Rousseau termina por acercarse a Maquiavelo, es decir, termina por hacer del origen un comienzo (2012: 139). Pero este comienzo no tiene por objeto la monarquía absoluta sino

la democracia absoluta. El materialismo del encuentro originario representado por el bosque: el lugar natural, el entorno inmediato natural, en el que el hombre interactúa corporalmente sin mediación alguna. El hay, la donación, es el acto mismo de la donación, no lo donado, es ese acto de la interacción con el entorno inmediato; y la tarea que queda es la interpretación de ese hay originario. La recuperación del origen implica la interpretación como despeje, como destrucción. En este sentido Rousseau resulta ejemplar mediante su ficción: en la misma medida en que denuncia la circularidad del falso origen narra el origen como aquello separado, lo originario previo a todo injerto externo que hace posible la recuperación del hombre, o sea, de la individualidad activa de la corporalidad.

Bibliografía:

- Althusser, L. (2013). *Cursos sobre Rousseau*. Bs. As., Nueva Visión.
- Althusser, L (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. México, FCE.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
- Rousseau, J-J. (1998). *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid, Alianza.
- Zarka, I.Ch. (2008). *Filosofía y Política en la época moderna*. Madrid, Escolar y Mayo.

El Reino de Dios o la Democracia de los Entes

Nahuel Charri

Introducción

El siguiente trabajo muestra cómo Spinoza construye un contradiscurso en oposición a la imagen de dios trascendente, personalizado y antropomórfico que propone la teología cristiana, asentada en la idea de un mundo contingente y jerárquicamente organizado en niveles de ascendente perfección.

El problema al que se enfrenta el filósofo holandés es eliminar la figura de un Dios espejo del poder terrenal, rey, dueño y artífice del mundo que detenta un poder trascendente a la creación. Para esto opone a la idea de un primer origen y fin último del movimiento trascendente y separado, un origen y fin inmanente a los modos finitos y sus leyes resultantes de su interacción. El sistema metafísico que propone la teología cristiana, según Chauvi, repercute en el establecimiento de un poder trascendente a la sociedad ya que el poder obtiene una legitimidad que desciende del orden “natural” del mundo, al orden artificial de los hombres en los que el gobernante es ejecutor e intérprete de la voluntad divina.

En primer lugar se mostrará cómo el discurso teológico se muestra como un instrumento para captar un orden jurídico natural trascendente que surge desde y hacia dios, se caracterizará el discurso teológico que consagra la imagen del “Reino de Dios”, o sea, del orden jurídico-metafísico sostén y espejo del poder terrenal monárquico jerarquizado y voluntarista que invisibiliza el poder de la multitud, verdadero origen de todo poder. En segundo lugar se observará cómo Spinoza instituye una ontología inmanente y necesaria que excluye la dicotomía entre contingencia-necesariedad, o entre por naturaleza-por voluntad despersonalizando y desantropomorfizando la figura de dios separada y autárquica. Que el orden fluya desde los mismos individuos y no por fuera y encima de ellos se vuelve la base ontológica necesaria para justificar el poder de la multitud como origen y sustrato del imperio del gobernante. De esta manera, puede pensarse a la ontología espinosista como una “democracia de los entes” donde el poder de Dios o la Naturaleza es inmanente a los modos

finitos individuales, y no jerarquizada ya que no existe más que una sustancia que es absolutamente perfecta.

La teología y el reino de dios

Comenzaremos por caracterizar la teología. Spinoza considera que la teología tiene una función eminentemente política y por esta razón busca mostrar la forma en la que se opone tanto al poder político como a la libertad de filosofar. La labor del teólogo no puede considerarse especulativa, ya que Spinoza deja claro que no hay contenidos especulativos en las Escrituras, tampoco intenta descubrir la esencia o el poder de dios, ya que es aceptado el dogma revelado; la función que se arroga el teólogo tampoco es la del profeta que pretende expresar la voluntad divina. Según la tradición cristiana, la teología es Ciencia Sobrenatural; pero en tanto ciencia tiene una relación conflictiva con la razón: utilizará argumentos racionales para fundamentar garantizar la verdad y certeza de la revelación de las escrituras, para usar luego razones extraídas de las escrituras para volver incierta y falaz a la razón.

Por esto, Chauí define a la teología como un “sistema de imágenes con pretensión de concepto cuya intención es obtener, por un lado, el reconocimiento de la autoridad del teólogo y, por otro la sumisión de los que lo escuchan.”(2004: 89). Desde este punto de vista, la teología no constituiría una ciencia o un saber ya que no busca la verdad dentro de la escritura sino que la justifica y fundamenta a fin de obtener autoridad y servidumbre en oposición al discurso filosófico que busca la libertad. La teología ocupa un lugar privilegiado en la fundamentación del poder estatuido ya que ambos tienen por fin la obediencia y el respeto a la autoridad. El Tratado Teológico-Político de Spinoza es una respuesta a las pretensiones de hallar en la teología el fundamento de la teoría política, para evitar la excesiva autoridad de los teólogos y defender la libertad de filosofar libremente.

Para esta tarea, la teología se basa en la concepción del Universo como un todo ordenado y jerarquizado donde dios ocupa el lugar más excelso y privilegiado al ser el origen y el fin del orden. Según Chauí, este conocimiento de los primeros orígenes y los fines últimos es “el instrumento para la aprehensión de un orden jurídico natural que fluye sobrenaturalmente del poder divino al curso natural de las cosas constituyendo el derecho natural objetivo”

(2004: 90), al cual las leyes artificiales y subjetivas deben aproximarse lo más posible para adecuarse a una voluntad racional de justicia. Mientras que la teología busca arrogarse la correcta interpretación del orden natural facilitando la aceptación interior de la servidumbre; el filósofo holandés intentará hacer de la filosofía el medio para obtener un mayor grado de libertad devolviéndole a la multitud su estatus ontológico-político.

Chauí afirma que la imagen de dios proveniente de la teología cristiana brinda el campo ontológico para la justificación de un poder voluntario, teocrático y jerarquizado. El poder es voluntario ya que la gracia divina otorgada voluntariamente le da el poder al gobernante de fundar y legislar de acuerdo a su propia voluntad; es teocrático ya que su fundamentación se origina en dios; y es jerárquico porque dios ocupa el lugar de poder señalado por la separación y la trascendencia. Dios no está regido por ninguna ley, puede incluso destruir la creación o violar las leyes naturales haciendo surgir el milagro, su poder emana desde él a los arcángeles, ángeles y santos hasta el sumo pontífice cabeza de la iglesia. De igual modo pero en el campo político el gobernante se encuentra por encima de y por fuera de las leyes, no es juzgado por nadie, pero él juzga a todo el resto, tiene todo el poder del reino y constituye una jerarquía en la que el poder fluye desde él a sus funcionarios y nobles llegando a la base de esta cadena, donde los siervos, mujeres y niños sin ninguna cuota de poder político pueden equipararse al grado mínimo de realidad metafísica.

Por último y volviendo a la construcción teológica del imaginario divino, debe analizarse todavía el papel que cumple la providencia divina o voluntad de dios. El deseo excesivo de bienes y el miedo a los males que no pueden preverse conforman una idea de la contingencia del mundo que muestra el límite del poder humano. Según Spinoza todos los hombres viven en el desconocimiento de las causas lo que hace que se le atribuya poder a la Fortuna –origen inestable y caprichoso de venturas y desventuras humanas-. La religión surge como un poder unificador de esta vaga idea de Fortuna -Chauí define la religión como “la práctica humana para soportar la contingencia” (2004: 98) - solidificando al mismo tiempo el poder político en torno al rey imagen del dios que atribuye regalos y desgracias; la teología por su parte, justifica los ritos y artículos de fe a construyendo una “teoría imaginaria de la fortuna” (2004: 98) y de esta forma conforma la imagen de la divina providencia o voluntad divina que llama a la obediencia y el pensar respetando el criterio de autoridad, ofreciendo al poder monolítico un cuerpo obediente y un pensar esclavo.

La ontología y la democracia de los entes

Spinoza en el Libro I de la *Ética De Deo* demuele la imagen que otorga la teología cristiana de dios como persona divina y antropomórfica, causa eficiente trascendente y final de un universo jerárquico. En él se define a dios como la única substancia absoluta e infinita formado por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita y eterna. Spinoza demuestra en el Libro I de la *ética* que el mundo es en tanto *naturaleza naturada* una expresión de la substancia única e infinita y que se rige por las leyes que le son propias, por lo que el mundo existe necesariamente. Además las leyes que rigen la naturaleza no son más que las mismas leyes de cada uno de los modos finitos en mutua interacción de acuerdo a su propia aptitud para afectar y ser afectados, siendo partes de otros individuos mayores y componiéndose ellos mismo por individuos.

Estas ideas minan las bases sobre las que se asienta la imagen teológica del mundo, y la idea de creación voluntaria y contingente del mundo. En primer lugar, el orden cósmico surge de la interacción mutua y los procesos de individuación de las partes que lo componen; por lo que no cabe la posibilidad de un dios que aporte este orden y fundamento de manera trascendente, por fuera del mundo. En segundo lugar, la idea de creación voluntaria de Dios, que por ser voluntaria, es contingente se asienta en la imagen de la personalidad divina, o sea, de un dios que posee intelecto y voluntad. De acuerdo a esta imagen dios elige crear uno de los infinitos mundos posibles, lo que genera la idea de que lo posible es previo a lo real. Chauí afirma que “la teología de la contingencia es inseparable de la metafísica de lo posible” (2004: 106).

La metafísica de lo posible según Chauí se basa en la oposición aristotélica entre por naturaleza y por voluntad, donde la primera se identifica con lo que es causado necesariamente y la segunda con lo que es causado voluntariamente. Lo natural y necesario no permite que las cosas sean de otro modo del que son; lo voluntario y libre permite pensar contrarios de igual grado de posibilidad, entre los que se puede elegir. Teólogos cristianos como Duns Scotus y Guillermo de Ockham se apoyaron en estas oposiciones para afirmar que dios debe causar contingentemente y que el poder de dios es contingente, voluntario y fruto de una elección entre posibles. Para Scotus, la causa primera no puede ser necesaria ya que las causas originadas por naturaleza realizan el efecto de manera ciega, sin conocer ni amar al

efecto; en cambio la acción contingente y voluntaria implica deliberación, conocimiento y amor.

Ockham por su parte contribuyó a la metafísica de lo posible dividiendo al poder absoluto de la realidad absoluta y estableciendo que las fronteras de la potencialidad son más extensas que las de la realidad. Dios detenta el poder absoluto, el poder absoluto es la potencialidad máxima, la potencialidad máxima es la posibilidad total de producir sin contradicción. El poder de dios le permitiría crear y destruir cualquiera de las cosas singulares y las leyes que la rigen; cualquiera de los mundos posibles podrían ser creados, el mar podría volverse seco y dulce; pero dios simplemente no quiere hacer eso, aunque podría. En consecuencia las leyes causales de la naturaleza no son necesarias sino sólo regularidades contingentes.

Estas consecuencias son inaceptables y por esto la metafísica de lo posible es rechazada por Spinoza mediante la desantropomorfización y despersonalización de dios. La desantropomorfización de dios implica no aceptar el intelecto y la voluntad como atributos de dios.

En primer lugar Spinoza deshace la oposición entre libre y necesario ya que la esencia y existencia de todas las cosas se siguen de la libre necesidad de su potencia¹. Al articular los conceptos de causa necesaria y de causa libre realiza una contundente crítica al imaginario de la omnipotencia divina como poder contingente. Tal como señala el escolio de la proposición XVII: "Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran –o sea, que no sean producidas por él- aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza. (...) Esto es lo mismo que si dijese que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos." (Spinoza, Libro I Proposición XVII Escolio). Con esto responde los teólogos scotistas que postulan que una causa libre debe ser voluntaria y que si es voluntaria es contingente ya que puede o no suceder. En Spinoza Dios produce necesariamente de forma inmanente a través de infinitos atributos que expresan su esencia mediante su infinita potencia productiva. La propia perfección y realidad de la sustancia es el único motivo de su producción.

¹Esta expresión forma parte de las múltiples subversiones conceptuales que el filósofo holandés suele realizar; libre no implica la existencia de una voluntad ni la elección entre contrarios sino obrar por las propias leyes y no compelido por más ley que la propia.

En segundo lugar, disuelve la imagen de la potencia divina con una facultad que puede o no usarse del siguiente modo “...se ven obligados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, las cuales, sin embargo no podrá crear nunca. Pues si crease todas las cosas que entiende agotaría su omnipotencia y se volvería imperfecto.” (Spinoza. Libro I Proposición XVII Escolio). Para Spinoza la verdadera perfección de la sustancia se manifiesta en su identificación entre *potentia* (fuerza de la esencia) y *potestas* (facultad de poner esa potencia en acto), Dios produce todo aquello a lo que se extiende su potencia, y sólo se manifiesta en acto su perfección a través de su expresión productiva.

Y por último, niega que la voluntad y el entendimiento sean atributos de Dios porque el entendimiento no es un atributo sino un modo particular del atributo del pensamiento; además el entendimiento humano y el entendimiento divino no pueden ser iguales ya que como la sustancia es anterior a todo lo existente y causa inmanente, entendimiento, voluntad y potencia son lo mismo en Dios. El entendimiento humano por el contrario no es idéntico a su potencia, no es causa de sí mismo sino que es causado por otras cosas y no tiene el poder de crear y ser causa. Finalmente, la idea de voluntad y entendimiento que se transfiere del hombre a la sustancia primera, ni siquiera se basa en una idea adecuada de entendimiento y voluntad, ya que la voluntad es lo mismo que el entendimiento sólo que en tanto que afirma o apetece algo en forma determinada (siguiendo sus leyes internas y externas). La única semejanza entre voluntad divina y humana que reconoce Spinoza es la homonimia, de la misma manera que “el Can, constelación celeste, y el can animal que ladra” (Spinoza, Libro I. Proposición XVII).

La identidad de potencia y esencia de dios hace que todo lo que está en la potestad divina exista necesariamente, y todo lo que existe produce efectos. La sustancia puramente en acto, que identifica su poder con la facultad para ejercerlo, elimina la imagen de una voluntad divina contingente. La idea de poder como facultad hace que el ámbito de lo posible sea mayor que el ámbito de lo necesario. Spinoza afirma que todo lo existente es necesario y todo lo que existe a su vez se convierte en causa necesaria, por lo que no hay espacio para postular una metafísica de lo posible, fundamento de la teología de la contingencia.

Por último, Spinoza cierra el De Deo con una crítica al imaginario finalista, última herramienta de dominación de la teología. Spinoza afirma que los hombres conocen sus deseos y apetitos pero “ni soñando piensan en las causas que los disponen a apetecer y desear” (Spinoza, Libro I. Apéndice) por lo que tienden a pensar en vista a los fines necesarios para satisfacer sus deseos; una vez que convierten los objetos que los rodean en medios,

imaginan que la causa de que existan son el fin para el los crearon, pero olvidan que este fin estuvo siempre supeditado al deseo original que actuó como causa eficiente de la producción. Acostumbrados a ver las cosas como medios, y asombrados de poder encontrarlos en la naturaleza sin haberlos fabricado ellos, ni saber cómo podrían haberse creado por sí mismos; imaginan que un hombre como ellos pero más poderoso los puso para satisfacer sus apetitos y recibir el reconocimiento de los humanos. No existen en Spinoza, por lo tanto causas finales: es el deseo de satisfacer los apetitos lo que mueve a los hombres a su actividad productiva en forma eficiente y la cadena infinita de efectos es la que ordena el mundo.

Conclusión

Según explica Chauí; los hombres “tienden a proyectar en la Naturaleza la imagen finalizada o finalista del apetito y del deseo humanos, (...) proyectan la actividad artesanal humana en la Naturaleza –imaginada como una artesana que trabaja con vista a fines- y, a continuación, proyectan esa misma imagen en Dios, que surge como *Artifex Magnus*” (2004: 113). Si dios se piensa como creador del mundo y del hombre, se imagina también que el hombre debe tener también un fin que define su esencia. En medio de esta imagen supersticiosa del mundo surge el teólogo que convierte al artífice también en gobernante del mundo, y en tanto gobernante le otorga el poder de mandar, legislar y juzgar. De esta manera, Dios se convierte para la teología en “detentor de *imperium, dominium* y *patrimonium*, términos con los que el Derecho Romano definía la persona. Dios, por lo tanto, es Persona Trascendente” (2004: 113).

En estos movimientos argumentativos, la imagen antropomórfica de dios como persona trascendente, con intelecto y voluntad omnipotente, creador, legislador, rey y juez del universo es totalmente desmontada; dios es en Spinoza la sustancia absolutamente infinita que obra necesariamente por sus propias leyes, y el orden de la naturaleza es el resultante de la relación entre todos los individuos en relaciones transindividuales. Por esto, la causa eficiente del orden es inmanente porque surge de la interacción y producción de efectos de los modos finitos.

De esta manera Spinoza libera el campo político de la idea del Reino de Dios como imagen especular del gobierno del príncipe, superior a cada súbdito y superior al cuerpo político; en palabras de Chauí “a partir de Spinoza, el campo político ya no puede contar con

imágenes del gobernante que dependían de la referencia especular a la divinidad” (2004: 113). En su lugar sólo quedaría la idea de los modos finitos librados a su propia potencia y a las leyes resultantes de su interacción. El campo ontológico-político a partir de Spinoza ha sido subvertido, el *Reino de Dios* ha sido derrocado y en su lugar los modos finitos, abandonados a su suerte, pugnan por forjar una *Democracia de los Entes*.

Referencia bibliográfica

- **Chaui Marilena** (2004) *Política en Spinoza*, Buenos Aires: Gorla.
- **Spinoza**, Libro I.

La libertad. Teoría y praxis en Thomas Hobbes

Daniel de Sautú

I) INTRODUCCIÓN

Me propongo en este trabajo ofrecer una interpretación en torno a la teoría política diseñada por Hobbes en *el Leviatán* y *el Ciudadano*, dos obras fundamentales de este autor al respecto. A fin de poder llegar a una definición e interpretación de la libertad para Hobbes comenzaré con los deseos (apartado II) como parte de la naturaleza intrínseca del hombre. A continuación mencionaré los supuestos fundamentales en que se basa que son la igualdad y la libertad (apartado III). Luego nos aproximaremos al concepto antropológico y a qué es lo que entiende Hobbes por libertad (apartado IV y V), la conformación de una sociedad civil (apartado VI) y finalmente una conclusión (apartado VII).

II) DE LOS DESEOS DEL HOMBRE

El mayor deseo del hombre es el conatus, entendido como deseo de continuar siendo; es decir, un deseo de sí. Lo contrapuesto al conatus es el temor a la muerte violenta. Por lo tanto el conatus hace que, o bien busquemos aproximarnos a un objeto externo que contribuya a seguir siendo, o bien a alejarnos de aquello nocivo que pone en peligro nuestra existencia.

Junto a este deseo básico y fundante el hombre desea poder. El deseo en el hombre es infinito, siempre generador de otros deseos, el deseo en sí mismo nunca se satisface, “un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (Hobbes, T. 2011: 79).

El afán de poder y el egoísmo como definición de hombre están en relación a la felicidad en tanto medio para satisfacer los deseos. De allí que el hombre compita con sus semejantes para asegurarse la felicidad.

Hobbes hablará de deseo de poder, deseo de riqueza, deseo de conocimiento y deseo de honores sintetizándolos en “afán de poder” a modo de estructura competitiva que el hombre posee naturalmente, en resumen, un ímpetu a satisfacer lo deseado.

III) SUPUESTOS EN QUE SE BASA LA TEORÍA HOBBSIANA: IGUALDAD Y LIBERTAD

Su reflexión se inicia con un doble supuesto a saber: todos los hombres son iguales y a su vez libres por naturaleza, poseedores de un lenguaje, como condición de posibilidad para un pacto o contrato social.

El primer punto “todos somos iguales” Hobbes lo toma en que todos podemos asesinar a nuestro prójimo, siendo la potencialidad criminal lo que nos emparienta. El segundo punto hace referencia a que “todos somos libres” al momento de decidir y de optar por un soberano, restringiendo todos los integrantes posteriormente dicha libertad como garantía de dicho pacto.

Por lo tanto es el temor de nuestra fraternidad nefasta la que nos lleva a construir un animal artificial, llamado Leviatan, que nos asegura la paz, convirtiendo al terror en una construcción de hecho y de derecho a fin de acabar con “la guerra de todos contra todos”.

Yendo más allá en este sentido estamos frente a un concepto antropológico por parte de Hobbes con respecto a la naturaleza del hombre, un concepto negativo, ya que piensa que el hombre es un ser belicoso, un pendenciero, fundamentalmente “egoísta” y autodestructor. Este egoísmo deviene en agresión y lucha de todos contra todos más aún cuando se coincide en un objeto deseado, dándose así una condición de miedo mutuo e inseguridad permanentes que ponen en cuestión cualquier concepto de propiedad ya que el afán de poder, de quitarle al otro, pero que también a él le puede ser arrebatado por otro; y así sucesivamente en una guerra sin fin.

No nos debe extrañar que luego de transferir y sustituir el temor previa cesión de la libertad lo que se obtiene es seguridad. Hay aquí un doble juego, dos caras de la misma moneda que ya no pasan por el temor y el terror sino por la libertad y la seguridad.

Cualquier reclamo contemporáneo de mayor protección y seguridad son indudablemente reductores de la libertad individual y política, es como si la sociedad misma iría orientada hacia el final de un camino donde reinan las ideas autoritarias hobbesianas. ¡Vaya paradoja!

Pero recordemos que en el estado de naturaleza no había seguridad y ahora este animal artefactual que enajenando la libertad se ha pergeñado y construido nos da ese ansiado valor. También en este periodo pre-político hay una emoción que fenece: el temor, que antes dominaba y presionaba al hombre, ese *lobo* es dejado atrás.

Las consecuencias de lo peligroso que podría resultar la seguridad, es que detrás de un fuerte fundamento por evitar el miedo, esta la posibilidad de corroer inextricablemente la justicia, la igualdad, la felicidad y hasta la fraternidad. Un alto precio es el que habría que pagar si es que el poder utiliza o manipula “el miedo”.

IV) ¿VISIÓN ANTROPOLÓGICA NEGATIVA Ó ANTECEDENTE POSITIVO PARA UNA VIDA SOCIAL?

Sin duda alguna Hobbes comienza su obra *Leviatan* con una visión pesimista por egoísta y destructor que es el hombre pero, a mi entender, anida un ideal de ciudadano al cual le corresponde una convivencia social estable y segura.

En este sentido, ya desde el primer capítulo del Ciudadano (1993: 14-21) Hobbes nos muestra esa contradicción existente entre un estado pre social y un estado civil:

“En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para remover las cosas que requieren mucha fuerza,..., ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.” (2011: 103)

Es interesante este fragmento ya que al decir Hobbes “..., ni artes, ni letras, ni sociedad...” está equiparando al hombre con los animales, ya que una diferencia fundamental para este autor es la posesión que tiene el hombre del discurso verbal. Hobbes reconoce en los animales un discurso, el mental, le reconoce sentimientos inclusive memoria pero niega la transformación del discurso mental en verbal considerado para él propio del hombre. Ese discurso verbal le sirve al hombre para comunicarse, para entenderse, es el lenguaje mismo aplicado que será condición del pacto que los hombres suscribirán y a su vez por ende condición de la paz social. Más adelante Hobbes en un fragmento posterior sentencia que si se carece de discurso verbal nuestras acciones estarían equiparadas a los lobos, leones u osos.

En el camino de afirmar esa búsqueda de un ciudadano ideal poseedor de libertades civiles cito a Hobbes en el Ciudadano: “...Ya que todo hombre, por necesidad natural, tiende a lo que es bueno para él, y no hay nadie que considere que esta guerra de todos contra todos, que es inherente por naturaleza a aquel estado, sea bueno para sí.”

Hay una tarea formativa por parte de Hobbes en sus escritos, una intención de lograr un ciudadano que pueda efectivamente vivir en sociedad, que supere la guerra de todos contra todos. Hobbes no solo busca que se *obedezca al soberano* sino también le preocupa *la idea de orden* para poder vivir en sociedad y por supuesto *de paz* debido a las incesantes guerras religiosas de su tiempo.

En otro orden podríamos preguntarnos: ¿sería posible la vida en un estado donde imperase la libertad natural, como en el estado de naturaleza? De eso estamos seguros que no, porque allí el derecho a todo termina siendo un derecho a nada. Se volvería a la ley del más fuerte. Por otro lado, es el reconocimiento y la relación interpersonal respetuosa la que no existen en esa difícil situación natural.

V) ¿QUE ENTIENDE HOBBS POR LIBERTAD?

La primera definición que tenemos acerca de qué es la libertad la encontramos en la primera sección llamada “Del hombre” de su obra “Leviatan” y justamente allí la describe del siguiente modo: “Por libertad se entiende la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten” (2011: 106).

Más adelante en el capítulo XXI, titulado “De la libertad de los súbditos”, insiste en que la “libertad, o independencia, corresponde a la falta de oposición y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas no menos que a las racionales” (2011: 192).

Queda en estos pasajes bien en claro que Hobbes teoriza sobre una libertad de movimiento, una libertad propia del mecanicismo imperante al cual él enrolaba. La causalidad física y mecánica somete a toda criatura ya sea racional o irracional y hasta inanimada a causas exterior que en los seres humanos afectan la voluntad de querer como condiciones de su producción.

Hobbes está haciendo clara alusión a una *libertad de* ó libertad negativa ó simplemente libertad a causa del no impedimento u obstáculo que interfiera.

Ha dejado de lado la *libertad para* ó libertad positiva, que es aquella que debiese ser libre *para* determinarse a si misma.

En este primer estadio Hobbes intenta situar al hombre en un estado pre social donde por su derecho de naturaleza esta libertad que posee estará orientada a un fin principal que es la conservación de su propia vida haciendo uso de los medios más amplios a tal efecto. Hobbes diferencia el derecho de naturaleza (*jus naturale*) con la ley de naturaleza (*lex naturalis*). “El derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la Ley determina y obliga a una de esas dos cosas” (2011: 106-107).

Luego en la segunda parte del Leviatan, en la sección “Del Estado” capítulo XXI Hobbes la define con más detalle como una libertad de movimiento o movilidad excepto que algún cuerpo externo nos lo impida diferenciando que si la causa dicho impedimento pueda ser atribuido a la constitución misma de la cosa ya no se dirá que es “carente de libertad sino de fuerza para moverse” (2011: 171).

Más adelante, dentro del mismo capítulo XXI, y ya dentro de un Estado social posterior al pacto, hace referencia a la libertad de los súbditos que dependerá del silencio de la ley. “En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción” (2011: 179). Luego, la mayor o menor constreñimiento del espacio de libertad dependerá del presente político y de los tiempos en los cuales se considere una ampliación o una reducción por medio de leyes de las libertades individuales. Este cercenamiento del derecho natural a favor del derecho civil y la mayor cantidad de leyes que generan obligaciones limitarán la libertad. No olvidemos que el problema político fundamental para Hobbes es el orden, por eso promueve como forma ideal una monarquía absoluta.

Pero una vez abandonado el estado de naturaleza la primacía de la ley representa la libertad de la comunidad, por lo que la "libertad" individual se limitaría a lo no regulado (la elección del domicilio, del medio de vida, la compra-venta de bienes, etc.), y también el derecho a resistirse al soberano: en caso de muerte o prisión y cuando el soberano renuncia a su soberanía. Lo que tenemos acá es una delimitación de la acción de los individuos siempre teniendo en cuenta la segunda ley de la naturaleza que hace referencia a haber renunciado a iguales derechos naturales.

Hay una delimitación de la acción de la multitud general. La renuncia a los derechos propios implica dos cosas: 1) la voluntad de ceder esos derechos. 2) la comprensión lingüística de manifestar mediante el lenguaje la renuncia.

Por lo tanto el derecho civil que emite el Estado social constriñe al derecho natural porque obliga o manda por leyes a actuar de una manera. El derecho natural funda el civil pero a su vez el civil limita al natural donde el Leviatán ejerce su poder sobre ese derecho natural sin eliminarlo. Cuando ya el Estado civil no defiende la paz, los derechos naturales se vuelven intransferibles no obligándose a respetar al soberano.

VI) ¿COMO CONFORMAR UNA SOCIEDAD CIVIL?

Hobbes nombra al antagonismo, al enfrentamiento o guerra de todos contra todos en ese estado pre social provocador de miedo, de miedo a una muerte violenta y sería evitar ese miedo de morir violentamente el motor que alimentaría el pacto a fin de que cese dicha lucha y poder vivir en paz dentro de una sociedad civil.

Hobbes había dicho que el Estado se funda en el derecho y no en la ley. El hombre para pasar del estado de naturaleza al estado social necesitará de la creación de un hombre artificial *desigual* a los hombres naturales siendo el otro pilar de este pasaje el derecho a la vida. Esto es a consecuencia de no matarse los unos a los otros y para que ese poder supremo garantice dicho derecho a la vida o el derecho al menos a no morir violentamente. De aquí se extrae una consecuencia esencial con respecto a la historia de la filosofía política y ella es que el Estado, a diferencia de los griegos, no se funda sobre la ley sino sobre el derecho especialmente el derecho a la vida. La distinción entre derecho y ley es la siguiente, el derecho consiste en *la libertad de hacer o de omitir* mientras que la ley se encarga de *mandar, de obligar* a hacer u omitir tal o cual cosa.

Su pensamiento expresa una limitación de la libertad por el derecho y por las leyes. El derecho natural se encuentra constreñido por el derecho civil que es la exigencia para poder entrar al pacto, condición de posibilidad de la paz. En sus reflexiones rescato la siguiente, cito a Hobbes: “En tiempos de guerra... no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que

pueden ser importados por mar...ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad..” (2011: 103).

Cuando Hobbes en las páginas 275 y ss. hace referencia a la conformación de un Estado bajo un monarca absoluto o una asamblea, la misión de éste será procurar la seguridad del pueblo rindiendo cuentas solo a Dios, autor de la ley que le daría su investidura y al cual sólo a El debería hacerlo.

VII) CONCLUSION

La pregunta fuerte y a modo de conclusión es ¿A dónde fue a parar la política? Me da la sensación que Hobbes la suplantó con “una política artificial”¹ que al menos garantice la vida biológica y que de otro modo sustituyera lo “natural de lo político”, esa conjunción propia de la filosofía política clásica que más precisamente quisiera hacer referencia a Aristóteles, el cual iba en busca de una inmortalidad mundana afianzándose sobre la base de la acción (praxis) y el discurso (lexis) propios en un ámbito como fue la polis. El giro práctico filosófico que emprende Hobbes con respecto a la filosofía política clásica pone la práctica por sobre la teoría –en reversa a lo que planteaba Aristóteles- pero en función de un *homo faber* propio de la mundanidad y de un *animal laborans* que hace lo correspondiente a fin de satisfacer su necesidad de subsistencia. No es mi intención con esto reivindicar la teoría política aristotélica donde la *theoria* está claramente por encima de la práctica. Entiendo la política en el sentido arendtiano donde lo más importante es la praxis junto a la lexis, la acción propiamente humana es la recuperación del espacio público y de la política como resultado de esa acción plural.

BIBLIOGRAFÍA

- **HOBBS, Thomas** (2011) *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Sánchez Sarto, Manuel (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1993) *El ciudadano*, Madrid: Editorial Debate.

¹ El uso de la palabra artificial hace referencia a una política impostada, no genuina.

El idealismo trascendental Kantiano como posibilidad de la metafísica

Antonella Agustina Di Nucci Alarcon

Introducción:

La gran obra de Immanuel Kant, *La Crítica de la Razón pura* pretende ser un análisis exhaustivo de todos los usos que podemos hacer de la razón. Entendemos a esta como la razón en general y más específicamente como una facultad en particular: la facultad de los principios. Hay una intención manifiesta de empezar a marcar límites a esta razón. Dada esta propuesta y asumiendo desde un comienzo que nuestra razón tiene una disposición natural hacia la metafísica, la pregunta por la metafísica no puede ser acallada en este catálogo de la razón pura. Es hora de dejar las seguras tierras que ya han sido exploradas. Debemos dejar atrás la Estética y la Lógica y aventurarnos en un nuevo viaje; en las turbulentas aguas de la dialéctica. El ambicioso programa Kantiano nos incita a realizar así, un viaje más. Llegamos aquí a las posibilidades que nos abre la Dialéctica trascendental y la posibilidad de la metafísica.

El siguiente trabajo tiene por objeto, establecer la diferencia entre el idealismo trascendental Kantiano y los idealismos que plantearon los antecesores de nuestro filósofo. Diferenciaremos el idealismo de tipo trascendental del idealismo problemático, es decir del idealismo Cartesiano. Fundamentaremos que el idealismo trascendental en Kant es la condición de posibilidad de la metafísica. Esta metafísica se separa de aquello que la tradición denominó como metafísica.

Afirmaremos que el Idealismo trascendental abre las puertas de la metafísica y que no tenemos que esperar arribar a la Dialéctica para que esto se presente, sino que la metafísica está oculta desde los primeros pasos en la Estética.

Finalmente afirmaremos que en la filosofía Kantiana, en esta filosofía que marca los límites, el idealismo trascendental en Kant nos abre las puertas para poder avanzar en el camino del conocimiento de la única metafísica posible; la metafísica en su ámbito práctico.

Desarrollo:

El máximo representante del idealismo trascendental Immanuel Kant no pierde tiempo y se separa de idealismos como aquel que se desprende de la filosofía cartesiana. Define el idealismo cartesiano como un idealismo de tipo problemático. Problemático en tanto que declara la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros como dudosa e indemostrable afirmando que la única certeza, la única afirmación empírica es: yo soy. Afirma Kant:” El problemático alega la incapacidad de demostrar por experiencia inmediata, una existencia fuera de la nuestra, es razonable y adecuado a una manera de pensar filosófica y escrupulosa; a saber [la de] no permitir ningún juicio decisivo , antes de haber encontrado una prueba suficiente” (Immanuel Kant, 2009: 314). Las demostraciones de la Estética Transcendental barren con este tipo de idealismo e inaugura la doctrina del Idealismo trascendental. Demuestran que espacio y tiempo (condiciones a priori) son fundamento de todo tipo de experiencia externa. Condiciones estos de posibilidad de la experiencia. La experiencia no puede ser puesta en duda. La experiencia es entonces la piedra de toque para que el proceso cognoscitivo comience. La primera certeza que alcanzamos es nuestra capacidad de tener representaciones al ser afectados por objetos. Podemos notar aquí un aspecto pasivo en esta sensibilidad, dado que pasivamente somos afectados por estos objetos. El objeto nos es dado. Espacio y tiempo se presentan como supuestos por nuestros sentidos, donde se inscriben los objetos. Como condiciones a priori, forma de la sensibilidad no son algo que los objetos traigan consigo sino que son algo perteneciente al sujeto y el marco de determinación y de posibilidad de estos objetos de experiencia. Es decir somos nosotros los que inscribimos en un espacio y un tiempo determinado a todos los objetos de nuestro conocimiento. [..]”Toda nuestra intuición no es más que la representación de un fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas, como se nos aparecen y que si suprimiésemos nuestro sujeto o aun solamente la manera de ser subjetiva de los sentidos en general [entonces] la manera de ser de los objetos en el espacio y en el tiempo, todas sus relaciones y aun el espacio y el tiempo mismo desaparecerían y que como todo fenómeno no puede existir por sí mismo, sino solamente en nosotros.” (Immanuel Kant, 2009: 96). La experiencia externa es inmediata por medio de ella es posible la conciencia de nuestra existencia. La necesidad de la existencia no puede sernos conocida por conceptos, sino solo a partir de la conexión con aquello que persigue las leyes universales de toda experiencia. Dado que no somos creadores de materia, el mundo circundante no puede ser una emanación de nosotros mismos. Solo podemos hacer referencia a los fenómenos tal cual se nos presentan y ahí nuestras limitaciones, no se nos da un acceso a las cosas en sí misma. Se nos presentan como en sí

mismos pero hacemos una relectura de ellos. Hay una realidad interior de las cosas a la que no tenemos acceso y que resulta diferente de la relación que estos objetos dados en la experiencia tienen con nosotros. Hay una realidad del objeto que nos trasciende y una imposibilidad al acceso de las cosas en sí.

Estética y metafísica:

No tenemos que irnos muy lejos para el análisis de la cosa en sí. Ante la aparición inmediata de cada fenómeno hay una cara oculta una sombra: el noúmeno. La experiencia, el conocimiento del mundo depende no de los objetos sino de las condiciones de posibilidad del sujeto de experiencia. Esto nos lleva a suponer que ante capacidades sensitivas diferentes, el resultado sería mundos y formas de conocer el mundo, diferentes. Tenemos que entender entonces a que nos referimos con la idealidad de Espacio y Tiempo. El Espacio y el Tiempo como condiciones subjetivas de toda experiencia posible presentan una dualidad tiene realidad empírica e idealidad trascendental. Constituyen la base para toda experiencia posible pero en tanto suprimimos lo que nos es dado y los tomamos como fundamento de las cosas en sí mismas, estos no son más que ideales. En el espacio (como sentido externo) y en el tiempo (como el sentido interno) nada de lo que es intuido es algo en sí. Todos los objetos se ven condicionado por la relectura que hacemos de ellos en tanto los subscribimos a nuestras condiciones de sensibilidad a priori. Como resultado tenemos que solo son representaciones lo que constituyen nuestra realidad y nuestro conocimiento. Las entidades ideales de Espacio y Tiempo se vuelven así trascendentes a todos los objetos y también los vuelven objetos de una experiencia posible. Ni Espacio ni Tiempo son entonces absolutos, son solamente ideales porque la realidad de los objetos externos no puede ser demostrada de manera rigurosa (KrV B55) Espacio y tiempo entonces son base para que el proceso cognoscitivo comience, pero no por esto el idealismo que se desprende de ellos es un idealismo de tipo epistemológico, afirmo que sus consecuencias (como será demostrado) son puramente metafísicas.¹ Esto deja en evidencia la naturaleza problemática de las cosas en sí mismas y automáticamente queda en evidencia que hay una realidad en los objetos que es inaccesible dada nuestras condiciones de experiencia. Por esto la realidad en tanto experiencia tenemos que buscarla en las condiciones del sujeto y no se las cosas en sí mismas. Son entonces construcciones subjetivas las que constituyen la objetividad del mundo, pero el objeto trascendental va a sernos

¹Ver Allison. Con respecto a la naturaleza trascendental del idealismo kantiano Allison sostiene que debemos tomar este idealismo como metodológico y no como una doctrina metafísica como pretende fundamentar mi trabajo.

inevitabledesconocido. La postulación del idealismo trascendental que se desprende de la Estética Transcendental tiene importantes consecuencias metafísicas. Hay consecuencias metafísicas en la idealidad.

El pasaje a la dialéctica:

La dialéctica esta presentada como la lógica de la apariencia ilusoria. La ilusión no estaría dada en como intuimos los objetos sino en los juicios que el entendimiento aplica a estos objetos. Se produce un conflicto cuando el entendimiento cuando quiere aplicar sus categorías a objetos que no son objetos de una experiencia posible, es decir cuando estamos en el ámbito de lo en sí y no en el de la representación. El problema está entonces en la relación entre los juicios y los objetos de nuestro entendimiento. Podemos fundamentar que nuestra disposición natural hacia la metafísica reposa en el hecho de que el entendimiento pretende formular juicios sobre terreno que no le corresponde. Al respecto afirma Kant: "En los sentidos no hay juicio alguno, ni verdadero, ni falso. Pero puesto que fuera de estas dos fuentes de conocimiento no tenemos ninguna otra, de ello se sigue: que el error es provocado por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, por lo cual acontece que los fundamentos subjetivos del juicio se confunden con los objetivos y hacen que estos se aparten de su determinación" (Immanuel Kant, 2009: 380). La facultad de la razón en tanto facultad de lo incondicionado tiene la posibilidad de pensar las tres grandes ideas, Dios, Alma y Mundo (que llegan al sujeto ultimo de toda posible predicación) Estas ideas como reguladoras de la razón, tienen la función de ponerle un límite a las pretensiones del entendimiento. La razón entonces es multiplicidad de reglas y unidad de los principios poniendo de esta manera límites a nuestro conocimiento y a las pretensiones del entendimiento. Es decir delimita el terreno de acción. La experiencia adquiere unidad dentro de la unidad sintética del entendimiento y en el entendimiento dentro de la unidad que le da la razón. Todos los principios del entendimiento no pueden hacer referencia a otra cosa que a intuiciones empíricas. Las ideas transcendentales entonces de ninguna manera van a poder ser conocidas pero si pueden ser pensadas. Este incondicionado no está contenido en la suma de las condiciones sino que siempre se alcanza mediante un salto y tengo que postularlo. El noúmeno es así una necesidad de apariencia negativa pero es fundamentalmente positivo. La facultad de la razón en tanto limite al entendimiento amplía la serie de conocimientos del entendimiento. El noúmeno siempre va a representar una x vacía. Un inefable. Es decir no nos remite a ningún objeto pero operamos como si existieran es por esto que nuestra razón tiene un carácter también heurístico.

Conclusión:

La filosofía Kantiana se nos revela como una filosofía de la limitación. Es solo en el ámbito de lo fenoménico donde se dará conocimiento. Solo la síntesis de intuiciones y conceptos, la combinación entre el recibir pasivo propio de la sensibilidad y la aplicación de las categorías a las intuiciones, es decir en la actividad propia del entendimiento, nos revelan el mundo de lo posible.

La metafísica se hace presente desde la Estética, el fantasma del noúmeno nos acecha desde las primeras preguntas gnoseológicas. La metafísica es de manera encubierta nuestra primera y fundamental pregunta.

Afirmamos que el idealismo trascendental Kantiano tiene fuertes consecuencias metafísicas y que es este idealismo la apertura hacia la metafísica y posteriormente la efectividad de esta en el ámbito de la práctica y la moralidad.

La única metafísica posible será una metafísica de la experiencia, y la sombra de la metafísica nos acosa desde los primeros pasos de la Estética no podemos concebir la cara fenoménica del objeto sin pensar en su contrapartida, su cara de noúmeno. De esta manera la metafísica que nos revela la facultad de pensar lo incondicionado propia de la razón, pero no es esta, la única posible. Esta metafísica que solo podemos pensar que sirve para limitar al entendimiento, en el ámbito de la práctica se vuelve real, el noúmeno constantemente crea realidades, podemos tomar como ejemplo el ámbito de la política, el ámbito de la ética, donde nadie vio la idea de libertad pero esta genera realidad. En el ámbito de la práctica son las ideas transcendentales las que constituyen la realidad. Como sujetos de experiencia la constitución del mundo en el que vivimos, está regido por ideas de las cuales no podemos fundamentar ningún tipo de juicio. A partir de estas fundamentamos nuestras instituciones y la manera en la que llevamos la vida en sociedad. El idealismo trascendental que se desprende de la Estética, es desde los primeros pasos de la Estética la revelación de que en toda realidad empírica hay una metafísica de la cual no podemos escapar. El noúmeno es una realidad trascendente en nuestro mundo. La dialéctica se convierte en el fundamento de la moralidad, es el ámbito donde el noúmeno genera constantemente la realidad. De esta manera el reino de la ilusión como Kant llama a la Dialéctica da origen a nuestro ámbito práctico.

Bibliografía:

Kant, Immanuel. (2009) *Critica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.

Espirales cognoscentes: génesis del conocimiento en el primer Schelling

Gustavo Adolfo Domínguez

Continuando un trabajo previo¹ en donde se plantea el paralelismo que Schelling traza entre el desarrollo de la Naturaleza y el desarrollo del Yo, se puntualizará aquí lo esbozado respecto a la génesis del conocimiento en tal primer sistema schellinguiano. Se recupera la noción de tránsito del “Sistema de la Naturaleza” hacia el “Idealismo Trascendental” a partir de la cual se presenta la conformación de la autoconciencia y del conocimiento, de la reflexión a la autoreflexión. Asimismo se señalará la importancia de la noción de libertad como condición esencial del “Yo ilimitado” (en tanto autoconciencia), en contraposición al “Yo finito” (objetivado), existiendo entre ambos un devenir constante. Esta libertad del Yo ilimitado permite tomar distancia de cualquier conocimiento de índole empírico para realizar una abstracción y poder dar cuenta de la formación tanto del conocimiento en general como del Yo en particular. Esta gnoseología trascendental de Schelling se complementa con la gnoseología planteada en su Sistema de la Naturaleza, que permite abordar, en este caso, el conocimiento empírico de los objetos; teniendo presente que la Naturaleza es el aspecto objetivo del Espíritu, en tanto que el Yo es el aspecto subjetivo de la Naturaleza, no habiendo entonces una separación ontológica entre sujeto y objeto (postura clave del idealismo objetivo schellinguiano).

Palabras clave: idealismo objetivo, Yo ilimitado, yo finito, devenir, Naturaleza

Introducción

¹II Jornadas Nacionales de “Filosofía Moderna”. Organizadas por la Cátedra de Filosofía Moderna de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Ponencia: “*Naturaleza humana = humana naturaleza. Reflexiones en torno al primer Schelling*”, Mar del Plata, 23 de septiembre de 2011.

Schelling plantea dos vías para acceder al conocimiento: ir del objeto al sujeto (Filosofía de la Naturaleza) o ir del sujeto hacia el objeto (Filosofía Trascendental).

Ambos sistemas se complementan y, en su esencia, implican la misma dinámica puesto que el “objeto” de investigación es un sujeto-objeto; no hay separación entre ambas instancias, tal cual lo señala en su filosofía de la naturaleza.

Ahora bien, aquí Schelling realiza un recorrido a través de la conformación del sujeto o Yo, cómo se construye de manera dialéctica pasando de la inconciencia a la autoconciencia.²

En el saber mismo, sujeto y objeto se confunden en una identidad (pues todo saber implica una correspondencia entre representación y cosa); para, a su vez, explicar tal identidad, hay que suprimirla. Si así fuera el caso, hay dos alternativas:

- O se acepta lo objetivo como primero, y se explica cómo surge lo subjetivo.
- O bien se toma al sujeto como lo originario, y luego se explica el origen de lo objetivo.

El primer caso corresponde a la filosofía de la naturaleza. De lo más objetivo la naturaleza va ascendiendo hasta conocerse a sí misma en el ser humano que conoce. En el segundo caso, presenciamos el atisbo de una filosofía trascendental, a partir de la cual de lo subjetivo adviene lo objetivo, y es la tarea a emprender desde aquí en el presente trabajo.

Desarrollo de la Filosofía Trascendental

El sistema del idealismo comienza planteando que, si se parte de lo subjetivo en la elaboración del saber, necesariamente debe ponerse en duda toda realidad objetiva y, en consecuencia, se arriba al escepticismo absoluto.

Schelling diferencia entre tal escepticismo absoluto y otros de tipo relativo, como aquellos dirigidos hacia los prejuicios, originados por la cultura en que se vive. El autor va aun más lejos al señalar la existencia de prejuicios muy profundos, enraizados en la misma naturaleza. El

² “Podemos denominar naturaleza al conjunto de todo lo meramente objetivo en nuestro saber; el conjunto de todo lo subjetivo, por el contrario, se llama Yo o inteligencia. Ambos conceptos se contraponen. La inteligencia es pensada originariamente como lo meramente representante, la naturaleza como lo meramente representable, aquélla como lo consciente, ésta como lo no consciente (*Bewusstlose*). Ahora bien, en todo saber es necesario un encuentro recíproco de ambos (de lo consciente y de lo no consciente en sí).” Schelling, F.W.J., *Sistema del Idealismo Trascendental*, Anthropos, Barcelona, 2005, pág. 149

prejuicio más absoluto de todos, en tal sentido, es aquel que afirma la existencia de objetos exteriores.

Tal creencia no tiene base empírica ni racional concluyente, tampoco hay pruebas que la contradigan; tal parece ser un prejuicio innato y originario.

Para el filósofo trascendental, la primer verdad indubitable es "Yo soy", la consideración de objetos externos será verdadera en la medida que sea idéntica a aquella. El conocimiento trascendental implica un saber del saber, pues, para el saber común, todo concepto se asocia a un objeto; ahora bien, el saber trascendental consiste, en cambio, en un conocer del conocer mismo, un autointuirse en tal actuar. De este modo, un saber del propio saber implica una objetivación del propio Yo en este accionar.

Filosofía trascendental en tanto Epistemología

La propuesta de la filosofía trascendental es explicar cómo es posible todo saber en general, y el objeto a investigar es el propio saber. El primer paso es abordar una certeza indubitable, a partir de la cual puedan inferirse todas las demás. Si se rastrean las convicciones de sentido común, se encuentran dos de interés para Schelling:

- Que existe un mundo de objetos exteriores e independientes de nosotros, que además puede conocerse mediante representaciones fieles. Esto se tematiza mediante filosofía teórica.
- Que las representaciones surgen en nosotros sin necesidad, libremente, a partir de las cuales podemos actualizarlas en el mundo exterior volviéndolas reales. Esto se tematiza con la filosofía práctica.

Ambas propuestas son contradictorias, si la primera indica que las representaciones devienen de los objetos, y la segunda que desde representaciones surgen objetos, falta un factor de enlace entre ambas. Tal factor es la filosofía trascendental, que se eleva por encima de la filosofía teórica y la práctica, incluyendo a las dos.

Por otro lado, toda acción volitiva es productiva, del mismo modo que la naturaleza lo es; este es otro punto en donde se arribará a una identidad entre Yo y naturaleza.³

³“Así como la ciencia de la naturaleza produce el idealismo a partir del realismo espiritualizando las leyes naturales en leyes de la inteligencia o asociando lo formal a lo material, del mismo modo la

Schelling plantea como hipótesis inicial el que haya realidad en nuestro saber en general, para luego inferir las condiciones para tal realidad. El que efectivamente sea real o no tal cuestión se definirá a partir del establecimiento de tales condiciones, si son posibles.

Si todo saber se funda en la coincidencia entre lo subjetivo y lo objetivo, una mera relación entre una representación con otra no funda saber, por otro lado la coincidencia entre lo subjetivo y objetivo no puede darse de manera inmediata dadas las diferentes naturalezas de ambos términos (recordemos la explicación dada en la Filosofía de la Naturaleza respecto a la causalidad entre representación y cosa). Por tanto, tal coincidencia deberá estar mediada por un tercer término. Si tal saber propuesto es de carácter universal (pues se intenta elucidar todo saber posible), entonces tal instancia mediadora también lo será.

Como segunda hipótesis, el autor establece que el saber conforma un sistema autorregulado, siendo un todo que se sustenta a sí mismo y concuerda consigo mismo. Dado esto, el fundamento de tal sistema debe estar dentro del saber mismo y no por fuera (si es que realmente existe un sistema tal).

El principio de todo saber debe ser necesariamente uno, puesto que si todas las proposiciones del saber recibieran su fundamento de diferentes principios, y los mismos no se articularan en un principio rector, no habría unidad en el sistema del saber. Por otro lado, si la verdad es idéntica consigo misma, no puede pensarse en múltiples verdades en igualdad de condición.

Schelling aclara que tal principio mediador es un principio del saber y no del ser, denotando una clara epistemología. Tal principio primero tiene un carácter negativo, en el sentido de ser limitante de todo saber. Efectivamente, más allá de tal principio no podemos saber nada.

¿En qué consiste tal primer saber? Como ya fue adelantado, en la proposición “Yo soy” se denota la autoconciencia, por lo tanto tal autoconciencia es el principio mediador de todo saber. Por otro lado, el filósofo trascendental que emprende esta tarea del saber, deja de lado toda referencia objetiva; la autoconciencia cumple con tal requisito al no depositar un primer principio por fuera del sujeto.

Ante la crítica de que tal autoconciencia puede estar sustentada por alguna conciencia superior, esta por otra y así en una regresión al infinito, Schelling alega que tal pensamiento no importa a la filosofía trascendental, dado que la autoconciencia postulada es un principio del saber y no del ser, por lo tanto, no es necesario derivar la autoconciencia de nada más allá de sí misma.

El conocimiento objetivo se remite, entonces, a la autoconciencia en última instancia. Así como se demostró en la Filosofía de la Naturaleza que el ser deviene y no es lo originario, sino

filosofía trascendental produce el realismo a partir del idealismo al materializar las leyes de la inteligencia en leyes naturales o asociar lo material a lo formal.” Ibid, pág. 161

que en el origen hay una identidad sujeto-objeto; para el sistema trascendental sujeto y objeto están unidos en la autoconciencia, como se desvelará.

¿Cómo ocurre el tránsito de un saber (en cuanto es acto) hacia lo objetivo en él (ser)? En tal ciencia se presupone, de partida, un saber, puesto que si bien es necesario recurrir a la empiria, el saber está presupuesto. Una ciencia empírica debe estar constituida de proposiciones organizadas de una forma sistemática y ordenada. El primer principio debe, entonces, determinar no solamente el contenido de tal ciencia, sino también su forma. Contenido y forma se encuentran, por tanto, mutuamente implicados y no puede darse el uno sin el otro.⁴

Esto implica un círculo lógico: la ciencia debe implicar a la lógica, pero la lógica, para establecerse, requiere de los saberes de la ciencia.

Deducción de tal primer principio

Todo saber tiene dos acepciones: o bien está condicionado o bien es incondicionado. Si fuera condicionado, debe responder a algo incondicionado (sino se regresa al infinito y nada puede conocerse). Entonces, esto remite a un saber incondicionado.

Tal incondicionalidad remite, a su vez, a un saber subjetivo y no objetivo (por lo enumerado con anterioridad). Ahora bien, un saber expresado como identidad es un saber incondicionalmente subjetivo. Se razona de la siguiente manera: supongamos la proposición $A=A$, en ella no es relevante el contenido de A , puede ser cualquier cuestión. De este modo, A no remite a algo objetivo, por lo tanto tal proposición es puramente subjetiva, responde al saber y no al ser. Tal tipo de proposiciones se denominan *analíticas*.⁵

Sin embargo, en todo saber se piensa algo objetivo encontrándose con lo subjetivo. Como se indicó, en $A=A$ no se da tal encuentro, por lo tanto todo saber originario debe superar a tal tipo de identidad que no requiere participación objetiva. Si se piensa en A de forma libre, sin

⁴ “[...]Ahora bien, toda proposición, cualquiera sea su contenido, se encuentra bajo las leyes de la lógica. Luego, todo principio (Grundsatz) material, sólo por ser tal, presupone principios más elevados: los de la lógica. A esta argumentación no le falta sino invertirla. Piénsese una proposición formal cualquiera, por ejemplo, $A=A$, como la suprema. Lo que pertenece a la lógica en esta proposición es sólo la forma de la identidad entre A y A . Pero, ¿de dónde me viene ese A ? Si A es, entonces es igual a sí mismo; mas ¿por qué es? Sin duda, esta pregunta no puede responderse desde la proposición misma, sino solo desde una más elevada. El análisis $A=A$ presupone la síntesis A . Luego es manifiesto que ningún principio formal puede ser pensado sin presuponer uno material, ni éste sin aquél.” Ibid, pág. 169

⁵ “[...]la proposición no dice nada más que “mientras pienso A , no pienso otra cosa que A ”. Por consiguiente, en esta proposición el saber está condicionado sólo por mi pensar (lo subjetivo), es decir, según la explicación, es incondicionado.” Ibid, pág. 170

relación a lo objetivo, no afirmo saber alguno pues. Schelling denomina como *sintéticas* a tales proposiciones en donde la mera identidad de la idea no alcanza, sino que se requiere un saber real, objetivo.

Ahora bien, si las proposiciones sintéticas no son un saber incondicionado, pero por otro lado las proposiciones idénticas o analíticas no se relacionan con un saber real, arribamos a una clara contradicción.

Para ser resuelta, debiera hallarse un saber que sea idéntico y sintético a la vez. En toda proposición analítica se piensa el pensar consigo mismo, en una sintética se piensa el pensar en relación a algo real, objetivo (y, en este sentido, no es creado por nuestra representación). Ahora, para responder a un saber que sea idéntico y sintético a la vez, tal saber debiera fundarse en un punto en donde sujeto y objeto fueran uno solo sin mediación alguna. Esto se encuentra en aquel lugar en donde lo representado coincide con la representación, y tal lugar es la autoconciencia.

La noción de Yo

La autoconciencia es, de por sí, una actividad (pues al ser corresponden los objetos), una actividad del pensamiento. Todo pensamiento trabaja sobre conceptos, ahora bien, tales conceptos no son independientes del pensar, sino que son el pensar mismo. De la actividad de la autoconciencia surge un concepto: el del Yo. La autoconciencia consiste en un autoobjetivarse del Yo, puesto que, si el Yo se piensa a sí mismo, se está posicionando como objeto (y a la vez como sujeto). Fuera de esta actividad autoconsciente, el Yo nada es.

La autoconciencia difiere de la conciencia empírica. Esta última consiste en un fluir de representaciones asociadas a los objetos representados, pero no existe una representación del propio representar. Se es consciente de sí mismo pero solo en tanto conocedor empírico, no como autoconciencia. Para que esta última se dé, es necesario que el yo se construya objetivándose.⁶

El Yo nada es fuera de su pensar, por lo tanto no es un objeto (*Ding*) ni tampoco una cosa (*Sache*), sino que es lo no-objetivo hacia el infinito.

⁶ “En la proposición “Yo pienso” se encuentra ya la expresión de una determinación o afección del Yo; la proposición “Yo soy”, por el contrario, es infinita, porque es una proposición que no tiene ningún predicado real y que, precisamente por eso, es la posición de una infinidad de predicados posibles.” Ibid, pág. 175

El yo es solamente objeto para sí mismo, para su propio saber, no pertenece originariamente al mundo de los objetos. Todo objeto exterior, en cambio, no es objeto para sí mismo sino para otro (un sujeto).

Si el Yo no es una cosa ni objeto, entonces el único predicado adjudicable al Yo es el de no ser una cosa. Si se le agregara algún otro predicado, se lo consideraría como un ser, lo cual no es (pues es actividad). El carácter de no ser objeto equivale a decir que es pura autoconciencia.

Ahora bien, si el Yo no es una cosa ¿cómo se llega a conocerlo?. El Yo es, por definición, incondicionado, por lo tanto libre. Todo saber objetivo responde a la necesidad (de la coincidencia entre representación y objeto), si el Yo es incondicionado, responde entonces a un saber sostenido desde la libertad. La libertad es, pues, pilar fundante de la autoconciencia y de todo conocimiento derivado.

Tal forma de saber es entonces, incondicionada, y además productora de su propio objeto de conocimiento, puesto que el Yo se objetiva a sí mismo de una sola vez, sin mediación, en la autoconciencia. El productor y el producto son idénticos.

Este tipo de saber en donde el conocedor y lo conocido son idénticos se denomina intuición intelectual. Aquí no median razonamientos, ni tampoco experiencias, sino que sujeto y objeto de entendimiento se dan a la vez y se co-construyen mutuamente.⁷

El Yo mismo es solamente este intuir constante, el cual es libre. Siendo libre, no puede ser demostrado, con lo cual tal intuición intelectual solamente puede ser postulada. Al no partir la filosofía trascendental de saberes empíricos, debe sostenerse en algo por fuera de la experiencia: el intuir intelectual es ese lugar. Y dado que tal intuir es libre, construye pues libremente sus conceptos y derivados (a la vez que los intuye).

El yo es, por lo dicho, productor. Ahora bien, al objetivarse se transforma en producto, en ser. Aquí obtenemos una identidad sintética Yo=Yo, pero a su vez tal identidad, por ser originaria, es analítica: arribamos nuevamente a la identidad de la autoconciencia, en donde lo analítico y sintético se crean mutuamente y se vuelven interdependientes.⁸

⁷ "Tal intuición es el Yo porque sólo mediante el saber del Yo sobre sí mismo se origina el Yo mismo (el objeto). Puesto que el Yo (como objeto) no es más que el saber de sí mismo, el Yo surge sólo porque él sabe de sí; el Yo mismo, por tanto, es un saber que simultáneamente se produce a sí mismo (como objeto)." Ibid, pág. 177

⁸ "Semejante concepto es el de un objeto que al mismo tiempo se contrapone a sí y es igual a sí mismo. Pero tal objeto es sólo el que es a la vez la causa y efecto de sí mismo, productor y producto, sujeto y objeto. Por tanto, el concepto de una identidad originaria en la duplicidad y viceversa sólo es el concepto de un sujeto-objeto y esto aparece originariamente sólo en la autoconciencia." Ibid, pág. 180

Ahora bien, este Yo de la autoconciencia es general, condición de toda autoconciencia. El Yo individual, en cambio, responde a este Yo general (si bien la autoconciencia individual coincide con la general, esta última nada de individual posee).

Tampoco coincide el Yo general con el Yo empírico (conciencia empírica), este se halla limitado por la experiencia, lo cual no ocurre en la autoconciencia general. Dicha autoconciencia se encuentra fuera del tiempo y lo constituye, el yo empírico en cambio depende de la temporalidad, en tanto sucesión de representaciones.

Indica Schelling que este sistema funda tanto una filosofía teórica como práctica, dado que es tanto teoría como praxis (pues se funde en un sujeto-objeto). Siendo esto así, dado que la teoría trabaja mediante teoremas y la praxis mediante deberes, entonces la síntesis de ambas consiste en el postulado, el cual linda con la praxis por ser mera exigencia, y con la teoría por ser una construcción teórica.

El fin y principio del sistema elaborado por este pensador, es la libertad, que se prueba por sí misma y es indemostrable a partir de otros elementos.

Deducción del sistema (pasaje de la autoconciencia al conocimiento de los objetos exteriores)

Sentadas las bases explicitadas, Schelling se propone presentar las deducciones de su sistema del idealismo trascendental, a partir del principio originario de la autoconciencia.

La proposición “Yo soy” indica que soy para mí mismo, y no para otra cosa externa. Y dado que el “Yo soy” es la realidad verdadera, nada verdadero habrá por fuera de la autoconciencia. Aquí cabe la pregunta de cómo puede deducirse, a partir de tal proposición, todo un sistema del saber que incluya a los objetos exteriores, saber que esté puesto por el Yo (pues de tal Yo general arranca todo posible saber).

El Yo es pura actividad ilimitada y ciega, establecido firmemente en la libertad (pues nada puede condicionarlo). Considerando esto, y teniendo en cuenta que todo saber verdadero se da cuando coinciden representación y cosa, tal libertad debe verse inhibida, a fin de poder el Yo representarse a sí mismo. Esta inhibición permite, por un lado, al Yo conocerse objetivándose; por el otro, es condición para la propia infinitud del Yo (en tanto actividad). Ambas instancias se presuponen mutuamente; un Yo ilimitado jamás puede llegar a conocerse, requiere de su autolimitación. Ahora bien, si tal inhibición fuera absoluta, se cosificaría, sería puro ser, con lo cual tampoco podría conocerse a sí mismo. El Yo, por tanto, es una actividad ilimitada y limitada a la vez.

Considerando esto, tenemos lo siguiente: si el Yo es actividad infinita, lo es sólo en el sentido de serlo para sí mismo, pues una actividad infinita sin serlo para sí misma implica un infinito sin Yo, lo cual no corresponde aquí. Por otro lado, si fuera infinito para otro, dependería de algo ajeno a sí mismo.

Si el Yo es infinito para sí mismo, cabe pensar, dice Schelling, que lo es para su autointuición. Pero tal autointuición implica un volverse finito el Yo, lo cual es, a simple vista, contradictorio. Sin embargo, se trata de un pasaje: a partir de la limitación, el Yo se vuelve nuevamente infinito, pero en tanto devenir.

Veamos, el devenir en tanto tal requiere de un límite. El Yo, al autointuirse, se cosifica, se hace objeto de sí mismo, o, lo que es lo mismo, un producto. Pero tal producto no está acabado, puesto que, como se observó anteriormente, la actividad del Yo es infinita; entonces, tal límite no es absoluto, y el producto se vuelve productivo (remitirse a lo esbozado sobre la Filosofía de la Naturaleza y la relación entre *natura naturans* y *natura naturata*). En este producto productor el devenir se despliega infinitamente.

Esto se puede ejemplificar con el siguiente esquema:

Autoconciencia (actividad infinita) → Yo finito (objetivado) → Devenir infinito

Esto a su vez implica que el propio límite es colocado por el Yo, y a su vez es suprimido para permitir el despliegue del devenir.

La actividad ilimitada del yo se denomina también “real”. El yo autolimitado e intuyente se denomina a su vez “ideal”. Esto da lugar, en cuanto al estudio de estos menesteres, a la noción de realismo e idealismo en tanto presupuestos mutuamente.⁹

Conclusiones

Partiendo desde un “polo” subjetivo, Schelling da cuenta de una dinámica epistémica entre un Yo ilimitado, activo, subjetivo y un yo limitado, objetivado. Esta relación se presenta como una autointuición previa a toda reflexión, y da lugar a la posibilidad de conocer los objetos exteriores. Esta relación entre Yo ilimitado y yo limitado presenta un paralelismo con la

⁹ “[...] Si reflexiono meramente sobre la actividad ideal, me surge el idealismo o la afirmación de que el límite es puesto sólo por el Yo. Si reflexiono meramente sobre la actividad real, se me origina el realismo o la afirmación de que el límite es independiente del Yo. Si reflexiono sobre las dos a la vez, entonces me surge una tercera a partir de ambos, lo que se puede llamar ideal-realismo, o lo que hasta ahora hemos designado con el nombre de idealismo trascendental.” Ibid, pág. 194

actividad productora de la Naturaleza (*natura naturans*) y la Naturaleza como producto (*natura naturata*), producto nunca acabado ya que a su vez es productor, del mismo modo que el yo limitado continua produciendo representaciones. Ambas instancias (Yo y Naturaleza) se funden en lo Absoluto y se sustentan en una libertad infinita que, paradójicamente, se autolimita para alcanzar el conocimiento y luego volver a relanzarse constituyendo un devenir. De esto se deduce que el conocer (espíritu) no se aleja del ser (naturaleza) ni de la libertad (actividad productora), estando estos tres términos íntimamente imbricados. No hay, pues, separación efectiva entre sujeto y objeto de conocimiento bajo tal primer sistema schellinguiano.

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, nº 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., 196

La educación ejemplar kantiana en la doctrina del Genio de la Crítica del Juicio

Javier Echarri

El presente trabajo busca a partir de la caracterización de la forma de la educación propuesta por Kant en diversos la Pedagogía, como una educación esencialmente ejemplar en función de propiciar el propio desarrollo de una libertad intrínseca al sujeto, vincular esta con la forma de educación para el desarrollo del genio propiamente dicho en contraposición a aquellas “cabezas frívolas” que se declaran genios “libres de la académica sujeción a todas las reglas” (KU §47), presente en la doctrina del genio del la KU (crítica del juicio), en particular en el párrafo 47.

Este trabajo busca vincular el modo de educación kantiana en busca del logro del fin de la humanidad pensado como la realización de la libertad con el modo de desarrollo del talento del genio en la estética kantiana con un doble propósito. Por un lado busca hallar mayor asidero de las lecciones de pedagogía en el corpus principal de las obras publicadas por Kant, pero por otro lado, y principalmente, busca establecer una posible vinculación entre la tarea estética y el desarrollo de la humanidad en la historia a través de la vinculación de los desarrollos de las cualidades intrínsecas de cada uno de sus agentes así como de las cualidades mismas.

La Pedagogía kantiana, problemas del texto de las lecciones de pedagogía

El texto conocido como *Über Pädagogik Herausgegeben*, son los apuntes de alumnos de cuatro cursos que van desde el año 1776 al 1787 cuya temática era la pedagogía, que fueron dictados por Immanuel Kant, fueron recogidos y editados por Rink con la aprobación del profesor Kant en 1803. Esta condición de segunda mano de los textos propiamente pedagógicos de Kant dificulta cualquier estudio del tema dado que debemos apoyar nuestras lecturas en la obra publicada para poder hacer un estudio serio del pensamiento kantiano. No obstante este problema el presente trabajo se centrará en el estudio de esta obra en vinculación con la *Crítica del Juicio* sabiendo que:

“[...] las anotaciones pedagógicas son moneda corriente en el corpus crítico. Kant no deja de volver a la cuestión de un aprendizaje del pensamiento y la libertad en sus grandes críticas, así como en sus opúsculos y tratados”(Vanderwalle B., 2005: 6).

Siguiendo los planteos de Vanderwalle, me propondré realizar un breve recorrido por la forma de educación planteada por los apuntes de las lecciones de Kant para los seres humanos, en particular los planteos de la educación práctica (llamada *praktische erziehung* o *moralische erziehung*); para mostrar su semejanza con la parte del corpus crítico anteriormente señalada.

El planteo pedagógico del profesor Kant

La educación de los niños según la *Pedagogía (P)* se divide en una formación negativa y una positiva. La formación positiva es la que se llama cultura y que a su vez se divide en dos grandes partes, la educación física (*physische erziehung*) y la educación práctica o moral (*praktische erziehung* o *moralische erziehung*). Estos son distintos modos de educar al ser humano que corresponden a distintas etapas de la vida, desde el nacimiento hasta la edad de 16 años aproximadamente.

Kant define la educación negativa diciendo

“En general se debe señalar que la primera educación debe ser sólo negativa, es decir, que no se debe agregar algo nuevo a lo previsto por la naturaleza sino que solamente se debe impedir estorbarla”¹

En esta primera parte, en consecuencia, Kant señalará que se deben evitar por todos los medios el agregado de instrumentos a todos los ya proporcionados por la naturaleza al niño, y que en general debe tratar de dejarlo vivir en libertad experimentando su propio cuerpo, con la única limitación que se mantiene idéntica a lo largo de toda la formación que es la de que no estorbe a las demás personas (Cfr. Ídem. p. 464).

La parte positiva de la formación es la cultura, por la cual el hombre se distingue del animal porque consiste en el ejercicio de sus facultades. Al igual que en la anterior etapa en esta la máxima también es que cuantos menos instrumentos se usen para desarrollarla mejor resulta

¹ Kant, Immanuel, *Pädagogik*, AK 9, P. 459 Líneas 1-3 (Edición electrónica de: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant>) [traducción propia]

la educación (Cfr. Ídem. p. 466, líneas 6-10). La primera parte de la educación en la cultura es una educación física positiva en la que se describen los primeros juegos de los niños que experimentan con el movimiento del cuerpo y la experiencia de los sentidos (por ejemplo con el juego del gallito ciego que pone como ejemplo Kant).

Existe una segunda parte de esta cultura física que pertenece al espíritu propiamente dicho, y que, como se encarga de aclarar Kant oportunamente, debe ser distinguida de la *praktische erziehung*. La primera de ambas se diferencia de la segunda en que se remite sólo a la naturaleza y tiene por fin la culturización (*cultivierung*), mientras que la moral no se refiere sino a la libertad y tiene por fin la moralización (*moralisierung*).

La formación cultural física se divide a su vez en una libre (*freie*) y una escolar (*scholastische*). La primera es una relacionada con los juegos mientras que la segunda se relaciona con la disciplina escolar que Kant asimila con la habituación del niño a un trabajo, y como el trabajo no es agradable en sí misma sino en vistas a otro fin a diferencia del juego que es en sí mismo placentero. La educación escolar debe basarse más que en la memoria, que es necesaria para algunas disciplinas específicas, en el libre pensamiento, y en la propia experimentación de los temas.

Esta educación física descansa sobre el ejercicio y la disciplina y en ella el niño debe ser guiado por alguien, mientras que la educación moral descansa en máximas y no en la disciplina. En esta se ha de procurar que el alumno “obre bien por sus propias máximas y no por costumbre” (Cfr. Ídem. p. 475, líneas 26-27).

La educación práctica comprende la habilidad (*Geschicklichkeit*), la prudencia (*Weltklugheit*) y la moralidad (*Sittlichkeit*). La habilidad es necesaria para el talento, hay que procurar que sea estable y por tanto debe ejercitársela a conciencia. La prudencia es “el arte de colocar nuestra habilidad en el hombre” (Cfr. Ídem. p. 486, líneas 14-15), o en palabras de Vanderwalle “la capacidad de darle un destino deliberado a la propia habilidad” (2005: 32).

Por último, y más importante para Kant, y para el presente trabajo, está la moralidad, que según Kant, concierne al carácter (*Character*) y cuya máxima es *Justine y abstine*. También sostiene Kant que es importante enseñar pocos conocimientos pero que estén bien fundamentados.

Con respecto a la educación del carácter de los niños, Kant dice que para fundar un carácter moral en los niños:

“Se les debe enseñar el deber [Pflichten], en la medida de lo posible, mediante ejemplos [Beispiele] y ordenes [Anordnungen]. Los deberes que el niño debe cumplir son simplemente deberes habituales hacia sí mismos. Estos deberes deben ser extraídos de la naturaleza de las cosas”

Estos deberes a los que los escritos pedagógicos se refieren se dividen a su vez en dos: los deberes para consigo mismo y los deberes para los demás. Los deberes para consigo mismo que consisten en el hecho de que el hombre tenga dentro suyo una determinada dignidad que lo distingue de las restantes criaturas. Su deber para consigo mismo entonces consiste en no negarla mediante actos en contra de la naturaleza o excesos (Cfr. Kant I., p.488, líneas 30-33 y p. 489, líneas 01-07). Insiste Kant en este punto en que: “La dignidad humana debería hacerse sensible al niño en sí mismo” (Ídem. p. 489, líneas 8-15) en el caso de la mentira por ejemplo, en el cual se pone el niño muy por debajo de la dignidad humana.

Por otra parte en cuanto a los deberes para con los demás, Kant señala que “El profundo respeto y la atención por los derechos de los hombres debe ser enseñada a los niños desde temprano” (Ídem. p. 489, líneas 16-20) y además de esto se debe procurar que ponga esto en práctica siendo por ejemplo generoso con los demás

Entonces vemos que en esta formación no existe un imponer la regla al niño sino un hacer descubrir al niño aquella dignidad intrínseca al ser humana que posee dentro de sí mediante los ejemplos principalmente y la inducción a obras buenas mediante la censura de las malas obras, no conceptualmente (i.e. diciéndoles que está muy mal algo que hicieron) sino mostrándonos del mismo modo que él se mostró con otra persona, para que viva en sí mismo lo que él le hizo padecer al otro (Cfr. Ídem. p. 489, líneas 31-37 y p. 490, líneas 01-07).

En este mismo sentido sostiene que el hombre no es por naturaleza bueno o malo, sino que “el hombre no es por naturaleza un ser moral, sino que sólo lo será cuando eleve su razón a los conceptos de deber [Pflicht] y ley [Gesetz]” (Ídem. p. 492, líneas 25-26). Y para llegar a esto no se debe sino partir de la ley que tiene el niño dentro de sí “*Zuerst muß man bei dem Kinde von dem Gesetze, das es in sich hat, anfangen*” (Ídem. p. 494, líneas 23-24). Esta ley que está en nosotros se llama conciencia [Gewissen] (Ídem. p. 495, línea 03). Es el desarrollo de esta habilidad especial del ser humano, y su triunfo sobre los vicios que también forman parte del ser humano, el fin de todo el proceso educativo.

Las consideraciones kantianas acerca de la formación del genio en la *KU*

En la “deducción de los juicios estéticos puros”, en la llamada doctrina del Genio de la *KU*, en ocasión de comentar el tipo de reglas que sujetan el arte del genio y el modo de obtener las mismas, se pregunta Kant en el párrafo 47 de la obra, por la naturaleza de la regla que el genio da al arte y cómo es que estas reglas pueden ser aprendidas por el Genio.

En este sentido se enfrenta al problema de que esta regla no puede sin más estar redactada ya que sino sería determinable mediante conceptos, y por tanto se pregunta:

“[...] ¿de qué especie es entonces esta regla? No puede servir, redactada en una fórmula, como precepto; pues entonces el juicio sobre lo bello sería determinable según conceptos, sino que la regla debe ser abstraída del hecho [...]”

Es decir que esta regla debe ser extraída de los ejemplos dados por un genio, y no pueden ser dichas proposicionalmente a los discípulos. La extracción a partir de los ejemplos proporcionados por las obras de arte bello a partir de la imitación y no de contrariarlos y sin embargo sirve como forma de probar su propio talento.

“[...] la regla debe ser abstraída del hecho, es decir, del productos, en que otros podrán probar su propio talento [...]”

Esto, dice el propio Kant, que es difícil de explicar. Cómo es que una regla puede no ser proposicionalmente redactable y además inducir a la creación de un arte no mecánico. La clave para entender esto está en que sólo es posible esta creación a partir de estas reglas por parte de quien posee similares disposiciones de ánimo.

“Las ideas del artista despiertan parecidas ideas en su pupilo, cuando la naturaleza ha proveído a éste con una proporción parecida de las fuerzas del ánimo [...]” (Kant I. 1992: A185 B183).

Se ve en este pasaje de Kant que no hay algo así como un aprendizaje directo de las reglas, sino un despertar de un talento natural que sólo se puede dar a partir de la conducción de quien posee las disposiciones en las proporciones adecuadas para que genere en sí mismo, el arte sujeto a las reglas abstraídas. Se muestra entonces que el genio pese a crear él mismo las reglas, sin embargo necesita de una guía para poder llegar a eso:

“[...] Los modelos de arte bello son, por eso, las únicas guías que pueden traerlo a la posteridad, lo cual no podría ocurrir a través de meras descripciones.” (Ídem.)

Existe sin embargo una necesidad de presentación del arte bajo un determinado aspecto bajo el que pueda ser presentado al público y que haga que estos puedan percibirlo adecuadamente.

“Si bien el arte mecánico y el arte bello, el primero como simple arte de la aplicación y del aprendizaje, el segundo como arte del genio, son muy uno del otro, no hay, sin embargo, arte bello en que algo mecánico y que pueda ser comprendido y seguido de acuerdo a reglas, por tanto algo *académico* [*schulgerechtes*], no constituya la condición esencial del arte. Pues allí algo tiene que ser pensado como fin, de otro modo no se puede adscribir a su producto ningún arte, sería mero producto del azar.” (Ídem. A 186 B 184)

La parte mecánica del arte bello es el reaseguro de que este se presente bajo formas aprehensibles para la facultad de juzgar por lo cual sólo le queda al genio el aportar el material y no la forma dada por la academia, porque la originalidad del genio no sería comprensible si fuera totalmente original y se presentara bajo una forma conocida de algún modo.

“Puesto que la originalidad del talento constituye una pieza esencial (aunque no la única) del carácter del genio, creen las cabezas frívolas no poder mostrar que son genios florecientes de mejor manera que declarándose libres de la académica sujeción a reglas [...] El genio no puede proporcionar más que rico *material* [*Stoff*] para productos del arte bello; la elaboración de ese y la *forma*, exigen un talento formado por la academia, para hacer de él un uso que pueda sostenerse frente a la facultad de juzgar.” (Ídem.)

Conclusiones

En ambos textos vemos como el ejercicio de la educación consiste en gran parte en el suscitar mediante ejemplos una cualidad que intrínsecamente posee el individuo (en el caso de la pedagogía la conciencia moral y en el de la *KU* la proporción adecuada de las facultades). Este suscitar se da en el modo de un acompañamiento del personaje a ser educado (un ser humano cualquiera en un caso y uno con el talento del genio en otro caso), es un acompañamiento que busca despertar cualidades naturales, pero sin imponerles una cantidad de máximas que deban ser enseñadas y aprendidas proposicionalmente sino que se trata de la proposición de una serie de ejercicios que el educando debe llevar a cabo para poder encontrar en sí mismo ese “talento

natural” que en el caso de la pedagogía se trata de la idea moral y en el caso del genio se trata de las ideas que sirven de fundamento al arte bello.

Por otra parte, en la misma necesidad de comunicación del arte bello hacia los otros, así como en la comunicación de la idea de libertad al ser humano mediante la educación, existe una necesidad de traducción de esta idea en un marco que no le es propio para poder ser pasible de ser comunicada; la cual sería en el caso del arte las reglas del arte mecánico y en el caso de la educación el disciplinamiento físico que se propone en la primera parte de la *Pedagogía*.

Considero que las anteriores analogías podrán echar luz no sólo sobre el vasto y problemático campo de la vinculación de los textos de la pedagogía con las obras publicadas, sino también a la vinculación particular del don natural del genio con el del ser humano en sí: la libertad.

Referencias bibliográficas

▪ **Kant, Immanuel.** *Pädagogik* (Edición electrónica de: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant>) [traducción propia].

____ (1992) *Crítica de la facultad de Juzgar*, Trad. Oyarzún, Pablo, Caracas: Monteavila editores.

▪ **Vandewalle Bernard** (2005) *Kant: educación y crítica*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

ENTRE SIGNOS Y MARCAS: TRASNFERENCIA DE DERECHOS Y ADMINISTRACIÓN POLÍTICA DE LA MENTIRA EN HOBBS

Martín Sebastián Fuentes

El Leviatán como fábula invertida

Nada más frágil que la palabra de un hombre. Tal pareciera ser, con todo derecho, uno de los principales axiomas hobbesianos. En definitiva, se trata de un principio que encuentra en exceso su propia corroboración en los periodos de sedición y de vacío político, siempre de la mano de la mentira y la manipulación rapaz. Con lo cual, la escritura del *Leviatán*, lejos de humanizar animales para que jueguen inocentemente a que poseen lenguaje, parte de hombres que por una realidad cruel, portan en sí mismos una faceta completamente animalizada desde la cual hablan. De ahí que discorra trágicamente, como filosofía política que es, en una dirección completamente opuesta a la de las fábulas. Aunque no sin otro objetivo que el de plantear el desgarramiento de la comunicación por lo que hay de animal en los seres humanos. ¿Qué sentido tendría entonces encomendar al lenguaje, como Hobbes efectivamente lo hace, la clausura de la guerra de todos contra todos y el fin de la violencia salvaje?

Carente de ingenuidades, el filósofo inglés es plenamente consciente de que si las palabras pueden operar una salida hacia la sociedad, ello se debe a algo más que a su funcionalidad como signos. Por eso es que insiste en su rol gnoseológico, faceta en la que funcionan como marcas que registran y detienen el flujo de imágenes para que, en pleno materialismo mecanicista, emerja la racionalidad. A partir de allí es que la formulación de principios abstractos o generales que rijan a una multiplicidad de particulares, genera las condiciones para la aparición de la política por adición de individuos. Lo cual es muy relevante, ya que permite clausurar la belicosidad salvaje al erigir un Estado-Leviatán desde el cual administrar estatalmente la fragilidad de la palabra con dos objetivos: sujetar los pactos entre privados a observancia y hacer del engaño una herramienta soberana de uso irrestricto para evitar así la ofensa de otros Estados y la disgregación social. De modo tal que podría hablarse en Hobbes de una administración política de la mentira a partir del papel gnoseológico del lenguaje.

Signos de una política ausente

Para Hobbes, en el principio no era la ciudad sino el caos. La guerra civil inglesa había reservado para sus ojos el cruento reverso de la ley como la excusa perfecta para revisar una vez más, contra toda la historia del pensamiento político de occidente, los motivos que agrupan a los hombres. Es así que este espectáculo brutal, desde la necesidad desesperante de su fin, abre para el filósofo el trasfondo originario y desgarrador que yace tras la fundación de toda bella y perfecta *polis*. No en otras condiciones es que el inglés se hace responsable de la incorporación de un capítulo típicamente moderno en su fábula invertida: el estado de naturaleza, vacío político de unos híbridos sin comunidad. Así, sobre la base de un absurdo aristotélico, el pensador de Malmesbury decreta el carácter accidental de la política al desgajarla de su pertenencia natural a lo humano.

De modo que, para Hobbes, no hay escenario primero que no sea el de la guerra entre individuos deseantes. Y es que no habiendo ley ni poder coercitivo oficial, la satisfacción del deseo y hasta de los apetitos más básicos y orgánicos se ofrece como el detonante perfecto del conflicto. De ahí que *“si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar”* (Thomas Hobbes, 1997: 223), devengan naturalmente enemigos hasta el punto de buscar la destrucción del otro.

Pero una vez ya desencadenada la lucha, existe en el *Leviatán* un factor fundamental que le asegura a esta cierta continuidad en el tiempo: la disponibilidad de medios para combatir y protegerse. En esta línea es que Hobbes argumenta que las cosas serían demasiado sencillas si los triunfos estuviesen reservados solo a los de mayor destreza física. El motivo de ello sería que *“aún el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros”* (Thomas Hobbes, 1997: 222); afirmación que parece comprender un reconocimiento cabal no solo de la mortalidad humana, sino también del hecho de que gracias a ella, de una manera u otra, todos podemos ser asesinados. Incluso hasta el más fuerte tiene que dormir en algún momento. Pero la vigilia en la que sus capacidades físicas lo defienden del resto por intimidación, tampoco es precisamente tranquilizadora. Y ello porque la naturaleza no destina a los hombres a tan trágica naturalidad bélica sin antes desprenderlos de su seno en un reparto equitativo de capacidades heterogéneas, entre las que las artes del engaño se ofrecen como una buena opción alternativa para aquellos que no son magnánimos en fuerza. Lo cual constata la aparición del *factum* natural de la mentira como una de las tantas rapacidades que, asegurando

cierto equilibrio de nocividad, extienden en el tiempo la continuidad de la lucha por seguir deseando.

Sin embargo, hasta la ferocidad orgánica del estado de naturaleza puede tener un final, encarnado para Hobbes en la transferencia de derechos como la vía mediante la cual inducir una clausura artificial de la belicosidad salvaje. Pero para ello, los individuos deben estar predispuestos a renunciar a su derecho ilimitado a todas las cosas, instancia necesaria para que los contendientes puedan devenir contractantes a través de *“una declaración o significación por algún signo o signos voluntarios y suficientes”* (Thomas Hobbes, 1997: 230). Lo cual implica que debe existir algún tipo de pronunciamiento explícito del tipo *“autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante”* (Thomas Hobbes, 1997: 267). Situación curiosa en la que se abre una vez más el abismo hobbesiano de la confianza, trayecto peligroso que mantiene siempre latente el riesgo de ser convertido en presa fácil. Y la razón de ello, como muy bien insinúa Hobbes en su analítica de las pasiones y voluntades, es que la trágica posibilidad del engaño persiste constantemente:

Estas formas de lenguaje [las que expresan voluntades y deseos], digo, son expresiones, o significaciones voluntarias de nuestras pasiones, pero no son signos ciertos, porque pueden ser usadas arbitrariamente, según que aquellos que las usan tengan o no dichas pasiones. (Thomas Hobbes, 1997: 167)

En cuanto anclaje biológico de la mentira pre-política, la turbiedad comunicacional de las pasiones que expresa este fragmento se instituye como el gran obstáculo en el tramo a la politización. Aunque no obstante, la salida del estado de naturaleza no es por esto bloqueada de modo absoluto, sino transmutada por Hobbes en una oportunidad más para reafirmar nuevamente el carácter accidental del pasaje a la sociedad; en vistas de que si la transferencia involucra enunciados tan frágiles, el itinerario hacia la sujeción jurídica no puede estar garantizado ni mucho menos ser necesario. De modo que, en este punto, el filósofo establece sin más una situación radicalmente irónica: conjuga coherentemente la instrumentalización dañina de la palabra con la transferencia de derechos en cuanto hecho comunicativo. Todo ello, en el carácter accidental de la política.

Pero la ecuación no es tan sencilla, ya que Hobbes le reserva al lenguaje en su conjunto, grandes y llamativos honores: ser el invento más noble sin el cual *“no habría existido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz”* (Thomas Hobbes, 1997:

139).¿Acaso se encuentra Hobbes fascinado por el hecho de la comunicación a pesar de la grave polución que la caracteriza? Ciertamente, no. Para el filósofo de Malmesbury, la importancia del lenguaje no radica tanto en los medios a través de los cuales una subjetivación política puede ser propuesta (a saber, las palabras como signos de expresión); sino más bien en el rol gnoseológico a partir del cual los nombres hacen posible para el pensamiento humano la racionalidad, el conocimiento y la construcción del Estado. Pero, ¿por qué motivos?

Marcas de lo político

En el *Leviatán*, la sensación representa para el conocimiento lo que el flujo salvaje del deseo significa para el orden social: su episodio primero. Siendo que en el mundo solo hay materia y movimiento, el pensamiento mismo no puede sino explicarse bajo los mismos términos. Es por esto que reclama para su origen aquello que proveen los sentidos, en la medida en que los sensibles (luz, color, sonido, olor, etcétera) no son sino flujos móviles desencadenados en nosotros por la presión de objetos externos. Así es que el materialismo mecanicista de Hobbes celebra el acto fundante del saber, sellando en una sola sentencia el derecho de la sensación a ser primera: *“el movimiento nada produce sino movimiento”* (Thomas Hobbes, 1997: 124). Pero retraído ya el objeto desencadenante, la imagen que fluctúa en nosotros atraviesa cierto debilitamiento progresivo, en lo que solo puede ser explicado como una disminución de la intensidad inicial o vivencial que originalmente se experimentó. De modo que, en un siguiente nivel del conocimiento, la imaginación hace su aparición como sensación debilitada, punto en el que el olvido arriesga el aun prematuro proceso.

Pero no obstante, el lenguaje existe para resguardarlo y darle continuidad. Y lo hace traduciendo el flujo de imágenes en secuencias de palabras como vía para evitar su desintegración, haciendo alarde de su funcionalidad como marcas o notas de rememoración (Thomas Hobbes, 1997: 141). De esta manera es que Hobbes, interpelando siempre al lenguaje como conjunto de nombres, emplaza todo un espacio operativo que se desarrolla en paralelo a su utilización comunicativa mediante signos y que hace a la condición de posibilidad de cadenas de razonamiento. E incluso a la emergencia misma de la razón, en virtud de una argumentación compacta pero concluyente que, nuevamente, le hace gran justicia a su materialismo.

Es así que Hobbes comienza por determinar que no hay universales fuera del lenguaje, ya que *“las cosas nombradas son todas ellas individuales y singulares”* (Thomas Hobbes, 1997: 141). Si bien esto ya había quedado establecido implícitamente al coronar a la sensación como inicio del proceso del conocimiento, su recuperación a esta altura del *Leviatán* tiene sentido en tanto que sienta las bases para la aparición de la razón. Y ello porque, gracias a las palabras, las singularidades no solo pueden ser registradas y memorizadas, sino también sometidas a procesos de subsunción y generalización que habilitan la formación de proposiciones y razonamientos. Todo ello, con miras a la obtención de principios abstractos o comunes a toda una serie de particularidades. Tal y como sucede con las propiedades del triángulo, que son factibles de ser planteadas en términos universales solo en vistas de que el lenguaje (al conservar lo singular registrándolo en el recuerdo) *“nos exime del cálculo mental del tiempo y lugar, nos ahorra todo esfuerzo de la mente posterior al primero, y hace que lo descubierto como verdad aquí y ahora sea cierto en todos los tiempos y lugares”* (Thomas Hobbes, 1997: 142). Con esto, el edificio del conocimiento científico queda completamente posibilitado a través de la consumada emergencia de la razón como cálculo, es decir, como adición de semejanzas por sustracción de diferencias (Thomas Hobbes, 1997: 148-149).

A los fines políticos del proyecto hobbesiano, esto no puede sino poseer una importancia crucial. Sobre todo porque, al abrir el espacio gnoseológico de la racionalidad, Hobbes deja a disposición de los hombres el reducto mediante el cual reunir el flujo beligerante de los individuos *“bajo la unidad de un mismo principio abstracto (llámense “leyes naturales”, “leyes civiles”, “pacto”, “Leviatán”, etc.)”* (Maximiliano Lagarrique, 2009: 32). Motivo por el que conviene considerar a la transferencia de derechos como la personificación política de la racionalidad que emerge gracias al lenguaje.

De modo tal que, como puede advertirse, el funcionamiento gnoseológico de los nombres hace a la posibilidad de la política. Pero el desamparo original de las palabras en el espectro de la comunicación continúa persistiendo. Y no solo como avatar peligroso en el camino a la politización, sino ya como agente de disociación social. Solo piénsese en lo siguiente: ¿qué sería exactamente lo que mantendría unida a una sociedad de mentirosos entre los que las palabras valen lo mismo que entre animales?

A este respecto es que la fragilidad irremediable de las palabras exige con urgencia ser objeto de decisión política. Por lo cual, el naciente poder estatal se erige, frente a los otrora enemigos, como un agente de coerción que sujeta a observancia los pactos entre privados bajo pena de castigo por incumplimiento. Algo que para un pueblo del siglo XVII como el

inglés, no puede ser sino necesario a la hora de hacer viables el comercio, la industria y el flujo navegante. Los hombres deben de poder pactar para sus negocios. Pero a condición de ser protegidos de amenazas externas, lo cual hace a la necesidad de encomendar al soberano todas las herramientas que sean necesarias para dicha sustentabilidad. Motivo por el que la orfandad de la palabra es ofrendada al titular del Estado bajo la forma política de un uso completamente irrestricto del engaño. Todo ello, como vía para salvaguardar el orden frente a los Estados extranjeros y en caso de sedición.

En estos términos es que es posible dilucidar la aplicación efectiva del principio de la Razón de Estado, directriz de gobierno amparada por el germen racional que le dio nacimiento: *“nada puede hacer el representante soberano a un súbdito, en ningún campo, que pueda adecuadamente llamarse injusticia o injuria, porque todo súbdito es autor de todo acto hecho por el soberano”*(Thomas Hobbes, 1997: 302)

.Tal y como puede apreciarse, solo en virtud de la adición racional de singularidades es que esta representatividad política es capaz de acoger la implementación estatal de rapacidades animales como el engaño; con lo cual queda cabalmente corroborado que a partir del rol gnoseológico del lenguaje y de los espacios que este abre para lo político, Hobbes lleva a cabo una administración política de la mentira con fines sociales.

Conclusiones: la repetición de lo salvaje

Si algo evidencia el tratamiento hobbesiano de la mentira, es la continuidad que su administración política establece entre las figuras del buen ciudadano y el Estado rapaz; espacio heterogéneo que solo puede ser recorrido sin interrupciones por la naturaleza híbrida de los seres humanos. Es así que, a partir de las funciones políticas que el lenguaje habilita para la razón, las virtudes ciudadanas de la paz y los avatares estatales de la guerra acaban por pertenecerse mutuamente.

De modo que, entre el *factum* natural de la mentira y el rol gnoseológico del lenguaje que lo administra políticamente, la sustentabilidad de los pactos entre privados se hace a lugar de la mano de un salvajismo estatizado. Situación que deja entrever al Estado-Leviatán como la repetición política de su otro salvaje.

Bibliografía:

Hobbes, T. (1997) *Leviatán*. Buenos Aires: FCE.

Lagarrique, M. (2009) *Límites de la biopolítica: del Leviatán al propietario salvaje*. Bahía Blanca: 17 Grises.

Poder, dinero y regimenes de Verdad⁽¹⁾

Alfredo García y Claudia Mora

... ésta fue la bienaventurada seguridad que encontré en todas las cosas: que estas prefieren bailar sobre los pies del azar.

(Friedrich Nietzsche – 1984)

...procedimientos [de control del discurso] que juegan un tanto a título de principios de clasificación, de ordenación, de distribución, como si se tratase en este caso de dominar otra dimensión: aquella del acontecimiento y del azar.

(Michel Foucault -1992)

1. Introducción

Fue quizá la necesidad de los hombres de controlar aquello imprevisible que acecha sus asuntos, o la de excluir un azar que Nietzsche encontraba como única seguridad, lo que llevó al pensamiento a descansar en un principio de razón suficiente, mientras el apremio de anticipar el futuro fue migrando desde los nigromantes a las interpretaciones de la Divina Providencia y de estas a los modelos deterministas, hasta recalar hoy en los pronósticos de la Bolsa.

La Modernidad soñó (y sigue soñando) con promesas de saberes totales, de pensamientos y modelos que “cierran”, poniendo ciencias y dispositivos de poder en el lugar del saber religioso. Las indeterminaciones fueron simplemente saberes aún vedados, pero que siempre están por llegar.

La episteme de la Modernidad, en sentido foucaultiano de configuración epocal de conocimientos ⁽²⁾ se diferenció así de un pasado dominado por verdades hieráticas.

(1) Los autores agradecen los comentarios del Lic Julián Fava (Filosofía UBA).

(2) Entendiéndose también como visión del mundo en cada época, como conjunto de normas y postulados que se imponen y que une las prácticas discursivas (Edgardo Castro 2011).

Sobre sus finales, a partir del siglo XIX, el azar retorna, no ya como elemento de imprevisibilidad sino como factor esencial, para adquirir la forma de mutaciones biológicas, catástrofes ultravioletas, entropías termodinámicas, crisis bancarias y complejidad social. “El profundo conflicto teológico que provocó Darwin –y que aún es perceptible- se debió al reemplazo de un creador inteligente por el ciego azar” dice Jacovkis y Perazzo (2012). Serán frecuentes términos como irreversibilidad, caos, riesgo, apuesta, dando paso a un nuevo quiebre de la episteme.

En lo que sigue intentaremos una aproximación genealógico- foucaultiana, en la cual, más que hacer una historia por filiación o buscar el origen de estos valores, trataremos de mostrar su lugar de emergencia y sus desplazamientos, como productos de la coyuntura histórica entre el inicio, el desarrollo y los finales de la Modernidad.

Como aproximación al poder utilizaremos la metáfora filosófico antropológica de Hegel del Amo y el Esclavo que interpretara Kojev. Así, “la Sociedad, por lo menos en su origen, no es humana sino a condición de implicar un elemento de Dominio y un elemento de Esclavitud. Existencias “autónomas” y existencias “dependientes” (Kojève, 1960).

Tres períodos entonces:

Una Modernidad temprana, donde los saberes estaban en manos de quienes trabajaban: agricultores, artesanos, médicos, alquimistas, mientras el poder se concentraba en reyes, nobles y clérigos, quienes vivían de las rentas sobre sus dominios y acumulaban oro como símbolo de su riqueza.

Un segundo período de impronta fabril, a cargo de un sujeto productor de conocimientos exhaustivos concentrados en el Amo industrial, que proletariza a los nuevos esclavos y donde ya no circulará oro sino el papel moneda.

Finalmente la Modernidad tardía, donde la incertidumbre se instala en el núcleo de los saberes, mientras el poder y los excedentes monetarios producidos por obreros y patrones industriales se concentran en los dominios del nuevo Amo financiero, dueño del saber más exclusivo, sofisticado y mejor pago: el saber “a que objeto” y “a que sujeto” se le otorgará crédito, en un régimen de verdad caracterizado por la especulación y la apuesta. El dinero adquiere su condición de puente entre el presente y el futuro, para validar los demás saberes y poderes, en su condición casi inmaterial de tarjeta plástica o transferencia electrónica.

2. Señores incultos y esclavos cultivados

Al inicio de la Modernidad los signos tenían el valor de lo significado y el significado último quedaba en manos de la Providencia.

Para Foucault

“el signo monetario no puede definir su valor de cambio sino a partir de una masa metálica (el oro) que, a su vez define su valor dentro del orden de las otras mercancías. [...]. Esta relación es la que ya había sido establecida por la Providencia cuando hundió en la tierra las minas de oro y de plata y las hizo crecer lentamente, como sobre la tierra se desarrollan las plantas y se multiplican los animales. Entre todas las cosas que el hombre puede necesitar o desear y las vetas centelleantes, ocultas, en las que crecen oscuramente los metales, hay una correspondencia absoluta” (Foucault, 1968).

La riqueza, presente en las cosas, tenía entonces una correspondencia con la moneda, esta a su vez, por semejanza, con el oro, el cual clausuraba el circuito porque existía en una cantidad fija definida por la Providencia. El comercio se sustentaba sobre verdades incontrastables.

Sobre este fondo epistémico regía un trasfondo de poder, encarnado en el Amo rentista, dueño de vidas y de haciendas mientras el metal dorado fluía hacia sus palacios a través de impuestos y arrendamiento. De los saberes de las cosas, este Amo encarnado en reyes, nobles y clérigos, no tenía mayores necesidades. Se ocupaba sólo de cosas importantes como las de conquistar territorios y dejar trabajando en ellos a quienes sabían hacerlo. El esclavo sabía “cómo” extraer riqueza de las cosas y sabía “qué” deseaba el Amo.

Será una etapa histórica con un final de hambrunas, pestes, reinos exhaustos por las guerras y sublevaciones populares que vinieron a cuestionar el orden de las cosas.

3. Conocimiento exhaustivo, sujeto constituyente y dinero impreso

En los inicios industriales Adam Smith identificará un saber llamado “división del trabajo” basado en un minucioso ordenamiento del proceso productivo. Se producirá una separación quirúrgica de saberes y de actividades que hasta entonces habían llevado a cabo los

artesanos, rompiendo con la idea de que el objeto debía conocerse como totalidad y siempre en referencia a la naturaleza o a la Providencia. Piezas, partes, desmembramientos, tanto del objeto como de los saberes, que serán luego reensamblados en la fábrica, bajo la mirada y dirección del Amo industrial. Máxima especialización y mínima intervención del nuevo esclavo obrero. El conocimiento sobre la totalidad del objeto, el “saber hacer”, el “know –how”, será patentado y guardado en las cajas fuertes del nuevo Amo.

Mientras los saberes se fragmentan y se estandarizan, la riqueza comienza a ser algo que lleva tiempo producir. Citando a David Ricardo, Foucault dirá que: “la cantidad de trabajo [...] es la fuente de todo valor”. Éste ya no puede ser definido, como en el período pre-industrial, a partir del sistema total de las equivalencias y de la capacidad que pueden tener las mercancías para representarse unas a otras” (Foucault, 1968). La riqueza no está ahora en los subsuelos de las minas de oro sino que se gesta, se multiplica y se distribuye gracias a los hombres. La teoría de las riquezas queda así indisolublemente ligada con la política.

Finalmente Marx pondrá en blanco sobre negro la conexión entre esta fuerza de trabajo que crea riqueza y el dinero:

“Si observamos el caso del capitalista, vemos que éste [...] cree encontrar la razón de su ganancia en la simple trapacería de comprar por debajo del valor y vender por encima de éste. De ahí que no caiga en la cuenta de que si existiera realmente una cosa tal como el valor del trabajo y él pagara efectivamente ese valor, no existiría ningún capital, su dinero no se transformaría en ganancia de capital” (Marx, 1997).

El nuevo Amo se apropia de los saberes que produce la sociedad y los constituye en estándares, normas y patrones, buscando normalizar a sus integrantes a través de dispositivos eficientes y confiables. Patrones de fábrica, de medidas, de consumo, de distribución y de conducta que conduzcan al nuevo esclavo y le den las adecuadas representaciones de las mercancías que debe producir y que va a “necesitar” consumir.

Rota la restricción de las piezas metálicas como circulante, pero guardando con estas cierta relación de subordinación, que se conocerá como sistema de “patrón oro”, el papel moneda fluirá con profusión, acompañando la diseminación creciente de objetos de consumo.

Los esclavos modernos, devenidos sujetos normalizados en sus modos de ser y de desear, intercambiarán su fuerza de trabajo por billetes de baja denominación y estos a su vez por mercancías que ya no pueden producir como objeto completo. La completud es ahora un saber del Amo industrial, que apela a la ciencia académica, al saber universitario, a la

ingeniería, a las estadísticas para producir bienes. Tendrá una potestad totalizante sobre los dispersos billetes que circulan por el mercado, para reunirlos cada fines de mes en su cuenta bancaria. El nuevo esclavo será anónimo administrador de su propio cuerpo, falso Amo de si mismo y pauperizado rentista de su propia fuerza de trabajo.

Con la nueva episteme moderna “el viejo Amo rentista declina y queda petrificado en su Dominio. No puede superarse, cambiar, progresar. Se lo puede matar: no se lo puede transformar, ni educar. Su Dominio es el valor supremo, que no puede superar” (Kojève, 1960).

Por su parte, el naciente Amo Industrial se adueña de una pragmática que funda la verdad en una realidad funcional (es verdad si funciona) y de consenso (es verdad si tiene mercado, si tiene votos, si forma parte de un canon científico). Será a esa verdad a la que le aporte su capital, principalmente en el sentido de “capita”, de cabeza, de conocimiento portador de un orden, que le señalará a la sociedad el “qué”, el “cuando” y el “como” las cosas deben producirse.

Un Amo que tampoco será totalmente amo si solo es reconocido por el esclavo y que buscará el reconocimiento de los otros Amos. “En tanto que no es aún efectivamente reconocido por otro, [...] debe hacerse reconocer, poseer en él mismo la certeza de ser reconocido por el otro. Debe pues provocar al otro, forzarlo a comprometerse en una lucha a muerte por puro prestigio” (Kojève, 1960).

El Amo industrial desafía a los otros Amos y su lucha se llamará “Progreso”, una contienda por los saberes, los poderes y el dinero que socavará cualquier apaciguamiento o equilibrio en el Dominio del Amo industria. Una lucha donde habrá que suprimir dialécticamente al otro, no matándolo, porque muerto no puede reconocer a nadie, sino sometiéndolo, dejándole la vida y la conciencia y destruyendo su autonomía. Nacerán así los grandes monopolios fabriles, extractivos, comerciales, de transporte, de comunicaciones. Las contradicciones y retrocesos que subyace a la noción de progreso irán creciendo en virulencia a lo largo de la Modernidad, sostenida con un Amo patrón en la fábrica, un patrón oro en las bóvedas y patrones científicos en las corrientes principales del pensamiento, en un sostenido intento de vencer el azar y una irrenunciable voluntad de saber.

4. La imprevisión del sujeto y un puente que se le tiende desde el futuro

Con la irrupción de lo contingente, lo incierto, lo que queda abierto a la especulación, los financistas tendrán su oportunidad histórica para dejar de ser vistos como los avaros shakesperianos de la literatura y mutar en activos participantes de la producción de mundo. Escrutarán el futuro, decidirán que idea podrá beneficiarse con su crédito y seleccionará aquellos discursos que vayan a ser acreditados.

Buscará los grados de veridicción de los proyectos que se les propone financiar, decidirá si el objeto a ser construido será o no merecedor de confianza y si los sujetos que los llevarán a cabo serán o no sujetos de crédito. Las “restricciones presupuestarias” tendrán ahora un poder de veto universal.

El régimen de verdad del financista no surgirá de vaticinios oraculares o interpretaciones bíblicas ni será deducible (aunque se apoye en datos ingenieriles, económicos y jurídicos) del desenvolvimiento de la Razón sino de la pura intuición, de decir si o no a una promesa cuyo grado de veridicción es, a priori, incontrastable. Será un pragmatismo donde el concepto de verdad es coincidente con el de la creencia, una intuición que se vuelca hacia la alternativa más viable, a la que se estime tendrá éxito y que al final del ciclo se repague. El objeto de conocimiento se sostendrá no ya sobre una voluntad de saber sino en una voluntad de creer. (Mora-García 2012).

Ni los saberes ni el dinero quedarán ya fuera de la contingencia de un futuro incierto, pero aún podrán postularse como verdaderos en la medida en que: a) funcionen y b) se vincule con lo que debe ser creído, c) se relacione con lo que tiene éxito, con lo que sale bien. Una pragmática que intenta quitarle al devenir su condición de precariedad ante el azar, sujetando objetos y sujetos a sus propios artículos de fe, ya que ni el objeto ni el sujeto están ahora dados, pues solo a posteriori dirán si fueron bien proyectados, si funcionaron, si el objetivo se cumplió y si el sujeto comprometido resultó ser solvente.

El financista maneja promesas, las que hace a sus depositantes y las que recibe de sus deudores, y tiene en el azar su condición de posibilidad y en la apuesta su praxis. Con este saber, el nuevo Amo tomará a su cargo los excedentes de dinero del sistema y con ellos privilegiará un mundo y desechará otros.

¿Quiénes serán los que reconozcan y constituyan al nuevo Amo?, ¿Quiénes serán sus nuevos esclavos? Por un lado y primeramente el viejo Amo industrial. Su concepto de fábrica, por ejemplo, objeto de orgullo y de luchas, pasará a ser, en el discurso financiero, una caja negra generadora de ganancias a descontar. Será más importante su flujo futuro de dinero que

la disposición de sujetos y objetos que la constituyen. Se aplaudirá todo proceso de apertura de mercados y re-localizaciones industriales, toda eliminación de barreras de protección nacional que vayan en pos de un mayor flujo de caja. Fabrica y Nación, dos pilares de la Modernidad, comenzarán a ser puestos en entre dicho por el nuevo Amo.

El otro esclavo será el antiguo proletario que ahora devendrá también endeudado, quien agregará al fetiche de la mercancía el fetiche del crédito, en cuanto potencia a ser gastada, en cuanto habilitador de sueños indefinidos pero posibles de concretar.

En un juego que por un lado acreditará deseos (de quienes deban endeudarse) y por otro resguardará postergaciones (de quienes decidan ahorrar), el financista retendrá en sus arcas oro y billetes sin otro fin, quizá, que el de rendir tributo a sus propios fetiches de otras épocas, mientras operará progresivamente con un simulacro del simulacro, pura virtualidad de asientos contables y órdenes escritas o telegráficas.

El Amo financista queda instalado en esta modernidad tardía bajo la figura nietzscheana de la sombra de Dios, en ese hueco dejado por la falta de una Razón suficiente que fuera rígido sustento de los Amos anteriores. Se establecerá allí, yendo y viniendo entre la secularización de lo que alguna vez fue del dominio de la religión, obligando a sus esclavos en la fe del crédito y por el otro a una sacralización de los rituales de la culpa, en un catecismo de mandamientos y prohibiciones que uniforme a sus deudores. Como religión secularizada padecerá las cíclicas crisis de fe en la moneda y en los bancos, crisis financieras, inflaciones, devaluaciones, remitiendo a aquella frase de Novalis que aseguraba que *“alli donde no había dioses, asechaban los fantasmas”*.

Con la profundidad de la mayor de las crisis económicas de la Modernidad, en 1929, algunos economistas, como J. M. Keynes, abogarán por la salida del patrón oro y el reemplazo de la teoría del equilibrio por otra que contemple “los puntos de vista cambiantes acerca del futuro, que son capaces de influir en la situación presente”. [...] afirmando la importancia del dinero como “eslabón entre el presente y el futuro” (Keynes 1974). Un vuelco del pensamiento dando cabida a la incertidumbre y la especulación hasta los extremos de la llamada *“economía-casino”*.

5. Final de época

Para Kojeve:

“el porvenir de la Historia pertenecían, no al Amo, que o bien muere o se mantiene indefinidamente en identidad consigo mismo, sino al Esclavo trabajador” En esa dialéctica cada Amo quedó fijado a su época y sucumbe con ella, mientras el Esclavo se transformaba a partir del conocimiento que adquiere al transformar el Mundo. Así *“su Conciencia, inicialmente dependiente y servil, encontrará la síntesis superadora, aquella en la cual el Esclavo experimente la angustia de la muerte y desde allí actúe como revolucionario y no como hábil reformista.”* (1960)

De la caída del Amo Financista se habla en cada crisis financiera y en particular se viene hablando desde la última y más importante, a partir del año 2007 en EEUU y luego en Europa. La revista inglesa especializada The Economist (2013) en un artículo reciente llamado *“La caída de los Dioses”* da cuenta de los reajustes del sector bancario, que estaría hoy sujeto a depuraciones, aumentos de control estatal, recambio gerencial y caída de sus ganancias, pero también a una mayor concentración de su poder de mercado. Quizá para el Amo de este siglo tenga más sentido la máxima de Nietzsche (2002) del Ocaso de los Ídolos que afirma que aquello que lo mata, lo termina haciendo más fuerte.

Por su lado, la angustia de la muerte, o al menos la angustia de lo incierto, su creciente “inseguridad”, que deberían permitirle al esclavo ganar su nuevo lugar en la Historia, parece anestesiada más que nunca por las promesas que le hace ese naturalizado puente hacia el futuro llamado dinero, que sigue conduciendo la potencia de su cuerpo y al cual acude como su mayor certeza.

Bibliografía:

- **Castro Edgardo** (2011) *Diccionario de Michel Foucault*.
- **Foucault Michel**(1968) *Las Palabras y las Cosas*, Siglo XXI Editores, S.A. de C.V. p. 170 y ss.
- _____ (1992) *El orden del discurso*, p. 13.
- **Jacovkis y Perazzo**(2012) *Azar, Ciencia y Sociedad*, Eudeba. Prólogo.
- **Keynes, John Mynard** (1974) *Teoría General de la Ocupación, el Interés y el Dinero*, FCE. P. 261.
- **Kojeve Alexandre** (1960) *La dialéctica del Amo y del Esclavo*, Buenos Aires.

- **Marx Karl**(1997) *El Capital*. Sección Sexta. El salario. Capítulo XVII: Transformación del Valor.
- **Mora Claudia y García Alfredo** (2012) *Dinero y Contingencia*. XVI Congreso Nacional de Filosofía. AFRA. <http://www.afra.org.ar/PONENCIAS%20ACEPTADAS.pdf>.
- **Nietzsche Friedrich** (1984) *Así habló Zaratustra*. TERCERA PARTE: Antes de la salida del sol.
 _____ (2002) *El Ocaso de los Ídolos*. Máximas y Dardos. Nº8.
- **Smith, Adam** (2001) *La Riqueza de las Naciones*. Libro primero Capítulo I De la división del trabajo.

Crítica a tesis Posmodernas sostenidas por Lyotard. Una defensa a la Modernidad

Carolina Inés García Curilaf

Resumen:

El siguiente trabajo pretende discutir y mostrar críticamente el debate contemporáneo acerca de las diferencias existentes entre el discurso ideológico de la modernidad y de la posmodernidad. El objetivo central será criticar las tesis de carácter posmoderno que defiende y sostiene Lyotard en su libro *La condición Posmoderna*. Para este cometido sintetizaré en la primera parte del trabajo las principales características de la posmodernidad en contraposición con las de la modernidad. La segunda parte del trabajo consta de la crítica que realizaré a Lyotard, por tanto, a la posmodernidad; mostrando las contradicciones, la postura conservadora y totalitaria que dicha posición conlleva. Por último a modo de conclusión realizaré un balance crítico mostrando los argumentos peligrosos que defiende la posmodernidad y que pretende perpetuar.

La Posmodernidad en contraposición con la Modernidad:

A continuación sintetizaré las principales tesis de carácter posmoderno que defiende y sostiene Lyotard en su libro *La condición posmoderna*.

Lyotard considera que la sociedad ha entrado en una edad distinta de la modernidad, la edad llamada posindustrial, también llamada posmodernidad. La posmodernidad designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han cambiado a las reglas de juego de la ciencia, la literatura y el arte a partir del XIX, que se caracteriza por la crisis de los relatos modernos. Las cuatro metanarrativas de la modernidad son:

- A) La metanarrativa de la emancipación progresiva de la humanidad por medio de la razón (idealismo alemán).
- B) La metanarrativa de la emancipación de la humanidad por medio del sujeto-trabajador (marxismo).

- C) La metanarrativa de la emancipación de la humanidad por medio del enriquecimiento y del progreso tecnológico y científico (capitalismo).
- D) La metanarrativa de la emancipación de la humanidad por medio de la conversión a la fe cristiana (cristianismo).

Estas cuatro metanarrativas de la modernidad quedan deslegitimadas en la posmodernidad, ya que se las considera fábulas especulativas. En lugar de ello, la posmodernidad se caracteriza por la pluralidad de juegos del lenguaje heterogéneos sin punto común, por ello existiría un meta-relato legitimador al que se apunte como meta común de todos los juegos del lenguaje.

El saber narrativo que caracterizaba a la modernidad se componía por un conjunto de enunciados denotativos (científicos), por un conjunto de enunciados prescriptivos, por un conjunto de enunciados valorativos, mezclándose en ellos las ideas de saber-hacer, saber-oír, saber-vivir como un todo. El saber en la modernidad es lo que permite a cada individuo emitir buenos enunciados denotativos, buenos enunciados prescriptivos y buenos enunciados valorativos. El saber es lo que constituye la cultura del pueblo, que se trasmite a través de los relatos. Todos los saberes se refieren y dan cuenta de un gran relato en el que la sociedad progresa como un todo hacia una meta común. El saber en la posmodernidad ya no busca la formación de personas, del espíritu, para producir la autonomía del sujeto, en definitiva para emancipar a la humanidad³, sino que el saber se produce para ser vendido y es consumido para ser valorado. La relación del saber se da entre productores y consumidores. Se produce la mercantilización del saber no orientada hacia una meta relato. El saber es visto como poder, caracterizado por la capacidad productora del estado nación, por lo que la diferencia entre países desarrollados y subdesarrollados no dejará de aumentar. El saber se transformo en la competencia mundial por el poder (dominar la información).

La mercantilización del saber destruye al estado nación moderna El estado moderno aparece en la posmodernidad como una figura opaca que estorba la comercialización del saber. El redespliegue económico ayudado por las mutaciones técnicas y tecnológicas, cambian la función del estado. Las decisiones no son tomadas por la clase política tradicional, sino por las corporaciones y jefes de empresa. El estado nación, los profesionales, las

³ Vease: Kant, I. "Filosofía de la Historia", Editorial Nova, Bs. As. , 1958. Donde incluye: ¿Qué es la Ilustración?; Idea de una Historia Universal desde el punto de vista Cosmopolita; Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor.

instituciones y las tradiciones históricas pierden su atractivo, produciéndose la disolución de los lazos sociales y el paso de la colectividad social al estado de masas compuestas por átomos individuales. Los juegos del lenguaje heterogéneos e incommunicables unos con otros son el mínimo de relación que se necesita para que haya sociedad, los lazos sociales se diluyen. La sociedad representada por el estado se volverá más y más caduca a medida que se vaya reforzando el principio inverso: la sociedad no existe y no progresa más si los mensajes que circulan son ricos en información y fáciles de decodificar. La informatización de la sociedad transforma el saber y sus efectos sobre los poderes públicos y sobre las instituciones civiles, se destruye la protección del sujeto a través de la narrativa reguladora, quedando el sujeto desamparado, a la buena del mercado (Lyotard, 2006).

En la posmodernidad, el saber ya no es narrativo, no hay vínculo entre saberes. La ciencia juega su propio juego del lenguaje, no puede legitimar a los otros juegos, se produce la deslegitimación de la metanarrativa moderna, porque ya no existe la unión entre los distintos juegos del lenguaje, sino que cada uno juega su propio juego, produciéndose el fenómeno de la fragmentación. En esta diseminación de juegos del lenguaje se disuelve el lazo social, por ejemplo, la comunidad científica, no puede comunicar nada al resto de las personas, porque ya no hay nada que compartan. Lo que queda es un número indeterminado de juegos del lenguaje que obedecen a reglas diferentes. Nadie puede hablar todos los lenguajes, carecen de metalenguaje universal, éste es remplazado por el de la pluralidad de sistemas formales y axiológicos, por lo que desaparece la comunidad.

La ecuación es riqueza, eficiencia y verdad. Deseo de enriquecerse más que de saber impone el principio de técnica de ganancia para el estado o la empresa, el único objetivo posible es el poder, se compran *savant*, técnicos y aparatos para incrementar el poder. El poder pasa ahora por la producción, la mercantilización, la accesibilidad, la operatividad de la información. La enseñanza superior se vuelve funcional al sistema, su objetivo es afrontar la competencia mundial para vender en el mercado mundial. Todas las disciplinas se orientan a tener una información telemática, proporcionando al sistema los jugadores capaces de asegurar convenientemente el papel que necesitan. En el contexto de deslegitimación las universidades y las instituciones de enseñanza superior son convocadas para que fueren sus competencias y no sus ideas. La trasmisión de saberes ya no está orientada a formar una elite capaz de guiar a la nación en su emancipación sino que proporciona al sistema los jugadores necesarios. En este nuevo contexto de mercantilización del saber se pregunta: ¿se puede vender? ¿Es eficaz?

El poder a través del saber legitima al sistema. El pequeño relato se mantiene en la posmodernidad, como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa, en la ciencia hay disensión ya que el consenso nunca es adquirido, las reglas se determinan localmente. La pragmática social no es simple es un monstruo formado por imbricaciones de redes de clases de enunciados heteromorfos y procede de reglas heterogéneas (Ídem. p. 43). Todo es heterogéneo en la posmodernidad, por eso el consenso se vuelve sospechoso.

Hasta aquí he sintetizado las tesis de Lyotard. A continuación realizaré una crítica a la posmodernidad y por tanto a las tesis posmodernas que sostiene Lyotard.

La posmodernidad y, por tanto, Lyotard van en contra de:

A) La humanidad como soberana de la historia, para la posmodernidad no hay humanidad, hay individuos lo más fragmentados posibles, por lo que no puede haber progreso, ya que para que lo haya se necesita al todo. La parte, o sea el individuo no puede producir solo el cambio, lo que puede hacer es aislarse si no esta de acuerdo con la sociedad propuesta pero esto supone conservar, o puede conservar. Por lo que la idea de progreso social como un todo hacia una meta la emancipación humana se diluye para el posmoderno, convirtiéndose en una ideología conservadora y determinista⁴.

B) La historia universal de la Humanidad: Para la Posmodernidad hay historias lo más desiguales posibles, porque no hay idea reguladora como en la modernidad, la humanidad no tiene nada en común , ningún fin al que aspirar, todo se presenta como fragmentado, individual, predominando la idea de la acumulación de dinero a través del poder que da el saber, por lo que en contra de Lyotard hay un meta relato que todo lo legitima “la acumulación de dinero” todo como él bien dice se orienta al dinero, a la mercancía, que provocan y acentúan las diferencias entre el sur y el norte y las diferencias de culturas entre los distintos países no encontrando nada común entre los sujetos, se acentúan las diferencias al máximo. Lyotard mismo legitima la diferencias de culturas y de países a favor de que los haya, si fuera moderno trataría de disminuirlas como no lo es las acentúa al máximo para legitimar su discurso y lo que es más grave para legitimar las diferencias y con ello la pobreza, el racismo, la guerra, la xenofobia, etc. Por lo que se presenta una contradicción ya que hay un discurso

⁴ Véase bibliografía.

legitimador Acumular dinero, poder, mercancías todo se orienta a eso. Por otro lado niega la historia, pero a su vez afirma el fin de la historia, por lo que su discurso es contradictorio⁵.

C) Del sujeto autónomo y racional moderno: que como tal poseía derechos, gozaba de la igualdad entre los otros, en tanto que humano portaba derechos humanos universales. En la posmodernidad hay individuos, lo más individuales posibles, por lo que no puede haber diálogo, ni comunicación entre ellos, ya que no se entienden, lo que es peor aun no hay tolerancia al otro, ni principio de igualdad. No hay nada en común, ni humanidad, ni comunidad, ni historia, en definitiva no hay nada en común que puedan compartir, se produce el fenómeno de la incomunicación, que lleva a la guerra, el racismo, la discriminación, la violencia etc. los peores males en los que puede caer el hombre, porque lo llevan a la muerte y a la autodestrucción⁶.

D) La humanidad liberada y por tanto emancipada: “incluso cuando cambien las reglas o hay innovaciones, incluso cuando haya disfunciones como las huelgas, la crisis el paro o las revoluciones políticas puedan hacer creer en una alternativa y levantar esperanza, no se trata más que de un reajustes internos y su resultado mejora el sistema” (Lyotard, 2006: 20). Lyotard se presenta como un conservador y defensor de la posmodernidad, al señalar que no hay más salida por lo que legitima el sistema político (status quo) escribiendo un meta teorema legitimador, defendiendo las diferencias socioeconómicas entre los diferentes países y la población en general. Por lo que entra en contradicción ya que por un lado señala que todo se destotaliza, pero por otro lado se presenta una totalidad la posmodernidad que todo lo reina, en un único discurso ideológico que pretende perpetuarse por siempre al consagrar el fin de la historia⁷.

“En la edad posindustrial y posmoderna, la ciencia conservará y sin duda reforzará más aun su importancia en la batería de la capacidad productivas de los estados nación. Esta situación es una de las razones que lleva a pensar que la separación con respecto a los países en vías de desarrollo no dejará de aumentar en el porvenir.” (Lyotard, 2006: 17). Como él mismo sostiene el no poder haber progreso de la humanidad y por tanto no poder emanciparse, Lyotard está totalmente de acuerdo con que las diferencias se acentúen entre los países, por lo que hay un centro y una periferia en contra de lo que los posmodernos

⁵ Ídem.

⁶ Ídem.

⁷ Ídem.

sostienen y la posibilidad de que la diferencia devenga en guerra y otros diversos males, cuyas males están de acuerdo los posmodernos⁸.

E) No a la idea de progreso humano universal. El progreso crea guerras y el totalitarismo. Critica a la modernidad considerando que los relatos modernos aportan una solución a la legitimidad de las nuevas autoridades “la burguesía”. Considera que los relatos modernos son destructores activos de los valores tradicionales del pueblo, se perciben de ahora en adelante como minorías o separatistas potenciales cuyo destino no puede ser más que oscurantista. Los relatos modernos no tienen vocación de emancipar a la humanidad, sino de realizar su autentico mundo espiritual, que es la potencia de conservación más profunda de sus fuerzas de tierra y sangre. Esta inserción del relato de la raza y del trabajo en el espíritu, para legitimar el saber y sus instituciones, es doblemente desgraciado, teóricamente inconsistente.” (Lyotard, 2006: 70-71). Critica a la modernidad señalando que lleva a la guerra y al racismo, al totalitarismo que son a lo mismo que nos lleva la posmodernidad que él defiende, por lo que su discurso es contradictorio.

Además la posmodernidad señala claramente la posibilidad del progreso, ya que se debe progresar en saber para obtener poder y competitividad en el mercado, por lo nuevamente se presenta una contradicción en su discurso legitimador⁹.

Conclusión:

El posmodernismo se presenta como un gran simulacro, la propuesta del nihilismo, lleva a la nada, pero lleva también a legitimar el sistema actual y por tanto no impone la nada, sino que impone como correcto este sistema y no otro. Se refugia en un relativismo mentiroso, que no es tal ya que considera que la verdadera forma de vida y única es la de la posmodernidad, no da alternativa por lo que no es relativista, sino que es conservador, determinista, no destotaliza sino que totaliza. El discurso posmoderno lleva a los peores males en que puede caer la humanidad: la guerra, la destrucción, la discriminación, el racismo, el totalitarismo, la violencia, la incomunicación entre pueblos y entre personas, aprueba y lo que

⁸ Véase bibliografía.

⁹ Ídem.

es peor defiende y acentúa y avala las diferencias socioeconómicas y con ello la pobreza en el mundo, el hambre, la miseria, la destrucción del planeta a favor de las necesidades del mercado y la producción, la xenofobia, el racismo, destruyendo con esto los derechos humanos universales, la humanidad queda desprotegida a manos del mercado, etc. Presentándose a su vez como un discurso universal que se extiende a lo largo del planeta, cuyo fin es perpetuarse por siempre. Por todo esto la posmodernidad debe rechazarse, si no se quiere caer en una nueva forma de totalitarismo.

Bibliografía:

- **Eagleton** (2004) *Las Ilusiones del Postmodernismo*, Buenos Aires: Paidós.
 - **Horkheimer, Max** (1973) *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires: Sur.
 - **Jameson**. *Ensayos sobre el Postmodernismo*. Leatres. Versión electrónica.
 - **Kant, I.** (1958) *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Editorial Nova. Donde incluye: *¿Qué es la Ilustración?; Idea de una Historia Universal desde el punto de vista Cosmopolita; Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor.*
- ____ (1996) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Barcelona: editorial Ariel.
- ____ (1946) *La Paz Perpetua*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- **Lyotard** (2006) *La Condición Posmoderna*, Buenos Aires: Cátedra.

El historicismo de Vico y Herder en el pensamiento de Juan Bautista

Alberdi

Leandro Perez García

Introducción: El movimiento romántico y las claves de la historia

Aunque si bien hay teóricos que se inclinan a ver en el romanticismo una constante histórica que se puede encontrar en distintas épocas, en este caso, hablamos de romanticismo restringiendo su significado al movimiento de ideas, sentimientos, creencias y productos culturales que se extendió aproximadamente desde 1800 a 1850 por diversos países europeos y americanos. En efecto, abarcó diversos ámbitos de la cultura y la política con importantes manifestaciones en el arte. Surge como respuesta a la Ilustración, movimiento que alcanzó su esplendor en el siglo XVIII, y que sus principales características (y de las que por oposición surgen también las características del movimiento que nos ocupa) son la instauración de la razón por sobre los demás aspectos del hombre, en tanto que gracias a ésta se puede comprender toda la realidad siguiendo el modelo de la ciencia físico-matemática; frente a esto el romanticismo ensalza la imaginación y las emociones. Dice Ferrater Mora:

“Característica del pensamiento romántico es el rechazo de la noción de medida y la acentuación de lo inconmensurable y a veces de lo infinito. Con ello se une la aspiración a la identificación de los contrarios y a la fusión de todos los aspectos de la realidad y de la cultura en un principio único (...) Lo mecánico es sustituido por lo orgánico, lo atomizado y parcial por lo estructural y total, el análisis por la síntesis, lo dinámico contra lo estático” (1958).

Así, para el romanticismo, la realidad es un producto del devenir histórico y que no puede ser captada totalmente por la razón, dando paso con ello al advenimiento del historicismo como teoría de la historia, esto es, como corriente filosófica que propone comprender y juzgar los hechos, pueblos y épocas de acuerdo con las condiciones históricas particulares.

A continuación expondremos *cuatro claves de la historia*¹ como forma de estructurar y analizar los antagonismos que se dan entre la concepción iluminista y la historicista:

a- **La verdad:** la pregunta por el *qué*: “¿Existe la verdad en la historia?”

La verdad es entendida como coherencia (plano lógico-sintáctico), consistencia (plano semántico u ontológico), como persuasión (pragmática) y, también, como testimonio: la *credibilidad*. Este último es el plano originariamente histórico en donde no se puede hablar de error (intelectual) sino propiamente de falsedad (moral) pudiendo solamente clasificar al testimonio dentro de los parámetros de probabilidad/credibilidad.

Según esto la ilustración entendería a la verdad como a-histórica, universalmente alcanzable por medio de la razón. En contraposición a esto, el historicismo sostiene que la verdad está sujeta al tiempo al que pertenece, es decir, es una verdad situada y condicionada por el acontecer histórico.

b- **El sujeto:** La pregunta por el *quién*: “¿Quiénes son sujetos de la historia?”

Dos dimensiones: individual y colectiva. A su vez a la pregunta del “¿Quién?” quedaría clasificada en el binomio acción/pasión.

En el caso de la historiografía liberal, siempre se ha puesto el acento en lo individual. En tanto que la corriente historicista pone énfasis en la dimensión colectiva, apareciendo con el romanticismo la historia de los pueblos.

c- **La libertad:** La pregunta por el *por qué*: “¿Por qué ocurrió esto en la historia?”

Esta pregunta se la entiende dentro del marco de libertad entendida en defecto, es decir, el azar y con ello, todo lo que acontece en la historia acontece por accidente, sin explicación; y, la libertad en exceso, esto es como necesidad: todo lo que acontece en la historia es según leyes y no puede no realizarse.

Así vemos que en el caso del historicismo se afirma la libertad en cuanto necesidad, es decir, existen que leyes históricas que se dan necesariamente. Opuesto a esto, el iluminismo, si bien no postula el azar, confía plenamente en que la libertad es totalmente alcanzable gracias a la sola ayuda de la razón.

¹ Clasificación usada como herramienta de comprensión en el curso de *Filosofía de la historia*, U.N.T., 2011, a cargo del profesor Ramón Eduardo Ruiz Pesce.

d-El tiempo: la pregunta por el *cuándo*: “¿Cuándo ocurrió esto en la historia?”

Esta es la clave de las claves. Encontramos dos concepciones contrapuestas: La concepción griega en donde el tiempo, entendido como cambio, era negativo, adscribiendo así mismo a la tesis del eterno retorno, del tiempo circular, en donde cada cosa necesariamente acontecerá.

En contraposición a esta última postura, el pueblo judío introduce la del tiempo positivo, es decir, Dios se hace tiempo, es el señor de la historia. En esta posición el tiempo es lineal y la historia es entendida como el dialogo entre la libertad infinita de Dios y la libertad finita de los pueblos.

En el caso del historicismo, se apela a una comprensión del tiempo circular o espiralada, pero no entendiéndola negativamente sino como una realidad configurada producto del devenir histórico. En cuanto al iluminismo, su tendencia a-histórica, universalista, y a su vez positiva, hace que la comprensión del tiempo sea de forma lineal apoyándose en la idea del progreso.

Los precursores del historicismo: Giambattista Vico y Johann Gottfried Herder

La doctrina de Vico puede ser entendida en oposición al cartesianismo y a la postura dominante de aquel entonces que hacía de la ciencia física el modo paradigmático del conocimiento. Es decir, su punto de partida es la verdad, que lejos de entenderla como *ideas claras y distintas*, entiende que todo saber es de hecho, es decir que solo podemos entender lo que nosotros mismos hemos creado: lo verdadero se mide en lo hecho, en lo *factum*. Así, la *Ciencia nueva* se alza desde la convertibilidad entre *verum* y *factum* con el fin de interpretar constructivamente la historia.

Isaiah Berlin reduce a siete tesis el pensamiento de Vico:

1. La naturaleza del hombre no es estática y ni siquiera contiene un imperturbable núcleo central o esencia que permanece idéntico a través del cambio, sino que los esfuerzos de los propios hombres para comprender y adaptar el entorno a sus necesidades transforman continuamente sus mundos y los transforman a ellos mismos.
2. Quienes hacen o crean algo pueden comprenderlo, mientras que los meros observadores no pueden. Puesto que los hombres hacen, en cierto sentido, su propia

historia, los hombres la comprenden, del mismo modo que no comprenden el mundo de la naturaleza externa, que, puesto que no fue hecho sino sólo observado e interpretado por ello, no les resulta inteligible como puede resultarles su propia experiencia y actividad. Sólo Dios, porque ha hecho la naturaleza puede comprenderla auténticamente. Aquí nuevamente volvemos sobre la reducción de la verdad a lo hecho (igualdad Verum/Factum) que posibilita que el hombre pueda entender y conocer la historia, que es su realidad. Las historias concretas pueden comprenderse gracias a la intervención de la Providencia que hace que participen las historias concretas con la Historia Ideal.

3. El conocimiento que los hombres tienen del mundo externo difiere de su conocimiento del mundo que han creado y que obedece a pautas que ellos mismos han impuesto a sus propias creaciones.
4. Que hay un modelo general que caracteriza a cualquier sociedad dada: un estilo común reflejado en el pensamiento, las artes, las instituciones sociales, el lenguaje, los modos de vida y el comportamiento de la sociedad en su conjunto. La verdadera comprensión de la historia humana no puede lograrse sin el reconocimiento de una sucesión de fases de la cultura de una sociedad o nación dadas. Esta sucesión es inteligible y no meramente causal ya que está dada por la actividad intencional de los hombres y tiene lugar en un orden que no es ni fortuito sino que fluye desde elementos y formas de vida explicables exclusivamente en términos de una actividad humana dirigida a propósitos. A esto se le suma que la noción de carácter individual de cada sociedad, cultura o época, está constituida por factores y elementos que puede tener en común con otros períodos y civilizaciones, pero que cada modelo particular es distinguible de todos los demás.
5. Las creaciones del hombre son formas naturales de autoexpresión, de comunicación con otros seres humanos y con Dios. Los mitos, las fábulas y los rituales son para Vico otras tantas maneras naturales de expresar una visión coherente del mundo. De donde se sigue que para comprender su historia es necesario comprender lo que los hombres experimentaron, lo cual sólo puede ser descubierto por quienes poseen la clave del significado de su lenguaje, artes, rituales, etc.; una clave que Vico intentó proporcionar con la *Ciencia nueva*.
6. Las obras de arte deben ser comprendidas, interpretadas y evaluadas, no en términos de principios eternos y modelos valederos para todos los hombres de cualquier lugar, sino a partir de un correcto entendimiento del propósito y, en consecuencia, del peculiar uso de los símbolos, especialmente del lenguaje, que corresponde

exclusivamente a su propio tiempo y lugar, a su propio estadio de desarrollo social; así se permite desenmarañar el misterio de las culturas distintas y marca el inicio de la historia cultural comparada.

7. Además de las de las categorías tradicionales del conocimiento, *a priori*/deductivo, *a posteriori*/empírico, suministradas por la percepción sensible, se ha de añadir ahora una nueva variedad, la de la imaginación reconstructiva. Este tipo de conocimiento se produce *penetrando en la vida espiritual* de otras culturas, dentro de una diversidad de actitudes y formas de vida que sólo la actividad de la fantasía –la imaginación, hace posible. La fantasía es para Vico una manera de concebir el proceso del cambio y desarrollo social en correlación con el cambio paralelo o desarrollo del simbolismo mediante el cual los hombres intentan expresarlo; así pues, las estructuras simbólicas son ellas mismas juez y parte esencial de la realidad que simbolizan, y se modifican con ella; es un tipo de deducción trascendental al que se llega no a una realidad inmutable sino a una cambiante, la historia del hombre, a través de sus formas de expresión.

En cuanto a Herder, fue uno de los principales referentes del movimiento romántico. Su concepción histórica se caracteriza por la afirmación del progreso gracias a la Providencia que guía este movimiento a través de distintas *edades históricas*, a lo que se le suma la exaltación de todas las individualidades nacionales como igualmente valederas a otras en contraposición al eurocentrismo y al iluminismo imperante.

También con Isaiah Berlin pasamos a la identificación de tres ideas fundamentales en el pensamiento herderiano:

1. Los hombres, si han de ejercer sus facultades plenamente, y transformarse en todo aquello que puedan ser, necesitan pertenecer a comunidades identificables como tales, cada una con su propio punto de vista, estilo, tradiciones, memoria histórica y lenguaje.
2. La actividad creativa del hombre debe entenderse como expresión personal de su visión de la vida. Esto no puede ser comprendida por un análisis racional sino por *empatía*, es decir, de las facultades propias de un artista dotado de intuición histórica e imaginación; esto permite la comprensión de la vida interior, la visión del mundo, las aspiraciones, los valores, las formas de vida de individuos, grupos o civilizaciones enteras.

3. Puesto que cada civilización tiene su forma de actuar, pensar, sentir y representar, crea sus propios ideales colectivos en virtud de los cuales es una civilización, sólo puede ser verdaderamente comprendida y juzgada en términos de su propia escala de valores, sus propias normas de pensamiento y acción, y no desde las de cualquier otra cultura.

En suma, estos dos autores nos han legado una serie de ideas que son de fundamental importancia en la historia de la cultura y que han tenido su posterior desenvolvimiento.

Las influencias de la generación del 37

A principios de la década de 1830 en Argentina se da el advenimiento de las ideas románticas traídas principalmente por Echeverría luego de su viaje a Europa. Sería justamente este hombre quien inspiraría la denominada “generación del 37” que se reunían (con la excepción de Sarmiento) en el Salón literario de Marcos Sastre con la intención de pensar la realidad argentina; éste es el primer movimiento intelectual que encara la tarea previamente dicha a fin de construir y plasmar un proyecto político que conduzca al país en vías del progreso económico y político.

En lo que respecta a la historia de las ideas, sabemos que en nuestro país se encontraban, desde finales del siglo XVIII, en boga las ideas ilustradas, que luego serían parte del proyecto educativo de Rivadavia, en el cuál se formarían los integrantes del movimiento que nos ocupa. Según esto notamos que, si bien con la llegada de Echeverría las ideas románticas toman un marcado protagonismo en la primera etapa de formación de esta generación, las ideas ilustradas nunca dejaron de estar presentes a lo que se le suma el hecho de que “se trata entonces de un grupo que dialoga principalmente con la tradición intelectual y literaria francesa” (Terán Oscar, 2008) dando cuenta de que el movimiento en realidad era de neto cuño ecléctico, sobretodo teniendo en cuenta la influencia de Víctor Cousin o la ambivalencia marcada por Echeverría en la conocida frase de que “hay que tener un ojo en Europa y otro en América”.

La evolución del pensamiento de Juan Bautista Alberdi

Es bajo este contexto histórico-intelectual que se encuentra Juan Bautista Alberdi, es decir, su proyecto político oscila entre los polos del romanticismo y el iluminismo, pero siempre con el objetivo de la constitución de un pensamiento nacional que oriente el curso del país. Es el comienzo de esta labor lo que lo llevaría de primer momento a apoyar el gobierno de Rosas, en tono claramente romántico, dado que el caudillo era quien representaba al pueblo y el que llevaría a la Argentina a ser una nación moderna. Es decir, Alberdi buscaba una filosofía nacional en la tradición y dentro de las fronteras del país (influencia romántica) evidenciando su confianza en que la sociedad argentina albergaba, a pesar de su carencia de educación, la potencialidad para llegar a ser portadora y desplegar los bienes y valores de la civilización (influencia ilustrada), si tiene la guía correcta. Es justamente en esta etapa en donde encontramos de forma más clara la influencia de Vico y Herder. En efecto, piensa el país con una perspectiva historicista al buscar las formas de progreso dentro de un pensamiento propiamente nacional, en donde no se trataba de progresar siguiendo modelos foráneos sino de encontrar una voz propia, esto es, el desarrollo del pueblo en su propia singularidad. Con respecto a esto, dice Alberdi en su discurso inaugural del *Salón Literario*: "Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo. Cada pueblo, pues, tiene y debe tener su civilización propia que ha de tomar de la combinación de la ley universal del desenvolvimiento humano, con sus condiciones individuales de tiempo y espacio" o en su texto más romántico, *Fragmento preliminar del estudio del derecho*: "Una nueva era se abre para los pueblos de Sudamérica, cuyo carácter es: abdicación de lo exótico por lo nacional, del plagio por la espontaneidad, de lo extemporáneo por lo oportuno, del entusiasmo por la reflexión, de la minoría por la mayoría popular".

A pesar de estas afirmaciones, luego de su ruptura con Rosas y el exilio a Montevideo, su concepción se volcará hacia un perfil más bien ilustrado en donde aboga ahora por la *teoría del transplante inmigratorio* a fin de fomentar las costumbres y los modos de vida europeos que lograrían "plantar en América la libertad inglesa, la cultura francesa"; cabe resaltar, siguiendo a Oscar Terán, el sesgo antiintelectualista de Alberdi: "Las costumbres no se modifican a través de la instrucción letrada formal sino a partir de otros hábitos realmente existentes, según la lógica de lo que se llama la educación por las cosas" (2008). Todo esto con el fin de instituir en el país una nueva ética a partir de la cual se configuren los sujetos para adecuarlos al canon liberal y llevarlos en vías de la civilización y el progreso.

Referencias bibliográficas

- **Ferrater Mora, José** (1958) *Diccionario de Filosofía*, Argentina: Ed. Sudamericana. Cuarta edición.
- **Terán, Oscar** (2008) *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

La crítica deísta de John Toland al dogma de la inmortalidad del alma

Patricio González Sidders

Introducción

La figura de John Toland está unida indisolublemente con la corriente deísta en Inglaterra. A grandes rasgos podemos decir que el deísmo tiene dos caras. Una positiva, que consiste en la postulación de una religión natural, accesible universalmente por medio de la razón, y una negativa, ligada a la crítica de las religiones históricas y, principalmente, de la corrupción del “cristianismo primitivo” por parte de la casta sacerdotal. A diferencia de otros deístas, como Matthew Tindal o Herbert de Cherbury, Toland parece dejar de lado el aspecto “constructivo” para dedicarse de lleno a la crítica del cristianismo tradicional. Esta apreciación era compartida por sus contemporáneos: en 1708 Jonathan Swift lo llama “el gran oráculo de los anti-cristianos” (Swift 1774 [1708]:239).

En este trabajo intentaremos sostener la caracterización de Toland no sólo como un crítico de ciertos agregados espurios a una supuesta religión “pura y primitiva” corrompida por los sacerdotes, sino que intentaré demostrar, contra interpretaciones como la de Reventlow (1985:294-307), que su objetivo, aunque encubierto, es el de criticar las doctrinas centrales del cristianismo. El caso que utilizaremos como caso para demostrar esto es el de la doctrina de la inmortalidad del alma. La hipótesis central de esta contribución es que Toland consideraba que el dogma de la inmortalidad del alma quedaba fuera del cristianismo racional, pero que se cuidó de exponerlo en sus libros de manera directa.

I

Christianity not mysterious (Toland 1997 [1696]) es considerado por muchos interpretes e historiadores del pensamiento como el libro que da inicio a la disputa deísta en Inglaterra. Luego de su aparición se publica una gran cantidad de respuestas, provenientes en su mayoría

del clero ortodoxo anglicano, a las que Toland responde en tres ocasiones¹. En 1697 el parlamento irlandés da la orden de quemar el libro; intentos del mismo tipo no pudieron prosperar en Inglaterra.

En esta sección intentaré hacer un breve análisis acerca de la relación entre razón y revelación dentro de ese texto, lo que nos permitirá comprender la peculiar concepción de fe que sostenía Toland y que, en el transcurso del siglo XVIII, será compartida por muchos pensadores de corte deísta.

En la sección titulada “State of the question” Toland expone claramente su objetivo:

“Consideramos que la razón es el único fundamento de toda certeza, y que nada revelado [...] está libre de sus disquisiciones, más que los fenómenos ordinarios de la naturaleza. Asimismo, sostenemos [...] que *nada hay en el Evangelio que sea contrario a la razón, o que esté por encima de ella, y que ninguna doctrina cristiana puede ser llamada propiamente un misterio*” (Toland 1997 [1696]:17)

Dos son los puntos a rescatar de este pasaje para nuestro objetivo. En primer lugar, Toland propone una aplicación irrestricta de la razón a la revelación divina. La certeza es una consecuencia de la aplicación de la razón y, por lo tanto, no puede haberla fuera de ella. En segundo lugar, podemos ver que esta aplicación de la razón no se da solamente en relación con el aspecto externo de la revelación sino que el mismo contenido de la biblia coincide con la razón y es captable por medio de ella sin ningún obstáculo. En este sentido, Toland elimina el *above reason* lockeano, para quedarse en el ámbito inmanente de la razón discursiva. Estos dos puntos que acabo de exponer muy brevemente serán los temas sobre los que se desarrollará el resto del texto: la naturaleza de la certeza y, por lo tanto, de la razón y, luego, la crítica a la noción de misterio a partir de la aplicación de la razón a la revelación.

Ahora bien ¿qué se entiende por razón en este caso? La concepción de razón de Toland es idéntica a la que Locke propone en el *Essay*:

“[la razón es] la facultad que descubre la certeza de cualquier cosa dudosa u oscura comparándola con algo conocido de manera evidente” (Toland 1997 [1696]:23).

¹ *A defence of Mr. Toland in a Letter to Himself* (1697), *An apology for Mr. Toland* (1702), *Vindicius Liborius* (1702). Estos textos están incluidos en la versión de *Christianity not mysterious* citada anteriormente.

Los materiales de la razón son las ideas, definidas como “el objeto inmediato de la mente cuando esta piensa”. Las ideas recibidas pasivamente son la materia del razonamiento, sin embargo la razón no forma ideas, sino que solamente opera con ellas: las compara, las compone en ideas complejas, las separa, etc. Así, el conocimiento consiste en “la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas en un grado menor o mayor, sin importar en qué consiste ese acuerdo o desacuerdo” (Toland 1997 [1696]:23).

Dado que esa percepción puede ser mediata o inmediata, hay dos tipos de conocimiento. En primer lugar se encuentra la intuición que es una captación inmediata de la relación de acuerdo o desacuerdo entre dos ideas sin necesidad de utilizar otra idea. Ahora bien, a pesar de poseer el mayor grado de evidencia, este conocimiento no es racional, ya que no hay necesidad de discurso o prueba. En segundo lugar, si la relación entre dos o más ideas se percibe por medio de una o más ideas intermediarias, entonces tenemos lo que propiamente se llama una prueba o demostración². Este último es el conocimiento propio de la razón que logra captar el acuerdo o desacuerdo entre dos ideas aparentemente no relacionadas a través de otra idea que sirve como mediadora. Para Toland, de esta consideración de la razón se desprende, en primer lugar, que no podemos razonar acerca de algo de lo cual no tenemos idea alguna y que, cuando no tenemos ideas que conecten, no podemos llegar a la certeza y sólo podemos tener un conocimiento probable.

Luego de definir qué es la razón, Toland presenta una distinción que será central para el desarrollo del argumento contra los misterios, aquella entre medios de información y fundamento de la persuasión. El medio de información es la manera en la que algo entra simplemente en nuestro conocimiento, sin obligarnos a asentir a ello, es decir, es el modo en que llegamos a conocer una cierta proposición, independientemente de si asentimos a ella o la negamos. Hay dos clases de medios, la experiencia (que puede ser interna o externa³) y la autoridad que o bien puede ser humana, el testimonio, o divina, que es la revelación. El fundamento de la persuasión es la regla por la cual se juzga acerca de la verdad de cualquier proposición y que, a su vez, convence a la mente de manera irresistible, es decir, es el motivo por el cual asentimos a una proposición. En contraposición a la división que hace en relación

² El razonamiento no excluye la intuición: el nexo entre las ideas que deben ser conectadas y la idea intermediaria que las conecta debe ser intuitivo. Si no fuera así, no habría posibilidad de conectar ninguna idea con otra.

³ Por experiencia interna como medio de información Toland entiende la reflexión sobre nuestras propias operaciones mentales, reflexión que nos otorga, por ejemplo, la idea de la necesaria unión entre el pensamiento y la existencia del pensante, esto es, el cogito y la idea de nuestras diversas facultades (la razón, la sensación, etc.).

con los medios de información, Toland sólo muestra una regla por la cual dirigimos nuestro asentimiento: la evidencia. Esto no implica que no haya otras, porque ese asentimiento puede estar fundado en la mera imaginación o en otros factores, pero la evidencia es la única “regla infalible” de un correcto asentimiento. La evidencia consiste en:

“la conformidad exacta de nuestras ideas o pensamientos con sus objetos o las cosas sobre las cuales pensamos” (Toland 1997 [1696]:28).

Esta conformidad se explica por medio del carácter intrínsecamente representativo de las ideas: la idea es una representación de otra cosa (un objeto físico u otra idea). Ahora bien, si la idea representa a su objeto tal como este es en la realidad, entonces podemos decir que es evidente, en tanto la evidencia es una propiedad de las ideas. Las ideas de nuestras operaciones mentales (y de la existencia de nuestra propia mente) son el patrón de evidencia al cual deben ajustarse todas las otras. En relación a la aplicación de este patrón Toland toma una postura claramente cartesiana, ya que, en asuntos teóricos debe ser aplicado irrestrictamente, esto es, es necesario suspender el juicio cuando una proposición no puede llegar a la evidencia que poseen las ideas de nuestras operaciones mentales. La suspensión del juicio en relación con las proposiciones inciertas siempre está disponible para el sujeto, esto es, siempre es libre de no dar su asentimiento. De este modo, el sujeto mismo es el culpable del error en todo caso, ya que siempre podría haber evitado asentir a él. Por el contrario, lo evidente no puede ponerse en duda y, por lo tanto, conduce necesariamente el asentimiento.

Como dije hace un momento, para Toland la revelación divina sólo es un medio de información, esto es, nos da a conocer un cierto número de proposiciones, pero no nos constriñe a que las aceptemos. En otras palabras, la autoridad divina no es un fundamento de la persuasión:

“El fundamento de mi persuasión no es la mera autoridad de aquel que habla, sino la clara concepción que formo de lo que él dice”(Toland 1997 [1696]:39).

En el contexto cartesiano de los pasajes que estamos considerando podemos ver que al decir “clara concepción”, Toland se refiere a una idea evidente. Como vimos antes, esto implica que, o bien tenemos una intuición inmediata de la relación entre las ideas que componen la proposición⁴(por ejemplo, el triángulo tiene tres lados, un caso de juicio

⁴ En este esquema del conocimiento la intuición inmediata sería siempre un caso límite, en tanto las ideas captadas de este modo son necesariamente evidentes. Esto es, la intuición es infalible porque precisa siempre de ideas evidentes; si éstas no fueran tales, entonces necesitaríamos una idea intermedia que conecte esas dos, lo que la convertiría en una demostración.

analítico), o bien captamos el acuerdo o desacuerdo entre dos ideas evidentes a través de una idea intermediaria, también evidente (como en el caso de una demostración geométrica). Esto implica que el contenido de lo revelado debe ser evaluado por la razón y, para ser verdadero debe ajustarse a la regla de la evidencia antes expuesta. Pero para ajustarse a esta regla, lo revelado debe ser inteligible, esto es, no debe ser “contrario a la razón”. Las proposiciones que expresan una contradicción no pueden ser creídas, ya que, según Toland, no otorgan ninguna idea que pueda servir de material para una demostración. El punto es que nadie puede dar su asentimiento a algo que no comprende; se puede simular esa creencia externamente por “miedo, superstición, indiferencia o interés”, pero nunca se estará verdaderamente convencido de ello.

A partir de esto último se desarrolla el segundo de los objetivos que antes expuse: la crítica a la noción de misterio dentro de la religión cristiana. Para Toland, y la mayoría de los deístas posteriores, la religión, si se considera que debe tener un efecto sobre la vida humana, debe ser fácilmente comprendida por todos. El cristianismo está pensado para los hombres y, por esto, debe dirigirse a su razón para lograr un asentimiento completo a sus doctrinas, que redundará en un cambio de sus costumbres, esto es, en la práctica de una nueva moral. Aquí subyace un supuesto acerca de la teoría de la creencia compartido por el deísmo, que será puesto en duda por Hume algunos años después: la razón tiene el poder de modificar directamente las creencias y sustituir aquellas no racionales (supersticiones, prejuicios, ilusiones, etc.) por creencias que se ajusten a un patrón de evidencia racional; a su vez esta modificación voluntaria de las creencias trae aparejada una modificación inmediata de la conducta del sujeto.

Teniendo en cuenta lo anterior se desprende fácilmente la crítica a los misterios. Ya vimos que las proposiciones contradictorias no pueden ser creídas, ya que, al no despertar ninguna idea, sería equivalente a creer en nada. Pero además de las proposiciones contrarias a la razón, hay (como sostiene Locke) proposiciones que están por encima de la razón (above reason): en el esquema lockeano, éstas deben ser creídas a pesar de que el sujeto no pueda evaluar racionalmente la evidencia que hay a favor o en contra de ellas. Contra esta posición Toland responde que, si están por encima de la razón, entonces no pueden ser comprendidas y, por lo tanto, no podemos asentir a ellas. Asimismo, no tendría sentido que Dios obligue a los hombres a creer en alguna de estas doctrinas ininteligibles, ya que, como vimos antes, no

tendrían ningún efecto sobre la conducta humana, lo que contradice el objetivo de reforma moral del cristianismo.

Ahora bien ¿cómo ingresan los misterios en la religión cristiana? La respuesta a esta pregunta se enmarca dentro del anti-clericalismo de Toland: los sacerdotes son los culpables de la introducción doctrinas incomprensibles. Esta introducción tiene como único fin la perpetuación de la casta sacerdotal como un intermediario necesario para que los fieles puedan saber (aunque no siempre completamente) qué es lo que deben creer y hacer. La narración histórica que hace Toland en este libro acerca de la corrupción del cristianismo primitivo es muy rica para entrar en detalles en esta ocasión. Lo que debemos tener en cuenta para nuestro objetivo es que la revelación fue corrompida y en ella se introdujeron doctrinas ininteligibles, misterios que sólo sirven para beneficiar política y económicamente a los sacerdotes. Así, a pesar de no decirlo expresamente, se torna necesaria una purificación de aquello recibido como revelación, con el fin de remover todas las doctrinas irracionales y misteriosas; purificación que daría como resultado un conjunto de doctrinas evidentes, compartidas por todos los cristianos. A pesar de que en *Christianity not mysterious* se puede hallar un criterio relativamente claro para determinar qué doctrinas deben ser aceptadas y cuáles pueden ser desechadas como incomprensibles, Toland prefiere no decir cuáles son esos “artículos fundamentales” que deben ser creídos para ser un cristiano (al modo en que lo había hecho Locke en *The Reasonableness of Christianity*). Considero que este silencio es significativo, ya que ciertos dogmas, como el de la inmortalidad del alma, difícilmente pasan el examen de la razón que Toland propone para todas las doctrinas de la religión.

En lo que resta del trabajo profundizaremos sobre este tema, con el fin de determinar si el patrón de evidencia que se exige a todas las doctrinas acaso no deja afuera sólo a los misterios, sino a otras doctrinas de carácter sobrenatural centrales para el cristianismo.

II

En 1704, ocho años después de la publicación de *Christianity not mysterious*, Toland publica un libro titulado *Letters to Serena* (Toland 1704), que incluye un conjunto de cinco cartas, tres de las cuales están dirigidas a Serena, sobrenombre con el cual se refiere a la reina Sofia Carlota de Prusia. La segunda de estas cartas, llamada “The History of the Soul's Immortality among the Heathens” se propone responder a siguiente pregunta: ¿cómo

arribaron los paganos a la doctrina de la inmortalidad del alma sin tener acceso a la revelación divina? La respuesta a esta pregunta toma la forma, podríamos decir, de una historia conceptual:

“quizás suene extraño escucharme hablar acerca de la inmortalidad del alma como de una opinión que, como otras en filosofía, tuvo un comienzo en un cierto momento, o un autor que fue su inventor y que fue favorecida o rechazada por las personas de acuerdo a su persuasión, interés e inclinación” (Toland 1704:21)

Toland no va a considerar la doctrina de la inmortalidad del alma como una revelación divina, sino como una doctrina más, sostenido por algunos y rechazado por otros. Considerándolo de este modo, se puede analizar su génesis, determinando dónde, cuándo y cómo surgió. Al inicio del texto se deja claro que no se va a tratar de la doctrina cristiana de la inmortalidad recibida a través de la revelación divina ya que “el cristianismo aporta la mejor y más clara demostración para ello” ¿cuál es esta demostración? No lo sabemos; Toland nunca da una prueba acerca de la inmortalidad del alma ni intenta hacerlo. Considero que este vacío es significativo y no es un mero olvido por parte del irlandés; más adelante volveremos sobre esto.

Esta historia comienza con Anaxágoras y Ferécides, quienes fueron, para Toland, los primeros que introdujeron en su filosofía a la mente como un principio ordenador distinto de la materia. La postulación de una mente “separada de la materia” implica que puede subsistir sin necesidad de estar unida a ella. A pesar de no proponer la existencia de un alma individual (y su inmortalidad) Toland ve que en estos autores se encuentra el germen de esa doctrina, que se desarrollará posteriormente.

Pero ¿de dónde extrajeron esta doctrina Anaxágoras y Ferécides? En la carta aparecen tres influencias posibles, una persa (a través de los sacerdotes magos), una india (a través de los Brahmanes) y otra egipcia. Luego de una larga argumentación que consiste en un encadenamiento de citas de diversos historiadores antiguos (Heródoto, Plinio, Diodoro, Sículo) Toland concluye que tanto los indios como los persas obtuvieron todo su saber respecto de esa doctrina de los egipcios. La inmortalidad del alma, entonces, proviene de Egipto y, según Toland, es una consecuencia de sus ritos y prácticas fúnebres. Dentro de la carta se relatan las descripciones de diversos autores antiguos acerca de estos ritos, *lo que debemos rescatar* de esto es que esta doctrina nace de un error o una ilusión ocasionada por estos ritos en la parte más ignorante del pueblo egipcio. Estos solían embalsamar a sus muertos y depositarlos en cavernas subterráneas, en las que se mantenían intactos por muchos años. Esta conservación

casi perfecta de los cuerpos llevaba a la ilusión de que, una vez enterrados, seguían teniendo una vida similar a la que habían abandonado hace poco, sólo que esta vez bajo tierra⁵.

Según Toland, entonces, los egipcios no tenían una noción del alma como un entidad distinta del cuerpo, sino que sólo postulaban una vida después de la muerte. Esta doctrina se expande rápidamente ya que, por un lado, otorga una gran satisfacción a aquel que la cree, al pensar que la muerte no es el fin de la vida y, a su vez, resultaba ventajosa políticamente, ya que los hombres acataban las leyes por miedo al castigo o la esperanza de una recompensa en la otra vida. Pero la expansión de esta doctrina no se dio junto a las prácticas fúnebres que le dieron lugar: esto hizo que se modificara en un aspecto, a saber, la vida después de la muerte no corresponde al hombre completo, sino sólo a su alma. Es en este punto donde los filósofos griegos, como Pitágoras, Platón y muchos otros, la retoman y la incluyen en sus sistemas.

Luego de narrar esta historia, Toland considera que, en esencia, esta doctrina es idéntica a la que sostienen los cristianos, pero los paganos “no la fundaron sobre sus verdaderas razones”. De acuerdo a la tonalidad del texto, uno esperaría que esas razones verdaderas sean expuestas en los que sigue, pero el caso no es este: Toland pasa revista de las diversas maneras en que los filósofos intentaron probar la “existencia distinta y eterna del alma humana”, sin tener éxito. Tanto paganos como cristianos, antiguos como modernos⁶ fracasaron en sus intentos de probar racionalmente esta doctrina. El final del párrafo 16 dice:

“Sea cuál sea el modo en que el hombre por sí mismo se equivoque, es imposible que Dios mienta; y lo que ha revelado, aunque no podamos comprenderlo completamente, debe ser, sin embargo, verdadero y absolutamente cierto” (Toland 1704:66)

Este pasaje es central para nuestro objetivo, ya que hay una clara contradicción con lo que sostuvo seis años antes en *Christianity not mysterious*. Como vimos antes, el contenido de la revelación debe ser evidente, sin importar quién es el que me lo revela. En el pasaje que acabamos de citar hay una inversión de 180° respecto de lo anterior, ya que la verdad del

⁵ Algunos de éstos eran deificados, por lo cual no seguían viviendo bajo tierra, sino en las estrellas. Este es el tema de la tercera carta del libro “The origin of idolatry and reasons of Heathenism” (Toland 1704:69-130)

⁶ Toland se refiere directamente a la prueba que da Descartes en las *Meditaciones metafísicas* acerca de la distinción entre el alma y el cuerpo. Es interesante que Toland lo vea como una demostración de la inmortalidad del alma ya que Descartes explícitamente acepta que su argumento no puede probar la inmortalidad del alma sino sólo su inmaterialidad. Ver Descartes 1977 [1641]: 4-5, 61-66.

contenido de la revelación no depende del juicio de la razón, sino que está dada previamente por la autoridad de aquel que nos informa (Dios en este caso).

III

Habiendo llegado a esta contradicción ¿cómo podemos entenderla? En esta sección intentaré dar una respuesta a este interrogante. Reventlow considera a Toland como un apologeta de la religión cristiana y a *Christianity not mysterious* como una defensa de la revelación cristiana ante el foro de la razón. Ante la contradicción que acabamos de notar, Reventlow responde que:

“estos quiebres ocultos en la lógica le permiten a Toland (y a otros deístas cristianos) presuponer la autoridad de la revelación mientras aseguran por otro lado que todo su contenido debe ser capaz de reconciliarse con los standards de la razón humana” (Reventlow 1985, 302).

En pocas palabras, Reventlow considera que el pensamiento de Toland es abiertamente contradictorio al intentar sostener al mismo tiempo la autoridad de la revelación y de la razón. Por mi parte, considero que Toland está lejos de ser un apologeta del cristianismo que acepta a-priori la revelación divina y que se acerca mucho más a la tradición de crítica de la revelación cristiana, en la línea de Spinoza, Uriel da Costa, Hobbes y Blount. Para demostrar mi punto tengamos en cuenta el siguiente pasaje, tomado del parágrafo 14 de la segunda carta a Serena:

“Pero en todas las sectas nunca faltaron personas particulares que se oponían realmente a la inmortalidad del alma, aunque acomodaran su lenguaje ordinario a las creencias del pueblo: pues la mayoría de los filósofos tenía dos tipos de doctrina, una interna y la otra externa, una privada y la otra pública” (Toland 1704:56)

Este pasaje trata acerca de la distinción entre la filosofía esotérica y la exotérica, un tema que ocupa a Toland durante toda su vida. Algunos años después escribirá el *Clidophorus* (Toland 1720:61-100), un texto totalmente dedicado a este tema y una sección acerca de esto mismo dentro del *Pantheisticon* (Toland 1751:93-110). Teniendo esto en cuenta podemos considerar que la contradicción antes resaltada no es involuntaria, fruto de un celo religioso que no se puede contener en los límites de la razón, sino intencional. Como vimos antes, el dispositivo de crítica teológica desarrollado en *Christianity not mysterious* es muy poderoso,

tan poderoso que podría dejar afuera doctrinas centrales al cristianismo como la inmortalidad del alma. Ahora bien, la publicación de un texto en el que se negara directamente la verdad de esa doctrina podía traer consecuencias nefastas, lo que lleva a Hume, casi 50 años después, a quitar del *Tratado de la naturaleza humana* una sección acerca de ese mismo tema. Por esta razón, considero que Toland está utilizando esta misma distinción dentro de su escrito y que el párrafo 14, donde se encuentra la última cita, es una clave de lectura de toda la carta, en tanto indica al lector que los aspectos más heterodoxos que se desprenden de su lectura, pero que no son expresados abiertamente, deben ser considerados como parte del verdadero pensamiento del autor, mientras que los más ortodoxos, escritos expresamente, sólo son una manera de hablar para no levantar sospechas.

En la disertación que se adjunta al final del *Pantheisticon*, titulada “Acerca de la doble filosofía de los panteístas”, Toland se refiere al tema que nos ocupa en relación con la división de la filosofía en esotérica y exotérica:

“[el panteísta] en el silencio de su corazón meditará acerca de los dogmas más sagrados **como la naturaleza de Dios o del alma**, y no hará partícipe de la filosofía esotérica a los débiles o a los ignorantes...” (Toland 1751 [1720]:108, el resaltado es propio).

Dentro de las doctrinas que deben ocultarse al común de las personas está aquella sobre la naturaleza del alma, ya que es la que puede despertar más controversias entre los lectores. Si tenemos en cuenta esta clave de lectura y retornamos a la segunda carta, entonces podemos ver que esa historia acerca de la doctrina de la inmortalidad del alma no se aplica solamente a los paganos, sino también a los cristianos: esa doctrina que surge de la confusión del pueblo egipcio, sostenida por los paganos con argumentos contradictorios, es la misma que poseen los cristianos. Como vimos antes, Toland considera que tanto los argumentos de los antiguos como de los modernos fallan para demostrarla, si a esto sumamos la crítica de *Christianity not mysterious*, que obtura su aceptación por mera autoridad divina, entonces la doctrina de la inmortalidad del alma sólo es una doctrina probable, sobre la cual se puede suspender el juicio. Más que una doctrina central para la religión cristiana, la inmortalidad del alma es un agregado al núcleo racional del cristianismo, núcleo constituido sólo por doctrinas evidentes. En este sentido, podemos afirmar que la posición de Reventlow no se ajusta al pensamiento de Toland: más que un defensor de la revelación Toland debería verse como un crítico acérrimo de muchas de sus doctrinas, aunque, como vimos, muchas veces lo oculte tras un manto de ortodoxia.

Bibliografía

- **Descartes, R.**(1977) [1641] *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Alfaguara.

 - **Reventlow, G.**(1985) *The authority of the Bible and the rise of the modern world*, Philadelphia: Fortress Press.

 - **Swift, J.**(1774) [1708] “An Argument to Prove that the Abolishing of Christianity in England May, as Things Now Stand Today, be Attended with Some Inconveniences, and Perhaps not Produce Those Many Good Effects Proposed Thereby”, *The works of Dr. Jonathan Swift*, vol.1,London: J.Donaldson, 225-241.

 - **Toland, J.**(1997) [1696] *Christianity not mysterious*, Dublin: The Lilliput Press.
- ____ (1704) *Letters to Serena*, London: B.Lintott.
- ____ (1751) [1720]*Pantheisticon: or the form of celebrating the Socratic-Society*, London: S.Patterson.
- ____ (1720) “Clidophorus”, incluido en *Tetradymus*, London: J. Philips, 61-100.

Hobbes y Leibniz: El teatro del mundo¹

Omar Darío Heffes

Esta ponencia intenta poner en relación la forma de representación establecida por el barroco, la manera de comprender la representación política por parte Hobbes y la constitución metafísica del mundo que desarrolla Leibniz. Para el barroco, el mundo es un teatro que realiza su representación con la ilusión del propio mundo. En el barroco, hay una convivencia con el sueño, como superficie posible a ser mantenida, como posibilidad del doblez que plantea la posibilidad del pliegue y que implica la representación del mundo. Siguiendo ese movimiento, en Leibniz se puede encontrar la teoría de las mónadas como sustancias simples que componen las compuestas y que son interiores sin comunicación con el exterior. Sin embargo, Leibniz resuelve esta escisión, dado que, según afirma en *Discurso de metafísica*, las sustancias simples representan la obra de Dios que permiten deducir que toda sustancia tiene impreso, en cierto modo, el sello de la sabiduría infinita como un *imago mundi*.

En Hobbes hay una búsqueda de la escena para poder explicar y solucionar el problema del Leviatán, para dotar de autoridad al actor, el Leviatán, para que tenga la posibilidad de realizar un acto, en representación de un autor. Hobbes apela al teatro en donde la representación política es posible.

La armonía debe ser pensada en función de la mónada y del universo, es decir, en tanto individuo y en tanto comunidad; en otras palabras, si en Leibniz la compatibilidad exterior-interior está dada es porque la mónada representa todo el universo en sí misma. En Hobbes, una persona representa una multiplicidad, aunque pueda ser pensado en un sentido inverso, pero de esta forma hace posible la existencia del cuerpo político. En ese punto, la representación se plantea en el gran teatro del mundo que hace posible, en definitiva, que el representante personifique al cuerpo político.

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, Provincia de Buenos Aires.

Eduardo Rinesi sustenta, citando a George Steiner, que en el mundo de lo trágico, es siempre posible suponer un fuera y dentro del hombre, “una fuerza o un conjunto de fuerzas (...) que nos aguardan emboscadas en cada curva del camino y que escapan a nuestras posibilidades intelectuales y a nuestras capacidades de control”². La tragedia es, para Rinesi, una convivencia del héroe trágico con habitantes del mundo desconocido y misterioso. Es por eso que

[!]a tragedia del príncipe Hamlet (...) es paradigmática de esta situación en la que un actor político (por añadidura, un príncipe) debe actuar en medio de un mundo misterioso, gobernado por fuerzas que no consigue conocer ni conducir, habitado por sombras que vienen del pasado o de otro mundo, rodeado de oscuridades y de desconcierto, y condenado a enfrentar³.

Rinesi distingue una escisión en la subjetividad que se transforma en un abismo en donde no hay otra seguridad más que el riesgo, una subjetividad atormentada y dividida, sacada de quicio y que en *Hamlet* aparece transida por una “moral de la venganza, la vieja moral (digamos: premoderna, medieval, guerrera) de la hora y de la revancha, con la sospecha de que esa moral empieza a resultar inadecuada”⁴. Por ello, para dar cuenta de este problema, Rinesi recurre a la escena de *Hamlet* en donde hay una representación teatral realizada por una compañía de cómicos que llega a Elsinor y que por pedido de Hamlet representa la muerte del viejo rey Hamlet, su padre, por parte de su tío, el actual rey Claudio. En esa escena se

²RINESI, E., *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires: Colihue, 2005, p. 67.

³*Ibidem*, p. 68.

⁴*Idem*, pp. 70-71.

duplica el pasado y se crea el futuro, dado que se muestra el regicidio y se pretende anticipar que un sobrino del rey realizará el homicidio que venga la muerte de su padre y que constituirá “un eslabón de una cadena criminal que seguramente no empezó con él, que se prolonga en la figura análoga a la suya (...), y de la cual la propia venganza (...), en caso de que se consumase, no haría más que constituir otro eslabón, pavorosamente idéntico a los anteriores”⁵. Es por eso que en el corazón atormentado de Hamlet, sostiene Rinesi, se traba una suerte de lucha entre sistema morales enfrentados que dominan su espíritu. Según Schmitt, Hamlet, “ese extraño vengador se ha hecho célebre – con razón – no como vengador, sino, al contrario como un héroe problemático, vacilante, inseguro de su misión de venganza (...) [y se] convierte (...) esta misma venganza en un verdadero problema ético y dramático”⁶.

Pero esta escisión además se puede comprender con la relación que existe entre sueño y espectro que se encuentra en la obra. En la Escena II del Acto Segundo, Hamlet en diálogo con Rosencrantz sostiene que “el sueño en sí mismo no es más que una sombra”⁷. Ahora bien, el espectro del padre de Hamlet es una especie de “sombra de un cuerpo injustamente asesinado y enterrado después con demasiada urgencia, sin las debidas ceremonias y sin cumplir con los rituales del ‘trabajo de duelo’ que habría sido necesario realizar”⁸. Es por esta razón que Hamlet sostiene que aún no se habían enfriado la carne al horno servida para el funeral de su padre para el momento en que se sirvieron en las mesas de la boda de su tío, el regicida, con su madre⁹. Pero, además, el espectro es esa sombra que está

⁵*Idem*, p. 72 (cursiva en el original). La representación demuestra esta cadena ininterrumpida de asesinatos dado que “el viejo Hamlet, el rey asesinado, fue el mismo un asesino” (“the old Hamlet, the murdered king, was a murderer himself”) GIRARD, R., *A Theatre of Envy*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 273.

⁶SCHMITT, C., “Hamlet y Jacobo I de Inglaterra” en *Revista de Estudios Políticos*, Nº 81, 1955, p. 72.

⁷“A dream itself is but a shadow” SHAKESPEARE, W., *A New Variorum Edition of Shakespeare. Volume 3. Part I. Hamlet*, Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 2001, p. 155.

⁸RINESI, E., *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbres y Maquiavelo*, op. cit., p. 139.

⁹“The funeral baked meat did coldly furnish forth the marriage tables” SHAKESPEARE, W., *A new variorum edition of Shakespeare. Volume 3. Part I. Hamlet*, op. cit., p. 48 . Enaudeau sostiene, rastreando el concepto de espectro en el *eidolon* de Homero, que “[l]a *psykhé* reproduce el cuerpo, pero a la manera de un fantasma (...). Por lo menos, así lo hace mientras el rito funerario no haya convertido al cadáver (*soma*) en un muerto, en el difunto, o más bien en su doble: la *psykhé* erra entre el mundo de los vivos y el de los muertos sin pertenecer a ninguno de los dos” ENAUDEAU, C., *La paradoja de la representación*, Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 41.

en la propia naturaleza de la muerte que no es otra cosa más que dormir y tal vez soñar¹⁰, es decir, espectro, muerte, sueño y sombra están relacionados porque hablan de una división del individuo, en tanto encuentra en la sombra de su padre parte de su destino, parte de su tarea, tanto como el actor que representa el homicidio, repitiendo y duplicando el gesto del regicida Claudio y que anticipa su suerte. En ese sentido, la idea de sombra, sueño, muerte y espectro, hablan de lo que es y no es, relacionados de tal manera que implican la posibilidad de una zona confusa en donde la sombra es aquello que se nos presenta en el medio de la noche, es una ensoñación que está en íntima relación con nuestro destino de muerte, ya que morir es dormir, tal vez soñar y en ese sueño hay un desdoblamiento esencial¹¹, y en esa especie de duermevela hay una negación del momento definitivo de la muerte, negación que está dada por la posibilidad de su representación, pero que es, no sólo el anticipo oracular sino también la posibilidad de la aparición de un muerto-vivo, como el viejo rey Hamlet, que debe expiar el gran número de crímenes que cometió en vida, como una especie de sobrevida que expía las malas acciones de su vida. Por ello, el espectro “reside en el hecho de que un cuerpo no está jamás presente por él mismo, por lo que él es”¹², es decir, el espectro no está ni vivo ni muerto, y, por eso, se convierte en un doblez, en una escisión dada por la necesidad de una mediación. Este doblez es la representación que participa de la muerte ya que “[e]l doble es frío, tiene el frío de la piedra y del soplo (*psychrón*), el frío de la muerte”¹³. El espectro del padre de Hamlet es la mediación del propio Hamlet entre duelo y venganza, es por eso que la escena de los actores es una duplicación anticipatoria, duplica la muerte del padre y anticipa premonitoriamente su venganza. De la misma manera que en la representación, el fantasma es para Hamlet su doble, su repetición, la posibilidad de saber qué es y qué debe hacer dado que es la forma de cuestionarse sobre su identidad pero también la de cuestionar la identidad del fantasma y su autoridad¹⁴.

Sin duda que el tema del sueño aparece repetidas veces en el pensamiento moderno, de hecho ha sido la metáfora fundamental que sostiene la idea de que el conocimiento debe ser un despertar del engaño. Desde Descartes hasta Kant, el sueño se repite y hace posible,

¹⁰Cfr. SHAKESPEARE, W., *A New Variorum Edition of Shakespeare. Volume 3. Part I. Hamlet*, op. cit., p. 65.

¹¹Cfr. SCHNAITH, N., *Paradojas de la representación*, Buenos Aires: Leviatán, 2008, p. 128.

¹²DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*, Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 106.

¹³ENAUDEAU, C., *La paradoja de la representación*, op. cit., p. 39.

¹⁴ Cfr. GIRARD, R., *A Theatre of Envy*, op. cit., p. 273.

por ejemplo, la duda cartesiana, o gracias a Hume el despertar kantiano del sueño dogmático. Por ello, en cierto sentido, si bien el sueño es un engaño, sirve como *partenaire* posible de la razón, como un doble que convivirá con la razón y que posibilitará el conocimiento y la transformación del mundo como objetivos básicos de la modernidad. Es por eso que para Descartes el papel que juega el sueño tiene que ver justamente con la primigenia imposibilidad de una certeza, pero que, en definitiva, se transforma en la posibilidad de un despertar concreto a través del uso de la razón. En ese sentido, Foucault sostiene que en el camino de la duda, Descartes aparta la locura del sueño, ya que la locura es la imposibilidad de la razón y, por el contrario, en el sueño se presenta la posibilidad para encontrar alguna razón de dudar y, por eso, “la verdad aparece aún, como condición de posibilidad del sueño”¹⁵. Sacar la locura afuera de este juego coloca al sueño en un lugar, no de certezas, pero por lo menos presenta un estadio de posibilidad, dado que siempre la solución pasa por despertarse, por salir del engaño. Es por eso que en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes sostiene que no se puede distinguir netamente la vigilia del sueño y uno puede preguntarse si la vida es un sueño. La vida es sueño, pero no sólo, según el proyecto cartesiano, lo que se debe intentar es salir de ese sueño. Descartes logrará dicha meta cuando encuentre una certeza clara y distinta. Sin embargo, sueño y verdad, sueño y razón van de la mano, ya que la cadena argumentativa implica necesariamente un pasaje que a partir de la ensoñación arribe a la certeza.

Al mismo tiempo, para Descartes, la representación siempre es repetición, y por consiguiente, duplicación de algo que se encuentra en la realidad. Una duplicación que puede estar basada en la imaginación pero que no tiene nada de nuevo ya que “[l]os pintores, cuando tratan de representar, por medio de los colores, una sirena o un sátiro, por muy extravagantes y raras que sean las figuras, por mucho que sea su artificio, no pueden pintar formas y naturalezas completamente nuevas”¹⁶. En ese sentido, la representación tiene un parentesco con el sueño, no es lo verdadero, es una forma engañosa de lo verdadero. En el sueño puede existir algo de verdad, ya que aún dormido se puede saber que “dos más dos es cuatro”, pero esa verdad está relativizada por la posibilidad de existencia del genio maligno, un genio engañador que realiza todo su esfuerzo para que me engañe y permite la hiperbolización de la duda, pero si este genio maligno no existiera, de no existir esa hipótesis *ad-hoc*, algún tipo de persistencia del sueño lo transformaría en parecido a lo verdadero, de la misma manera que la

¹⁵FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica I*, Buenos Aires: F.C.E., 1992, p. 76.

¹⁶DESCARTES, R., *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, México: Porrúa, 1997, p. 56.

representación del pintor se asemeja a lo verdadero aunque con los agregados de la imaginación. En cierto sentido, este concepto de representación debería ser puesto al lado de la representación del regicidio que aparece en *Hamlet* puesto que es necesariamente una duplicación de la realidad, que no agrega nada y repite lo que se está viendo, esa condena propia de Hamlet a transformarse en un eslabón más en la cadena de asesinatos que lo une y lo relaciona con su padre y con su tío. Aunque, en cierto sentido, en Descartes existe una necesidad en pos de la salida de la representación, una necesidad de la salida del sueño que implica un movimiento en donde es necesario determinar lo claro y distinto – pasaje de la ensoñación a la certeza – que permita en definitiva conocer. En otras palabras, en el planteo cartesiano aparece una tensión, dado que al momento en que se habilita la posibilidad de eliminar el hiato entre representación y verdad, entre copia y original, se lo refuerza.

También, respecto del sueño se puede destacar la obra del autor barroco Calderón de la Barca que en su pieza *La vida es sueño*, expresa una relación entre engaño y sueño por la cual la vida es “[u]na ilusión, una sombra, una ficción”¹⁷, pero el sueño es una especie de aprendizaje del personaje principal, Segismundo, que le sirve para aprender a gobernar. A pesar de ello, en primera instancia, el sueño va acompañado por ideas y delirios que sirven para anticipar el destino de Segismundo que será un monstruo en forma de hombre. El sueño lo confunde y no le permite saber quién es, si está engañándose o sabe con certeza la verdad, si está despierto o no, por eso el sueño es el momento de la fantasía, fantasía espectral que está y no está, fantasía de lo que es y no es. Es por eso que salir del sueño le sirve para darse cuenta que no es otra cosa más que un “compuesto de hombre y fiera”¹⁸. Al final de la segunda parte de la obra, se percató que toda la vida es frenesí, y sueño y “los sueños, sueños son”¹⁹. Es por eso que en la tercera jornada, empieza a diferenciar sueño de verdad, engaño de realidad, pero siempre queda la duda de la semejanza entre la copia y el original, de si lo que ha pasado realmente ha pasado. La imagen del sueño se emparenta con la del teatro ya que si la vida es sueño, este se desarrolla en el gran teatro del mundo²⁰ que es representación, copia a la par del sueño. El motivo del teatro es tan importante para Calderón que en la obra *Saber del mal, y del bien*, afirma que “el teatro del mundo [es el lugar] donde todos son

¹⁷CALDERÓN De la BARCA, P., *Comedias del célebre poeta español Don Pedro Calderón de la Barca. Tomo segundo*, Madrid: Oficina de la viuda de Don Manuel Fernández, 1760, p. 165.

¹⁸*Ibidem*, p. 154.

¹⁹*Idem*, p. 165.

²⁰Cfr. *Idem*, p. 163.

representantes”²¹. Esto puede ser complementado con lo que sostiene Deleuze en su análisis del barroco: “el mundo es tratado como un teatro de base, sueño o ilusión, (...) pero lo propio del Barroco no es caer en la ilusión ni salir de ella, lo propio del Barroco es *realizar* algo en la ilusión misma”²². En cierto sentido, y si bien el pensamiento de Descartes tiene un sinnúmero de componentes que acompañan esta forma de comprensión del mundo y su representación, la apuesta de salir del engaño del sueño lo aleja del barroco y esto es porque, según Deleuze, Descartes todavía es un hombre del Renacimiento que plantea, en cierto sentido, la necesidad de la claridad por encima de cualquier juego extraño de opuestos que puede proponer el barroco, es decir, en el barroco, hay una extraña convivencia con el sueño, como superficie posible a ser mantenida, como posibilidad del doblez que plantea la posibilidad del pliegue y que implica la representación del mundo, dado que “[e]l mundo sólo existe en sus representantes tal como están incluidos en cada mónada. (...) Es un estado de muerte o de catalepsias, de sueño o de adormecimiento de desvanecimiento, de aturdimiento”²³. Descartes realiza un esfuerzo en pos de abandonar la tierra del Genio maligno que nos condena a la representación; la claridad y distinción funcionarán, entonces, como el artilugio necesario para ese despegue que de todas maneras crearía una representación pretendidamente verdadera²⁴. Vale decir, despegue y recomposición, una institucionalización de la separación entre representación-verdad que en realidad se reconstruye.

Por el contrario, y siguiendo el movimiento del barroco, en Gottfried Wilhelm Leibniz se puede encontrar una duplicación que está claramente expresada en el desarrollo de la teoría de las mónadas. Las mónadas son sustancias simples que componen las sustancias compuestas y que son una interioridad sin comunicación posible con el exterior ya que, como sostiene Leibniz en su *Monadología*, “no tienen ventanas por donde algo pueda entrar o salir”²⁵, y aunque tienen sus cualidades, no se puede explicar cambio alguno que provenga desde el

²¹*Idem*, p. 420. La idea del teatro del mundo la reitera Harold Bloom cuando sostiene que “*Hamlet* es apenas la tragedia de venganza que sólo finge ser. Es el teatro del mundo” BLOOM, H., *Shakespeare. La invención de lo humano*, Bogotá: Editorial Norma, 2008, p. 479.

²²DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1998, p. 160 (cursiva en el original).

²³*Ibidem*, p.112.

²⁴Cfr. ENAUDEAU, C., *La paradoja de la representación*, *op. cit.*, pp. 58-60.

²⁵LEIBNIZ, G. W., *Monadología* en LEIBNIZ, G. W., *Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*, México: Porrúa, 1991, p. 389.

exterior. Sin embargo, Leibniz resuelve esta escisión con el exterior, dado que, según afirma en *Discurso de metafísica*, las sustancias simples representan la obra de Dios que permiten deducir que toda sustancia tiene impreso, en cierto modo, el sello de la sabiduría infinita y de la omnipotencia divina y toda sustancia expresa, aunque de manera confusa, todo lo que sucede en el universo. De este modo si la sustancia simple tiene esa representación completa del universo, existe una conexión aunque sea duplicada en ese microcosmos del gran cosmos creado por Dios. Se podría afirmar, entonces, que cada mónada funcionará como un *imago mundi*, “espejo intelectual y expresión del mundo. (...) [E]s espejo del mundo porque es la imagen invertida de Dios. (...) [L]a mónada expresa el mundo porque es armónica”²⁶, y en “su exposición tiene como tarea nada menos que trazar en su abreviación esta imagen del mundo”²⁷. Por ello, Leibniz sostiene que “[s]igue el alma sus propias leyes y el cuerpo también las suyas propias, y se encuentran en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias, puesto que todas son las representaciones de un mismo universo”²⁸. Esta armonía preestablecida que se deriva de esa cualidad representativa, produce que todo conviva en un sistema de armonía. Así los cuerpos obran como si no hubiese almas, y las almas como si no hubiese cuerpos. En última instancia, la representación, este “como si” que aparece como una negatividad se vuelve positivo en tanto y en cuanto la sustancia simple es un “como si” de la existencia total del universo, es su representación más cabal y hace posible que todo conviva y que este sea el mejor de los mundos posibles. De esta manera, exterior e interior conviven gracias a la representación. Tal y como sostiene Deleuze, “lo exterior y lo interior, la fachada y la cámara, no son, sin embargo, dos mundos, pues lo visible tiene su lectura (...), y lo legible tiene su teatro”²⁹. Pero esto no borra la escisión, por el contrario la construye y la hace posible. La escisión se mantiene: exterioridad e interioridad van anudados, tal y como está enlazado el lenguaje binario de unos y ceros. Constitutivamente el lenguaje binario es una expresión de continuidades pero a través de pliegues de luz y tinieblas, es decir, no se trata de una oposición, pues “[e]l 0 representa [la] (...) limitación propia de lo finito, en lo cual se expresan

²⁶ DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, op. cit., p. 166.

²⁷ BENJAMIN, W., *El origen del Trauerspiel alemán* en BENJAMIN, W., *Obras libro I/ vol. 1. El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán. “Las afinidades electivas” de Goethe. El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*, Madrid: Abada Editores, 2006, p. 245.

²⁸ LEIBNIZ, G. W., *Monadología* en LEIBNIZ, G. W., *Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*, op. cit., p.398.

²⁹ DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, op. cit., p. 46.

siempre la actividad y perfección del ser absoluto, el 1. Pero la limitación no significa de por sí pasividad sino la posibilidad de recibir toda acción”³⁰. En otras palabras, los seres como fulguraciones de la Divinidad aparecen por su creación-emanación y se sitúan en la naturaleza donde está todo lleno conjugándose con la limitación inherente de las criaturas y de esta manera se demuestra como el lenguaje binario, exterior e interior, luz y tinieblas están plegados y se despliegan casi constitutivamente³¹. La limitación de los seres no implica un relato cortado de la *Imago mundi*, sino, por el contrario, un relato completo que aparece en cada uno de esos seres. El universo está lleno y, por ende, también su relato; el universo está lleno porque existe la mayor cantidad de ser posible, este es el mundo como mayor cantidad de existencia, por último, el universo está lleno pues cada ser, cada sustancia simple, cada mónada lo guarda en su interior, lo pliega en su interior haciendo que ese exterior se mantenga en su totalidad. En definitiva, la escisión se mantiene intencionalmente, la escisión que se estructura como primordial, es así, en tanto y en cuanto sin escisión no hay representación, sin escisión no hay pliegue, sin escisión no hay, por consiguiente, armonía universal. Por todo lo expuesto, se debe comprender la imposibilidad de salida de este juego de expresión y reflexión del *Imago Creationis* que juega entre lo externo y lo interno colocándose teatralmente en la totalidad del Universo.

En líneas generales, se podría sostener que tanto el barroco y, congruentemente, la filosofía del siglo XVII, aunque con matices están pensando el problema de la representación a través de diversas ideas y formas, como por ejemplo, la idea de sueño o espectro. Es indudable, también, que en la reflexión política el problema de la representación estará en el centro del debate. Es así que Hobbes sostiene en su *Leviatán* que

[l]a palabra persona es latina; (...) significa el *disfraz* o *aspecto externo* de un hombre a quien se representa ficcionalmente en el escenario. Algunas veces, el término significa, más particularmente, la parte del disfraz que cubre el rostro, como una máscara o una careta. De la escena se ha trasladado a cualquiera que representa un lenguaje y acción, tanto en los tribunales como en los teatros. De manera que una *persona* es lo mismo que *actor*, tanto en el escenario, como en la conversación ordinaria. Y *personificar* es

³⁰RENSOLI LALIGA, L., “Introducción. El *Discours* en la obra de Leibniz y su entorno epocal” en LEIBNIZ, G. W., *Discurso sobre la teoría natural de los chinos*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005, p. 60 (cursiva en el original).

³¹Cfr. *Ibidem*.

un *actuar* o *representarse* a uno mismo o a otro. Quien representa el papel de otro se dice que asume la persona de éste, o que actúa en su nombre³².

Esta búsqueda de la escena por parte Hobbes para poder explicar y solucionar el problema del Leviatán, está relacionada con una necesidad de dotar de autoridad al actor, para que tenga la posibilidad de realizar un acto, en representación de un autor. De esta manera es posible que exista la política ya que, por ejemplo, “[u]na multitud de hombres deviene una persona cuando estos hombres son representados por un hombre o una persona; esto puede hacerse por el consentimiento de todos y cada uno de los miembros de la multitud en cuestión”³³. De esta manera surge la unidad del representante y hace que la persona sea una. En definitiva, Hobbes apela al teatro, un teatro en donde la representación política es posible. De hecho esta cuestión en la modernidad debería ser entendida en la clave del pensamiento leibniziano, dado que esa armonía preestablecida debe ser pensada en función de la mónada y del universo, es decir, en tanto individuo y en tanto comunidad; en otras palabras, si en Leibniz la compatibilidad exterior-interior está dada es porque la mónada representa todo el universo en sí misma. Por su parte, en Hobbes, y de la misma manera, una persona representa una multiplicidad, aunque pueda ser pensado en un sentido inverso, pero de esta forma hace posible la existencia del cuerpo político. En ese punto, la representación se plantea en el gran teatro del mundo de Calderón, teatro que monta un espectáculo que hace posible la instalación de la escena de la muerte y la venganza de Hamlet, o que hace posible, en definitiva, que el representante personifique las decisiones del cuerpo político.

El gesto hobbesiano repite el problema del barroco, la representación juega con la artificialidad y se convierte en la posibilidad, aún más notoria, de la imposibilidad de la responsabilidad por parte del actor cuando representa a los autores. “En consecuencia, quien establece un convenio con el actor o representante, sin saber la autoridad que éste tiene, lo hace a riesgo suyo. Porque ningún hombre está obligado por un acuerdo del que no es autor”³⁴. Es decir, lo que prima es la imposibilidad de salir de la escena, la imposibilidad de salir del teatro del mundo y de que todo sea un *imago mundi* que conlleva la viabilidad del cuerpo político. El soberano, gracias al efecto de la representación se torna unidad de la multitud que

³²HOBBS, Th., *Leviatán. Tomo 1*, Barcelona: Altaya, 1994, p. 134 (cursiva en el original).

³³*Ibidem*, p. 137.

³⁴*Idem*, p. 135.

se transforma en una unión, dado que “con Hobbes, la unión se vuelve efecto de la unidad”³⁵, es decir, la constitución del pueblo, y por consiguiente el mantenimiento de la seguridad individual, es posible gracias al artificio representativo:

Es la unidad de[soberano] (...) que representa y no la unidad del representado la que constituye a la persona, a diferencia del contrato de asociación en el que hay múltiples autores y un solo actor. *Aquí, es la unidad del actor la que crea como su efecto la unión de los autores en la ciudad. La esencia de lo político es la representación. (...) La unidad del representante es anterior a la función de la representación; ésta es la condición de posibilidad de la representación*³⁶.

Se puede concluir, siguiendo a Althusser, que la representación, entonces, no es más que la realización de la ley natural, siendo necesario instituir tres tipos de leyes importantes: la propiedad, la seguridad y la regulación de las doctrinas que no es más que un medio para otras empresas, debiendo dejar a las leyes el mayor espacio indeterminado en materia económica ya que lo que se trata es de garantizar la competencia evitando la muerte que estaba inserta en el estado de naturaleza y, por consiguiente, si se libera a la competencia del lastre de la pérdida de la vida, se posibilita desarrollar la independencia económica individual³⁷. En suma, “Hobbes garantiza el triunfo del liberalismo por medio de las armas del absolutismo. El Estado tiene una doble función: poder absoluto para suprimir la lucha de clases e intervenir lo menos posible en el plano económico. La teoría del poder absoluto se opone así a las ideologías del poder feudal”³⁸.

De todo esto se desprende que la representación se pone en el centro de la estética pero también de la filosofía y de la política y hacen posible la existencia de ese todo a partir de esa individualidad que es reflejo y es reflejada. Desde *Hamlet* pasando por Calderón de la Barca la posibilidad de este espacio de representación hace que todos sean representantes de

³⁵ALTHUSSER, L., *Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior*, Madrid: Ediciones Akal, 2003, *op. cit.*, p. 379.

³⁶*Ibidem*, pp. 379-380 (cursiva en el original).

³⁷Cfr. *Idem*, pp. 382-383.

³⁸*Idem*, p. 384.

la tragedia ética de Hamlet, o representantes del problema de las pasiones del hombre-fiera Segismundo. Al mismo tiempo, el parentesco, basado en los extremos del mismo camino, entre Leibniz y Hobbes se sostiene en la misma puesta en tensión entre la representación y la utilidad de la ficción pues funcionan, en definitiva, como condición de posibilidad para el desarrollo y existencia de las sustancias individuales y de los individuos. Hobbes claramente sostiene que

si recordamos o tenemos fantasmas de alguna cosa que había existido antes de esa supuesta desaparición de las cosas externas, y no queremos considerar cómo era esa cosa sino simplemente que existía fuera de la mente, tenemos lo que llamaríamos *espacio*, imaginario por supuesto, porque se trata de un mero fantasma (...) [*E*]/ *espacio es el fantasma de la cosa existente en cuanto existente*, es decir, sin considerar ningún otro accidente de la cosa más que el hecho de que se presente fuera del que la imagina³⁹.

Entonces, fantasma, imaginario y espacio están unidos, de la misma forma en que están unidas la ficción del Leviatán y la comunidad política posibilitando la armonía. Con cierta similitud, en Leibniz, la posibilidad de armonía surge por ese espacio concreto de la sustancia simple que replica en un acto de representación el universo todo. Por consiguiente, ambos autores colocan en un teatro definido a esas sustancias y a esos individuos, teatro que, en pocas palabras, implica la posibilidad del universo todo y la viabilidad de la comunidad política, pero, obviamente, también permite el desarrollo de esas sustancias individuales.

De esta modo, se construye la posibilidad de la representación que será en un amplio marco, tanto estético, filosófico y político, que pretenderá la existencia de una separación, de una escisión, de dos polos pero que se retroalimentan, que se reconstruyen como pliegues, como una necesaria conjunción. Si todos los seres son eso porque se expresan en un teatro de la totalidad, teatro que se dirige a un espacio exterior delimitado, el espacio político y que tiene en la unidad su punto culmine, o será en la más pura interioridad del ser, de la sustancia simple. Es por eso que se construye un doble camino de totalización e individualización, extremos que se necesitan y que son inescindibles, que se reconstruyen sobre ellos mismos.

³⁹HOBBS, Th., *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 94 (cursiva en el original).

Pero, más aún, esta separación representativa no es una separación sacralizadora, es una separación funcional que permite la verdadera y definitiva utilización de la ficción. Es por eso que la verdad no está separada de la ficción, o no es necesario salir de alguna parte de la ficción para reconstruirla, sino que el artificio, el fantasma habita en un doblez que se articula y se simplifica, en un doblez que se conjuga y se pretende construir como un mecanismo verdadero, como un mecanismo en donde lo que se juega es la totalidad y la individualidad, donde lo que se juega es el universo y la sustancia simple, comunidad política e individuo, *omnes et singulatim*.

Trascendiendo la unidad de la apercepción

El objeto transcendental y la validez del conocimiento metafísico

Marcos Jasminoy

Introducción

El presente trabajo intenta dilucidar, en primera instancia, el rol que cumple el *objeto transcendental* en la *Crítica de la razón pura*. En una segunda instancia, presentaremos brevemente el planteo de *Los progresos de la metafísica*, destacando sus aportes principales. Finalmente, mostraremos hasta qué punto la teoría del objeto transcendental anticipa la validez de una metafísica entendida como disciplina práctico-dogmática que estudia la zona fronteriza con lo que ya no puede ser estudiado.¹

1. El objeto transcendental en la *Crítica*

1.1. Unidad y objetividad

La *Deducción* es un alegato para mostrar la licitud de atribuir *a priori* los conceptos puros a objetos. El *yo* kantiano se ve confrontado por una *multiplicidad* que le viene de la sensibilidad pasivamente. Ante tal multiplicidad, el *yo*, que es principio activo y espontáneo de

¹ Para la *Crítica*, citaremos siguiendo la clásica notación de la Academia de Ciencias de Berlín, según las ediciones A y B: Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, en Ed. Acad. III y IV, Walter de Gruyter, Berlin, 1968. (Hay traducción al castellano: *Crítica de la razón pura*, trad. de Caimi, Mario, Colihue, Buenos Aires, 2007); y para los *Progresos*: Kant, Immanuel, *Über die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, edición bilingüe alemán-español, Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM, México, 2008. (Esa misma edición cuenta con traducción al castellano: *Los progresos de la Metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff*, trad. de Caimi, Mario).

síntesis, establece una *unidad* tras recolectar sus elementos y retenerlos, por medio de las funciones sintéticas que son las *categorías* o *conceptos puros*.²

Kant reconoce tres *fuentes* originarias que para él contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, “a saber: *sentido, imaginación y apercepción*. En ellas se fundan: 1) la *sinopsis* de lo múltiple a priori por el sentido, 2) la *síntesis* de ese múltiple por la imaginación; y finalmente 3) la *unidad* de esa síntesis por la apercepción originaria”.³

De la sinopsis del sentido ya ha tratado en la Estética. De la síntesis de imaginación dirá que es guiada por las categorías, para producir finalmente una *unidad de representaciones* que nada tiene que ver con una asociación subjetiva de ellas, sino que es independiente del sujeto, es *objetiva*. Es así que la *objetividad del objeto* viene dada por la capacidad sintética del entendimiento, y entonces se demuestra que los conceptos puros se aplican necesariamente a los objetos.⁴

1.2. Diferenciación del objeto transcendental con el noumeno y la cosa en sí

Dicho todo esto, aún no hemos mencionado al objeto transcendental. Pero antes habrá que delimitar dos conceptos clave: el *noumeno* y la *cosa en sí*. Los *noumena*, pensados *positivamente*, serían hipotéticos objetos que pudieran darse a una intuición intelectual si es que existiera. En A 256, Kant aclara que el noumeno, de por sí incategorizable, debe pensarse

²Para todo el párrafo, cfr. la *Introducción* de Mario Caimi en su traducción de la *Crítica*.

³A 94.

⁴¿Pero por qué *del entendimiento* y no también *de la imaginación*? De hecho, es gracias a la facultad imaginativa que se establece el vínculo entre la sensibilidad y el entendimiento. Lo que sucede es que la síntesis de la imaginación, que se da en forma de *reproducción*, está fundada transcendentalmente en la apercepción del entendimiento. Pero si la reproducción de la imaginación viene *antes* que la síntesis del entendimiento, ¿cómo es posible esto? Es que sólo es anterior en el plano *empírico*, plano en el que la aprehensión (de la intuición) precede a la asociación (de la imaginación), y ésta al reconocimiento (del entendimiento). Pero estas tres síntesis empíricas tienen un fundamento *a priori* correspondiente: la intuición pura, la imaginación pura y la apercepción pura. Y en este plano transcendental, el camino es inverso, y así, la apercepción es anterior a la imaginación: en la unidad de la apercepción halla su fundamento la unidad de toda síntesis.

negativamente sin que esto comporte considerarlo ficticio, porque nos ilumina acerca del *fenómeno*⁵, a partir del cual se delimita toda la doctrina de la sensibilidad.

Mientras el fenómeno muestra al objeto ante un conocimiento finito, limitado, de intuición pasiva, el noumeno referiría el objeto a un conocimiento infinito o ilimitado, de intuición activa, *productora* o incluso *creadora*.⁶

El noumeno no es un concepto contradictorio pues, si bien la intuición sensible es la que conocemos (porque es la que utilizamos), no podemos afirmar, por las propias limitaciones de ésta, que sea la única que existe.⁷ Además, “este concepto [el de noumeno] es necesario, para no extender la intuición sensible hasta las cosas en sí mismas, y por consiguiente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible”⁸. Pero hay que diferenciar el noumeno de la *cosa en sí*. El noumeno no se identifica con ella, sino que sería una captación hipotética de la cosa en sí.⁹

¿Y el objeto transcendental? Podemos distinguir dos sentidos. En un primer sentido, coincidiría con la cosa en sí. Esto se ve por ejemplo en A 366: “*qué clase de cosa en sí misma (objeto transcendental) sea la materia, nos es, por cierto, enteramente desconocido*”. Para este primer sentido, podría utilizarse la expresión objeto transcendental *trascendente*, tal como propone Beade, aludiendo a la trascendencia del objeto con respecto al sujeto transcendental, y sería la *causa* o *fundamento* del fenómeno.¹⁰ Puede decirse incluso que se trata de algo “suprasensible”, pues escapa a las formas *a priori* de la sensibilidad tal como las trata la Estética.¹¹ Se trata por tanto de algo incognoscible, pero no por ello inexistente.¹²

⁵ En A248, Kant llama *phaenomena* a “los fenómenos en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías”.

⁶Cfr. Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

⁷ Así, por ejemplo, Dios o los ángeles o algún otro tipo de criatura podrían tener esta intuición inteligible.

⁸A 254.

⁹ aunque, hay que admitirlo, una captación *de lo que es*, una captación plena, que nada tendría que ver con nuestra intuición sensible *de lo que aparece*.

¹⁰Beade, Ileana P., “Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto transcendental”, *Tópicos* 36 (2009), 89.

¹¹Ibidem, 91-93.

¹²De hecho, hay indicios en la misma *Crítica* para considerarlo efectivamente real. Véase: B XX, B 164.

Pero hay un segundo sentido, más propio, por el que podría también llamarse “objeto en general”, “algo = X”, como aparece mencionado en otros pasajes. Beade propone la denominación “objeto transcendental *inmanente*”.¹³

1.3. El correlato de la unidad transcendental de la apercepción

Citaremos a continuación un pasaje clave que deja a la luz los dos sentido recién mencionado de *objeto transcendental*:

“Todas nuestras representaciones, en efecto, son referidas por el entendimiento a algún objeto; y puesto que los fenómenos no son sino representaciones, el entendimiento los refiere a algo, objeto de la intuición sensible; pero entonces este algo es solamente el objeto transcendental. Este significa empero un algo = X, del que no sabemos nada, ni tampoco podemos, en general (según la actual disposición de nuestro entendimiento), saber nada, sino que sólo puede servir como un correlatum de la unidad de la apercepción para la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, [unidad] por medio de la cual el entendimiento lo unifica en el concepto de un objeto. Este objeto transcendental no se puede separar de los *datis* sensibles, porque entonces no queda nada por lo cual fuera pensado. En sí mismo no es, por consiguiente, objeto alguno de conocimiento, sino sólo la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, el cual es determinable por lo múltiple de ellos.”¹⁴

Nuestra intuición sólo puede ser sensible, y por lo tanto, no alcanza a intuir el fundamento trascendente del fenómeno. Por ello, se vale del objeto transcendental, una suerte de forma, o espacio vacío, sobre el que se apoyan las representaciones que tenemos.

Este pasaje pareciera indicar el paso de un sentido del objeto transcendental al otro: del trascendente al inmanente, en palabras de Beade.¹⁵ La noción de objeto transcendental de este pasaje ya estaba anticipada al principio de la segunda sección de la *Deducción*, donde se dice que un concepto *a priori* sin referencia a intuiciones sería “sólo la forma lógica para [construir] un concepto, pero no sería el concepto mismo por el cual algo es pensado”.¹⁶ Y más

¹³ *Ibíd.*, 97.

¹⁴ A 250-251. El subrayado es nuestro.

¹⁵ Beade, 103.

¹⁶ A 95.

adelante en esta misma sección introduce la noción explícitamente por primera vez, cuando analiza la síntesis del reconocimiento en el concepto:

“¿Qué se entiende, entonces, cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento, y que por tanto es diferente de él? Es fácil comprender que ese objeto debe ser pensado sólo como algo general = X, porque fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada que pudiéramos poner frente a ese conocimiento como algo que le correspondiese.”¹⁷

Se trata del objeto considerado en sí mismo, en su objetividad. Es decir, acá “objetivo” significa en sentido fuerte “necesario” o, mejor: *que hace necesario*. Nuestros conocimientos “deben tener aquella unidad en la que consiste el concepto de un objeto”¹⁸, es decir, deben estar fundados en la *apercepción transcendental*. Ésta es una conciencia tal que precede “a todos los *datis* de las intuiciones y sólo con referencia a la cual es posible cualquier representación de objetos”.¹⁹

En A 105, entonces, se anticipa lo que desarrollará en las siguientes páginas de la *Deducción*: la mente humana no podría usar conceptos (las categorías de la síntesis categorial que efectúa la imaginación) si no fuera porque la propia conciencia está *unificada*, o digamos mejor: porque la propia conciencia “es una”, “es unidad”. Kant es bastante explícito:

“Es claro, sin embargo, que, como sólo tratamos con el múltiple de nuestras representaciones, y aquel X que les corresponde (el objeto), puesto que tiene que ser algo diferente de todas nuestras representaciones, no es nada para nosotros, [entonces] la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis del múltiple de representaciones.”²⁰

¹⁷ A 105.

¹⁸ Idem.

¹⁹ A 107. En última instancia, esta noción de conciencia evidencia una concepción de sujeto, el *sujeto transcendental*, que es análoga al *objeto transcendental*. Véase: A 245-246: “Por ese Yo, o Él, o Ello (la cosa), que piensa, no se representa nada más que un sujeto transcendental de los pensamientos = X, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto...”; y A 250: “...la conciencia es lo único que hace de todas las representaciones, pensamientos, y [lo único] en lo cual, por tanto, deben encontrarse todas nuestras percepciones, como en un sujeto transcendental; y nosotros, fuera de esta significación lógica del Yo, no tenemos conocimiento alguno del sujeto en sí mismo que, como substrato, le sirve de fundamento a éste y a todos los pensamientos”.

²⁰ Idem. El subrayado es nuestro.

Si antes de este pasaje en la *Deducción* se hablaba del reconocimiento de objetos individuales, donde la multiplicidad se explicaba por sucesión, ahora empieza a tratar de la “unidad de lo múltiple” en un sentido más profundo. En el fondo, la idea de la deducción consiste en resolver qué se necesita (es decir, qué es necesario y *a priori*) para tener experiencia. Y esto no es más que las categorías y la unidad que subyace a ellas. Volvamos entonces al pasaje de recién, que continúa así:

“Entonces decimos: conocemos el objeto cuando hemos efectuado unidad sintética en el múltiple de la intuición. Por esta [unidad] es imposible, si la intuición no ha podido ser producida, según una regla, por una función de síntesis tal, que haga necesaria *a priori* la reproducción del múltiple y haga posible un concepto en el cual este [múltiple] se unifique.”²¹

Cuando habla de “producir” y “reproducir”, Kant siempre se refiere a la imaginación que realiza su síntesis de la asociación en esas dos direcciones: empíricamente *reproduce* las intuiciones de la sensibilidad *para* el entendimiento, y transcendentamente *produce* la síntesis (como algo nuevo) *gracias* al entendimiento. Así, hay que entender que la unidad de la apercepción (síntesis del entendimiento), es el fundamento último del objeto transcendental, y por eso podemos decir que este halla su *lugar propio* no en la imaginación sino en el entendimiento.

A un sujeto transcendental, escindido de la realidad empírica y por eso (según las premisas kantianas del conocimiento) incognoscible, corresponderá entonces un objeto transcendental igualmente incognoscible²², *puesto* por el sujeto. Esta *posición* que el sujeto efectúa del objeto es lo que hace posible la *determinación* de las intuiciones. Hay que entender, lógicamente, que la determinación no se realiza después, sino que es la condición *a priori* del conocimiento; es decir, las intuiciones, para llegar a ser conocimiento, presuponen una determinación previa que es el objeto transcendental.²³

²¹Idem.

²² El predicado “= X” aplica tanto para el sujeto como el objeto transcendental, porque en ambos casos se trata de algo que escapa a la objetivación propia de los objetos del conocimiento.

²³ El sujeto es entonces esa conciencia que es forma de una representación en la medida que está determinada por la referencia al objeto transcendental.

2. El desarrollo de *Los progresos de la metafísica*

2.1. La intención los *Progresos*

A continuación introduciremos someramente el planteo de la obra *Los progresos de la metafísica*.²⁴ Aquí Kant intenta esbozar una metafísica que recoge elementos que toma de sus obras anteriores, especialmente las tres críticas. No significa esto que retroceda a una posición pre-crítica, sino que abre la posibilidad desde el seno mismo de su sistema crítico para tratar de una ciencia a la que le quepa este nombre.²⁵

La *Introducción* de los *Progresos* se centra en el concepto de metafísica, para el cual ensaya diversas aproximaciones, y luego hace una primera exposición de la historia de la filosofía en tres estadios.

Se trata de la metafísica no ya como fundamento de los conceptos puros, ni de la experiencia o de las ideas regulativas de la Razón, sino como disciplina que estudia la zona fronteriza con lo que ya no puede ser estudiado: con lo inteligible. Kant la define como “la ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible”.²⁶ La filosofía transcendental de la *Crítica* resulta ser sólo una propedéutica de la misma.²⁷

Kant entiende que hay una suerte de vocación hacia lo suprasensible en nosotros que no es posible acallar, y que ha de considerarse asumiendo las limitaciones del conocimiento humano. Su intento se canalizará en una ciencia *práctico-dogmática* que no estudia lo inteligible mismo, que le está vedado al conocimiento, sino las relaciones que establece lo inteligible con lo sensible; es decir, no lo suprasensible sino el *tránsito* a lo suprasensible.²⁸

²⁴ En 1788, bajo el reinado de Federico Guillermo II, la Real Academia Prusiana de Ciencias, de Berlín, organiza un concurso cuyo tema es: *Quels sont les progres réels dela Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibnitz et de Wolff?* Al mismo responde la obra de Kant, que finalmente no fue presentada. Véase: Caimi, Mario, *La metafísica de Kant*, Eudeba, Buenos Aires, 1989, 11-13.

²⁵ Recordemos que para Baumgarten, epítome de la filosofía pre-crítica, la metafísica estaba constituida por una ontología o metafísica general, y por tres metafísicas especiales: la teología, la cosmología y la psicología racionales. Esta división, veremos, la mantiene Kant.

²⁶ Ed. Acad., XX, 260.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. Caimi, 24.

2.2. Hacia una deducción trascendental de las ideas de la razón

El cuerpo principal de la obra se compone de tres partes. En la primera, se expone brevemente la filosofía crítica del propio Kant, centrándose en la doble pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori: la posibilidad de formularlos, a la que se responde con la *deducción metafísica*; y la posibilidad de su validez objetiva, a la que se responde con la *deducción trascendental*, y que como ya hemos explicado en la primera parte de este trabajo se apoya sobre la síntesis que realiza el entendimiento a partir de los conceptos puros o categorías.

Luego, se intenta una deducción de los conceptos de la razón, es decir, de las ideas. La *Crítica de la razón pura* toca el tema en el *Apéndice a la dialéctica trascendental*. Lo que es claro es que las antinomias constituyen un obstáculo insalvable para la razón: no hay continuidad entre los conceptos (aplicables a priori a la experiencia) y las ideas (que sólo podrían aplicarse a lo suprasensible). La tentativa de la lógica formal de Leibniz o Wolff resulta incompleta, e incurre en el error de toda metafísica anterior: no se hace cargo de los límites del intelecto humano. Por eso, Kant esboza su propia tentativa, la de la lógica trascendental.

Para lograr la validez objetiva de las ideas de la razón, es decir, alcanzar conocimiento, hace falta un procedimiento especial: la *simbolización*. Se trata de un procedimiento indirecto, por el cual, para un concepto sin intuición, se establece la relación con un objeto sí intuido y conceptualizado. El conocimiento así alcanzado es un *conocimiento por analogía*. Lo que hay resaltar en este caso es que no se trata de semejanza entre objetos, sino entre relaciones.²⁹

2.3. El estadio práctico-dogmático

La segunda parte constituye una exposición histórica de los denominados *estadios de la metafísica*. Se trata de una división histórico-ideal: el primer estadio es el llamado *dogmático*; el segundo, llamado *escéptico*, se enfoca en la antinomia de la razón pura; el tercero, llamado *crítico* o *práctico-dogmático*, esboza el programa kantiano de una ciencia del tránsito a lo inteligible, considerando especialmente los conceptos de *fin final* y de *fe*, y luego marcando los límites de esta metafísica.

²⁹ Cfr. Caimi, 81.

Kant sostiene que, tras el desafío de la antinomia, toda tentativa teórica es inútil. Por eso se vuelve hacia la razón práctica, buscando en ella el lugar de tránsito hacia lo suprasensible.³⁰ Por eso se vuelve Kant hacia la facultad de actuar conforme a fines, es decir, hacia la *voluntad*. La estrategia de Kant consiste en replicar el mecanismo que funciona para la voluntad en la así llamada ciencia del tránsito a lo suprasensible. Este mecanismo no es otro que la conformidad a fines, que en el caso de la voluntad resultan ser fines de la libertad, pero que en nuestro caso deberá aplicarse a fines de la naturaleza.

Este concepto de conformidad a fines tiene como objeto llevar a la consideración de un *fin final*, es decir, aquel fin que ya no remite a otro fin; y a través de él “a una teología en la que podemos determinar el concepto de la causa inteligente del mundo, con los predicados que corresponden al concepto de Dios”.³¹ No corresponde a este trabajo seguir el razonamiento de Kant por esta vía, por lo que nos limitaremos a decir que por esta vía llegará a la enunciación de los conceptos facticios o ideas transcendentales de lo suprasensible: Dios, la inmortalidad del alma y la libertad con su teleología moral del mundo.

Sí nos interesa delimitar qué tipo de validez tienen estas ideas. Para empezar, hay que decir que no se trata de un conocimiento teórico, sino que la teoría obedece a la imposibilidad de explicar de otro modo el fin final. No se trata de una teoría de lo que conocemos del objeto (porque de hecho no conocemos nada de Dios, etc.) sino de lo que ponemos en ese objeto. Es decir, se trata de *suposiciones*. Y la validez de suposiciones como estas se hallará en el mandato de la razón práctica, es decir, para realizar la parte que nos corresponde, como deber, en la consecución del fin final.³²

A continuación Kant se detiene en el aspecto subjetivo de este tipo de conocimiento, como acto del entendimiento: el asentimiento del juicio. El asentimiento puede basarse en un juicio teórico, y entonces será *opinión* (si su fundamento subjetivo, y no sólo el objetivo, es insuficiente) o *saber* (si hay certeza). Pero si se basa en un mandato práctico, como aquel que se esfuerza por el cumplimiento del fin final, entonces estamos hablando de *fe*. Lo que se asiente, o sea, lo que se considera verdadero, es una proposición teórica (por ejemplo, “el

³⁰ Hay que hacer dos salvedades. Primero, que no se trata de una metafísica de las costumbres, porque no tiene que ver con lo que *debe ser* sino con lo que *es*. Segundo, que si bien se trata de un tránsito *práctico*, la ciencia que se edificará sobre este suelo ganado será *teórica*.

³¹ Caimi, 119. Cfr. Crítica del Juicio, §86.

³² Cfr. Caimi, 122-125.

alma es inmortal”) pero su fundamentación es práctica.³³ Esto no implica que no tengan realidad objetiva. Al contrario: al ejercer influencia sobre nosotros al igual que si tuviera existencia efectiva, resultan tener realidad objetiva-práctica.³⁴

La tercera parte hace una exposición programática de este tercer estadio recién considerado, tratando el tránsito a lo suprasensible en las tres metafísicas especiales, pero no nos referiremos a ella para no extendernos.

3. El objeto trascendental y la anticipación de la metafísica simbólica

Consideraremos ahora, asumiendo lo dicho en la primera y la segunda parte, en qué medida la noción de objeto trascendental tal como aparece en la *Crítica* anticipa temáticamente el tratamiento de la metafísica en los *Progresos*.

Primero, el *tránsito a lo suprasensible*. Se trata, es claro, de dos sentidos distintos de “suprasensible”. En la *Crítica*, lo suprasensible es el objeto trascendental *transcendente* que sirve como fundamento del fenómeno, es decir, el objeto en tanto “anterior” al su darse a la intuición sensible. En los *Progresos*, los objetos suprasensibles son aquellos que no pueden siquiera darse a la intuición sensible. Se trataría, entendemos, de un sentido *débil* y otro *fuerte* del predicado suprasensible, sentidos análogos y no equívocos.

Segundo, la *validez objetiva*. Al objeto trascendental *inmanente* su fuerza apriorística le es dada, inmediatamente, por la síntesis originaria de la apercepción, fundamento de toda unidad. Es cierto que el objeto trascendental necesita de las síntesis de las tres facultadas, pero no es que esté mediatizado por ellas, sino que la síntesis de la apercepción atraviesa, y con ella la constitución del objeto trascendental, todas las facultades: entendimiento, imaginación y sensibilidad. El discurso sobre el objeto trascendental es de índole teórico-crítico, es decir, trascendental en sentido propedéutico. En cambio, cuando los *Progresos* se ocupan de la validez objetiva de las ideas, para lo que hace falta, como hemos visto, el procedimiento indirecto de la *simbolización*. Y además, se tratará de una validez práctica-dogmática, porque obedece a un mandato de la razón práctica, pero nos asegura un saber

³³Cfr. Ed. Acad., XX, 297.

³⁴Kant lo ilustra (Ed. Acad., 297-298) con el ejemplo del comerciante de granos que basa sus acciones en la suposición de que ese año habrá una mala cosecha.

firme. Sin embargo no difieren tanto entre sí, pues en ambos casos no se trata de una teoría de lo que conocemos del objeto sino de lo que ponemos en ese objeto.

Tercero, el tema de la *suposición relativa*, que se desprende de lo recién afirmado. En los *Progresos*, hay un sentido fuerte de las *suposiciones*, fundada en la razón práctica, y que conduce en última instancia a la *fe*. Pero al tratar del objeto transcendental en sentido *trascendente*, no nos hallamos tan lejos de esto: si no dudamos de su existencia no es por motivos teóricos sino en el fondo también prácticos. La diferencia estriba en a qué es relativa cada suposición.

Cuarto, la *condición fronteriza*, presente por igual en el objeto transcendental, siempre en tensión entre sus dos sentidos *trascendente e inmanente*, y en el símbolo, mediación entre un concepto sin intuición y una intuición de otro objeto. Es interesante, además, que en ambos casos, lo importante no es tanto la semejanza entre objetos sino la semejanza entre relaciones: eso se remarca tanto para el conocimiento por analogía, como para el objeto transcendental, definido según sus relaciones con el fenómeno y el noúmeno.

Como salvedades generales, hay que admitir que en los *Progresos* toma más importancia el tema de la validez subjetiva que en la consideración de la *Crítica* sobre el objeto transcendental. Y, también, que el énfasis de los *Progresos* está en los conceptos puros de la razón, es decir, en la ideas, mientras que el objeto transcendental, si ha de ser llamado concepto puro en algún sentido, lo es del entendimiento. Se trata de consideraciones en algún punto análogas o, al menos, de una genial anticipación.

Conclusión

Kant se vale de distintas herramientas racionales (el concepto de suprasensible, la simbolización, el conocimiento por analogía, la suposición relativa, la conformidad a fines y la fe) para acercarse a lo inconcebible, en un movimiento que finiquita la pretenciosa metafísica teórico-dogmática de sus predecesores, a la vez que abre una brecha hacia la trascendencia en el seno de su sistema crítico, y de esta manera se convierte en un verdadero pensador de la *excedencia*.

Referencias bibliográficas

- **Beade, Ileana P.** (2009) *Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto transcendental*, Tópicos 36.
- **Caimi, Mario** (1989) *La metafísica de Kant*, Eudeba, Buenos Aires, 1989, 11-13.
- **Heidegger, Martin** (1954) *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **Kant, Immanuel** (1968) *Kritik der reinen Vernunft*, en Ed. Acad. III y IV. Berlin: Walter de Gruyter.
____ (2007) *Crítica de la razón pura*, trad. de Caimi, Mario. Buenos Aires: Colihue.
- ____ (2008) *Über die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, edición bilingüe alemán-español. México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.

La Antinomia de la Razón Pura o la Sentencia de Muerte de la Metafísica.

Matias Ian Lastra

La idea de la siguiente ponencia es poner en cuestión como las antinomias que Immanuel Kant desarrolló en su *Crítica de la Razón Pura* plantearon las limitaciones insuperables de la metafísica y como algunos de los pensadores que lo sucedieron se encargaron de sepultar definitivamente a la misma como herramienta para comprender el mundo.

Una antinomia para Kant es el conflicto en el que entra la razón cuando pretende pensar lo incondicionado, más específicamente, la antinomia de la razón pura son los conflictos que se generan cuando se piensan las propiedades del universo, entendido como la totalidad de la existencia.

Al pensar cuestiones como la infinitud del espacio, la eternidad del tiempo y toda serie de cuestiones trascendentales que necesariamente escapan a la experiencia posible, la razón se queda perpleja ante las tesis contradictorias que pueden ser sostenidas con respecto a estas cuestiones; ni la tesis ni la antítesis pueden ser comprobadas o refutadas.

Por ejemplo : La tesis de que el mundo tiene un comienzo en el tiempo se puede « demostrar » alegando que si el mundo no tuviese comienzo en el tiempo, hasta cualquier momento dado habrá transcurrido una eternidad y, en consecuencia, una infinita serie de estados de cosas del mundo que se suceden unos a otros ; pero la infinidad de una serie no puede completarse nunca por medio de sucesivas síntesis, por ende es imposible una serie cósmica infinita y en consecuencia, un comienzo del mundo es condición necesaria de su misma existencia.

A esta tesis se le puede contraponer la siguiente antítesis : El mundo no tiene comienzo sino que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio ; que podríamos defender diciendo que un comienzo es una existencia que va precedida de un tiempo en el que la cosa no existía, es preciso que haya existido un tiempo en el que el mundo no fuera, ahora bien, en un tiempo vacío no es posible que nazca nada porque ninguna parte de ese tiempo tiene condición distintiva alguna de preferencia por la existencia a la no-existencia; por consecuencia el mundo

mismo no puede tener comienzo.

En resumen, ambas parecen válidas, ninguna puede ser comprobada o refutada de forma alguna ; al parecer nos encontramos ante un callejón sin salida, las antinomias kantianas parecen levantar un muro infranqueable que limita las pretensiones de la razón de abarcar la totalidad de la existencia ; las mismas nos dejan perplejos ante las grandes cuestiones filosóficas y ponen un signo de pregunta con respecto a la veracidad de los sistemas metafísicos.

"Si, al hacer uso de los principios del entendimiento, no nos limitamos a aplicar la razón a los objetos de la experiencia, sino que nos atrevemos a extender esos principios más allá de los límites de la misma, surgen las tesis pseudoracionales. Tales tesis no necesitan ni esperar una confirmación empírica, ni temer una refutación" (Kant, 2006: 621)

La Negación Como Motor del Cambio en Hegel.

El sistema de Hegel tiene como característica fundamental, el hecho de estar basado en una serie de movimientos ; cada desarrollo ulterior es consecuencia de la contradicción inherente al momento anterior, y, mediante su propia negación, el mismo es « superado » en el próximo momento o figura del espíritu. La negación hegeliana reposa en la idea de las contradicciones inherentes y como estas engendran nuevas formas; filosofía del movimiento. Es así como podemos considerar que la historia universal ha transcurrido racionalmente, todo desarrollo histórico no es más que el reflejo de la marcha triunfal del espíritu universal sobre la tierra. Entendido de esta forma, el Estado es la forma concreta en la que se manifiesta el espíritu. El espíritu nunca se encuentra quieto, siempre está en un movimiento incesantemente progresivo, el mismo va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura. Preeminencia de la idea; la realidad concreta no es más que el resultado de su desarrollo y evolución a través de negaciones, que desemboca en su forma definitiva donde se reconcilian todas las contradicciones de los momentos anteriores en una totalidad superadora.

« El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad patente, ostensible a si misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que los sabe » (Hegel ; 2000 :302)

Sin embargo, detrás de todo el desarrollo del pensamiento hegeliano, y, a pesar de su lógica del

movimiento que nos invita a atribuirle un enfoque revolucionario a su obra ; su mirada idealista cae presa de la trampa que ha acechado a todo sistema filosófico de esta escuela : al considerar que la idea es la verdad absoluta y la realidad material sólo la manifestación de esta idea en el mundo ; la última termina reflejando y aceptando el estado actual de cosas ; inversión previsible, el idealismo hegeliano, la filosofía del movimiento, desemboca en una justificación del status quo ; este es el estado final del movimiento del espíritu ; se ha reconciliado consigo mismo y ya no hay lugar al cambio. Inesperadamente, Hegel parece rescatar a la metafísica, erigiendo un nuevo edificio que, a pesar de haber atravesado profundos cambios llega a su forma definitiva e inmutable encarnado en la sociedad burguesa. « *El aguijón del idealismo : la realización de la idea, se vuelve romo. La historia del idealismo es también la historia de su aceptación de lo existente.* » (Marcuse ; 1969 : 41)

La Negación de la Negación.

« *Como la verdad, la historia deviene, en consecuencia, una persona aparte, un sujeto metafísico del cual los individuos humanos reales no son mas que simples representantes* » (Marx-Engels ; 2008 : 95)

Marx, pondrá a la filosofía de Hegel de cabeza (o en sus propios términos, volverá a colocarla sobre sus pies¹) ; para él, la idea no es mas que una reconstrucción en el plano abstracto del movimiento del objeto real. La misma no crea nada, ella no es más que reproducción de la realidad, aprehensión por el pensamiento de esta realidad dinámica. Hegel, en su sistema triádico, parte de lo infinito, del universal abstracto, sustancia y abstracción absoluta, en otras palabras, de la teología ; en el momento de la particularidad, esta abstracción es superada y se postula lo real, sensorial, concreto y finito ; para luego « reconciliarse » ambos momentos en un universal concreto, que no es otra cosa que la vuelta a la abstracción y el infinito , retorno de la teología, fundamento de la realidad en el sistema hegeliano.

« *En Hegel, la negación de la negación es, por eso, no la confirmación del ser verdadero, precisamente, a través de la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ser alienado de si en su negación o la negación de este ser aparente como un ser objetivo, que habita fuera del hombre y que es independiente de el* » (Marx ; 2010 : 203)

¹Marx, Karl: *El Capital*.

Karl Marx retomará los elementos que él considera valiosos de la dialéctica hegeliana, especialmente el papel de la negación como motor del cambio histórico, pero a diferencia de su predecesor, se valdrá de esta poderosa lógica para precisamente negar y combatir el estado actual de cosas que había sido entronizado por Hegel. Marx concluye que la política que se deduce de los Fundamentos de la Filosofía del Derecho de Hegel no es más que la justificación del status quo alemán y del status quo moderno ; un estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal y el interés de una clase específica se presenta como el interés humano universal ; la tarea de la crítica será denunciar estas falsedades y detectar con claridad cuáles son los intereses específicos y las formas históricas determinadas que se esconden detrás de estas categorías « eternas y universales ».

Al entender que la realidad está en perpetuo cambio , y, reconociendo que las ideas no son más que producto de las formas de producción y reproducción de la vida de los hombres ; la filosofía marxiana se propone sepultar a la metafísica hegeliana y su pretensión de eternizar una determinada configuración histórica ; no hace falta más que recordar como entienden Marx y Engels al comunismo, definiéndolo, no como un ideal a realizar, sino como un movimiento real que intenta abolir el estado actual de cosas² ; haciendo de esta manera a un lado el intento de erigir un nuevo edificio metafísico que justifique el status quo ; « *Los filósofos solo han interpretado el mundo de varias maneras. El punto, sin embargo, es cambiarlo* » (Marx ; 2011 : 2)

La Disolución del Absoluto.

“El ser humano no tiene ya historia o más bien, dado que habla, trabaja y vive, se encuentra, en su ser propio, enmarañado en historias que no le están subordinadas ni le son homogéneas.”
(Foucault; 2011; 380)

El programa crítico de Michel Foucault, busca cuestionar los discursos científicos que operan reproduciendo concepciones universalistas o esencialistas del mundo ; en otras palabras, la supermacía de lo mismo por sobre lo diferente ; él cuestiona radicalmente los universales como categorías dadas y pone el énfasis en la ruptura epistemológica ; Foucault buscará investigar y teorizar sobre formas específicas y racionalidades concretas, dejando de lado la idea de un concepto totalizador de la razón .

²Marx, Karl y Engels Friedrich: *La Ideología Alemana*.

La postura epistemológica del autor (o, mejor dicho, anti-epistemológica) considera que no se le debe atribuir a la realidad un estatuto de externalidad y objetividad independiente del sujeto. Se trata de sospechar de todo lo dado y mostrar que se puede hacer una historia de todo aquello que se nos presenta como eterno y que se puede interpretar históricamente lo que se consideraba fuera del tiempo.

« Así no aparece ante nuestros ojos mas que una verdad que seria riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir » (Foucault ; 1987 : 35)

Por esto mismo, Foucault estudiará los procesos de subjetivación o construcción histórica de los sujetos y los distintos tipos de racionalidades, construidas en base a relaciones de poder comprensibles mediante el estudio de su desarrollo en la historia y los discursos que dan origen a estas materialidades ; haciendo eco de las Tesis sobre Feuerbach, el francés entiende que es una ilusión el hecho de considerar las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto pero no como actividad sensorial humana, no como practica, ni de un modo subjetivo³ ; es así como las categorías universales y los discursos totalizadores, son entendidos bajo la perspectiva de Foucault como construcciones históricas con pretensión de carácter objetivo, ignorando que la separación entre un sujeto y un objeto del conocimiento lleva necesariamente a este tipo de discursos que pasan por alto el carácter intersubjetivo del conocimiento y su proceso de producción.

Se entiende que, poniendo énfasis en el estudio de construcciones específicas, y, escapando a una lógica totalizadora , el autor, en lugar de constituir discursos universalistas, busque analizar diversos tipos de « experiencias » (Ya sea en el orden de la locura, la sexualidad o la construcción de sujetos históricos) , resaltando una vez mas la futilidad de las construcciones metafísicas divorciadas de toda experiencia.

« Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción ; substituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y substituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de si y las formas adoptadas por ella ». (Foucault ; 2011 : 21)

³Marx, Karl: *Tesis Sobre Feurbach*.

Conclusión :

Las antinomias kantianas nos conducen a un callejón sin salida en el terreno de la especulación metafísica ; dan cuenta de las limitaciones de la razón y nos demuestran que, en cuestiones que escapan a la realidad aprehensible, estamos casi ciegos...Esto dirige nuestra atención a la cuestión de la teoría y su relación con la praxis ; cuando la primera esta totalmente divorciada de la segunda y se refugia en los confines de la metafísica, la misma se vuelve estéril.

Es necesario reconocer que no hay verdadera teoría sin praxis ; entendiendo que esta es la unica manera de vislumbrar la posibilidad del cambio en un mundo que lejos esta de ser un cristalino edificio metafísico perfectamente estable. « *Nada es permanente a excepción del cambio* » (Heráclito)

¿Cual en entonces, el papel que podríamos atribuirle a la filosofía en nuestras vidas? En primer lugar, bien podríamos valernos de ella para pensar críticamente aquellos elementos del pasado que se han acumulado en nuestro presente, discernir y decidir qué queremos conservar y qué desechar. Es aceptar que el presente ha sido el fruto de una larga construcción.

« La teoría filosófica por si sola no podrá lograr que se imponga en el futuro ni la tendencia barbarizante ni la actitud humanista. Pero si hace justicia a las imágenes e ideas que en determinadas épocas dominaron la realidad como valores absolutos y que en el transcurso de la historia se vieron proscritas, podrá la filosofía, por así decirlo, actuar como un correctivo de la historia (...) Al cumplir esta función, la filosofía seria la memoria y la conciencia moral de la humanidad y contribuiría así a impedir que la marcha de la humanidad se asemeje a la ronda desprovista de sentido de los habitantes de hospicios durante su hora de recreo. »
(Horkheimer ; 2007 : 177-178)

Por supuesto que el verdadero valor de la filosofía no se agota en su rol de conciencia critica de tipo intelectual ; la critica desprovista de la acción no es mas que una idealización de las condiciones objetivas y, como tal, lleva al plano de las ideas aquello que debe ser combatido en la realidad concreta.

« La critica absoluta ha aprendido al menos, en la fenomenología de Hegel, el arte de

transformar cadenas reales, objetivas y exteriores a mi persona, en cadenas puramente ideales, subjetivas e interiores, y de mudar todas las luchas exteriores y sensibles en simples luchas ideales » (Marx-Engels ; 2008 : 98)

Enfoque puramente abstracto; la lucha es llevada al plano individual, el individuo por si mismo, tal como una totalidad autónoma realiza su « liberación » en un plano ideal y, de alguna forma, se espera que esta « liberación » se manifieste en el plano de la realidad exterior ; crítica vacía que no escapa a la lógica que supuestamente busca combatir.

“La libertad humana no es aquí un fantasma y tampoco un estado interno que no crea deberes y que no modifica el mundo exterior, sino que es una posibilidad real, una relacion social de cuya realizacion depende el destino de la humanidad” (Marcuse; 1969: 85)

Bibliografía.

Foucault, Michel (1987) : *El Orden del Discurso*, Buenos Aires, Tusquets.

Foucault, Michel (2011) : *El Gobierno de si y de los Otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2011): *Las Palabras y las Cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Hegel, George Wilhelmn Friedrich (2000) : *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

Hegel, George Wilhelmn Friedrich (2010) : *Filosofía de la Historia Universal*, Buenos Aires, Losada.

Hegel, George Wilhelmn Friedrich (2012) : *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel (2006) : *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Losada.

Marcuse, Herbert (1969) : *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, Editorial Sur.

Marx, Karl (2004) : *Critica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires, Editorial del Signo.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2008) : *La Sagrada Familia*, Buenos Aires, Claridad.

Marx, Karl (2010) : *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue.

Marx, Karl y Engels Friedrich (2011): *La Ideología Alemana*, Buenos Aires, Losada

Marx, Karl (Actualización Julio 2011): *Tesis Sobre Feuerbach*, Consulta 25/01/2013,
<http://www.scribd.com/doc/54914704/Tesis-sobre-feuerbach>

Marx, Karl (2012); *El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI Editorial.

La sombra del *Príncipe* en la *República* de Bodin: potencia moderna y virtud clásica en la política del S XVI

Claudia Lavié (UNGS- UBA)

Resumen:

En el Prefacio de *los Seis Libros de la República* (1576) Bodin critica abiertamente a Maquiavelo, de quien dice que “pone como fundamento doble de la república la impiedad y la injusticia, y denuncia a la religión como enemiga del Estado (...) a la vez que recomienda procedimientos intimidatorios para la conservación del poder”. Pero a pesar de su intención de confrontar con el autor del siglo XV, para Bodin la posibilidad de sostener una República feliz y floreciente depende esencialmente de la capacidad del soberano -que él concibe como *ab solutus legibus*- de hacerse reconocer como tal, recortándose en el horizonte de la República la figura del *Príncipe* del florentino y su necesidad de *mantenere il suo estado*. Así, aunque, como sabemos, Bodin establece límites para el ejercicio de la soberanía, su reflexión se explaya, fundamentalmente, acerca de la relación entre potestad del monarca y estabilidad del Estado.

En este trabajo nos proponemos recrear algunos rasgos de la obra bodiniana desde la perspectiva de su interpretación del *Príncipe*, que aunque es confrontativa mantiene con él significativos contactos, esencialmente a lo que se refiere a la legitimidad del origen del poder en la violencia, pero diferenciándosele, según su inspiración clásica, por la finalidad *virtuosa* del gobierno. A la vez, y de manera relacionada, destacaremos que si bien ambos autores se desentienden del origen divino del poder, la “piedad” en Bodin -que significa integración de la monarquía terrestre en la armonía cósmica- remite a una sacralidad heterodoxa pero inseparable de la *justicia* cuya falta deplora en la obra del florentino, trabándose entre ambos autores un contencioso signado por la preeminencia bodiniana de la ley.

En el *Prefacio* de los *Seis Libros de la República* (1576)¹ obra en la que planteara su famosa doctrina del absolutismo monárquico, Jean Bodin (1530-1596) critica abiertamente a Maquiavelo: “de moda entre los cortesanos”. Éste, escribe, “pone como fundamento doble de la república la impiedad y la injusticia, y denuncia a la religión como enemiga del Estado” (Bodin, 2006: 8). Y añade que es una enorme incongruencia, de consecuencias muy graves y peligrosas, que en materia de Estado, “se enseña los príncipes las reglas de la injusticia para asegurar su poder mediante procedimientos tiránicos”.

La concepción bodiniana de la República nos remite a la esencia del poder, que no se inscribe en los márgenes del derecho y de la política, sino que asegura su posibilidad, pues el orden en ella depende precisamente de la capacidad de darse la ley inherente a la soberanía. Si bien, como sabemos, el jurista francés establece cuidadosamente tres “límites” o “frenos” para el ejercicio del soberano -elemento de racionalidad frente a lo arbitrario de su voluntad- estamos sobre todo ante una reflexión acerca de la relación entre la potestad del monarca y la estabilidad del Estado. Así, y a pesar de su intención de confrontar con el autor del siglo XV, para Bodin la posibilidad de sostener una República feliz y floreciente depende esencialmente de la capacidad del soberano de hacerse reconocer como tal, recortándose en el horizonte de la República la figura del *Príncipe* del florentino y su necesidad de *mantenere il suo estato*. En este trabajo nos proponemos recrear algunos rasgos de la obra bodiniana desde la perspectiva de su interpretación del *Príncipe*, que es explícitamente confrontativa con él pero no es ajena a su inspiración en significativos aspectos.

Es imprescindible recordar que la intención de Bodin está sesgada por la coyuntura específica. Su invectiva contra Maquiavelo apunta claramente a los “cortesanos italianos” influyentes en Catalina de Médicis, que rivalizaban con el *parti politique*, que Bodin integra. A diferencia de los “ambiciosos italianos”, los *politiques* pretendían influir en la Regencia para restaurar el prestigio moral de la Corona como único posible sostén de la unidad y la paz de Francia, devastada por las luchas religiosas. En ese sentido, debemos recordar que los *Seis Libros* representan una posición específica dentro del debate confesional, debate que no sólo alumbró al absolutismo, sino también a su más formidable rival teórico, la teoría de que toda autoridad política es inherente al cuerpo del pueblo, mantenida por los hugonotes radicales, principales adversarios de Bodin.

Así, contra cualquier teoría que atente contra la centralidad del poder, nuestro autor defendió la *jura majestatis*, pero, sensible al carácter límite de la soberanía, no opuso a su

¹ Bodin, Jean, *Los Seis Libros de la República* en castellano Selección en Madrid. Tecnos, 2006

variante popular un simple decisionismo, sino su famosa doctrina de una monarquía condicionada por la *police*, la *justice*, y la *religion*. La unidad y la cohesión de la comunidad política deriva del sometimiento de los súbditos a un poder que producirá las normas necesarias para ello, para lo cual se considera que tal poder es permanente y está fuera y por encima de las leyes, *ab solutus legibus*. Pero ello no determinaba que el poder político fuera era la simple suma *de potestas* y *auctoritas*, pues su ejercicio según Bodin no podía (o no debía) ignorar la existencia de la *ley natural*, equivalente, esencialmente a las tres mencionadas constricciones para el monarca: observancia de los convenios particulares (contratos, distintos de las leyes), respeto a la libertad confesional del súbdito, y sobre todo, a la *police* del reino, estructura diferente y por encima del poder real que mantiene la asimetría de la dominación. Así, además de destacar su horizonte polémico, toda exégesis de esta obra debe considerar la coexistencia de elementos modernos y clásicos. Entre los primeros, está la definición de la política como arte o ciencia del hombre de Estado de hacer prosperar el reino, aumentar su riqueza y su potencia, en otros términos, de ejercitar la *virtud* en sentido maquiavélico. Pero entre los segundos, la finalidad de la política nos remite a la *virtud clásica*, a la piedad y la justicia cuya falta Bodin deplora en el florentino, diferenciándose de él a partir de la preeminencia de la ley.

Sabemos que desde Maquiavelo, la teoría moderna de la soberanía consiste en pensar la esencia del poder político a partir de la noción de *imperio*. La dificultad de inscribir tal noción en un contexto estrictamente jurídico reside en que ella designa la capacidad de enunciar y de hacer reconocer el mandato, no siendo ajena al derecho, pero sin derivar de él. Esto revela la diversidad de objetivos de ambos autores desde la explícita decisión bodiniana de remitir la juridicidad a la universalidad de la ética. Para él, la virtud es el fin de la República, que como veremos, es por definición *justa*: “*Cuando digo justicia quiero decir la prudencia de mandar con rectitud e integridad*” (Bodin, 2006:21). El autor del S XVI tiene un propósito para el gobernante: descubrir principios “*que ayuden a conservar su poder, a ejecutar sus santas leyes o a llevar sus súbditos a la obediencia, mediante máximas y escritos de los que resulte el bien común*” (Bodin, 2006,23). En vista de la grave crisis institucional del reino, el *polithique* se propone el restablecer la autoridad pública no mediante las actuaciones intimidatorias recomendadas por Maquiavelo, sino a partir de reconocer la necesidad de las leyes para la conducción del Estado. La figura del monarca, para Bodin, es la de un gobernante que se guía por una conducta ética y sigue los dictados de Dios a quien debe asemejarse. Así, retoma los conceptos de autoridad y de imperio para hacer de ellos el principio mismo de la organización del conjunto del cuerpo político, pero no reduce el derecho y la política a su mero ejercicio.

El primer *Libro* comienza con la definición de República: “es el *recto* gobierno de varias familias y de lo que es común, con poder soberano” (Bodin, 2006: 14). Y dice: “La definición

es el fin del sujeto que se presenta derivando de ello la necesidad de buscar en todas las cosas la finalidad principal, e inmediatamente los medios de acceder a ella” (Bodin, 2006:23). *Droit Gouvernement* aparece como un medio remitido a un fin, no es la mera posesión de la soberanía, sino *gobierno en y de la justicia*. En este sentido, puede afirmarse que la obra constituye un conjunto de variaciones sobre el gobierno *atenido a la categoría de lo justo*. El “recto gobierno según las leyes de la naturaleza”, constituye el vínculo comunicativo fundamental de una *res publica* ordenadamente constituida. Así, y por explícita oposición a “los maquiavelianos” se funda en la ética tradicional, no sólo en la atención a la justicia sino en la fundamentación teleológica. Siguiendo a la *Etica Nicomaquea*, afirma que: “las virtudes intelectuales y contemplativas son el fin último de la República, ejercitación de las cosas naturales, humanas y divinas (...) Prudencia y conocimiento y religión verdadera, manifestaciones del más elevado grado de la virtud, componen la verdadera sapiencia (*vraie sagesse*), donde reside el más elevado extremo de felicidad en este mundo” (Bodin, 2006:39).

Semejante atención a la justicia se manifiesta cuando Bodin se pregunta por la distinción entre el “derecho de gobernar” y “las bandas de ladrones y piratas”, que retoma de *La Ciudad de Dios*. Para Agustín se trataba de criticar toda sacralización del poder, tanto desde el punto de vista de sus fundamentos (el emperador no procede directamente de Dios) como de su representación (el culto del emperador), en un momento en que la conversión de Teodosio amenazaba con abolir la distancia que debe separar a las dos ciudades. Pero Bodin, diversamente, cree que la fuerza y la conquista son el origen del poder, y que lo que distingue “recta sociedad” de conjuraciones, robos y pillajes es que la primera es gobernada “según las leyes de la naturaleza”. Para Bodin el advenimiento al poder político por la violencia, lejos de ser una circunstancia excepcional o escandalosa (y en eso nos recuerda al *príncipe nuovo* del florentino), es la norma de ordenación original de la *police* del reino, que ha resultado de las victorias y derrotas de la confrontación inicial entre los jefes de familia iguales entre sí. Pero esto no se contradice con que el objetivo de *Los Seis* es promover la virtud, y así, las explicaciones de ascenso, plenitud y derrumbamiento de repúblicas aparecen siempre ligadas no a variables de riqueza, sino al grado de virtud en cuestión, que consiste nada menos que en ser consonante con el orden cósmico. Este es el fundamento “piadoso” del *imperium* bodiniano: las causas naturales, humanas y divinas del cambio político desembocan en un discurso acerca de la monarquía como mejor forma de gobierno en tanto reflejo de la armonía universal. Por ello, el último capítulo, que trata de esta armonía, cierra el círculo abierto por la definición: “de la misma manera que el gran Dios soberano, no puede crear un Dios semejante a Él, puesto que es infinito, y no pueden existir dos cosas infinitas(...) así puede demostrarse que el príncipe a quienes describimos por imagen de Dios no puede hacerse igual a un súbdito

sin que su poder se desvanezca" (Bodin, 2006:62). Esta cita señala que Bodin afirma la participación del Gran Dios de la Naturaleza y del príncipe soberano en la función doble de creación y preservación del orden natural, en la República o en el universo. Y así, las leyes de la naturaleza conducen todas a la monarquía: "el punto principal de la República, que es el derecho de soberanía no puede sin embargo existir ni subsistir, propiamente hablando, sino en la monarquía" (Bodin, 2006: 69)

La noción de orden político como parte e imagen del orden cósmico diferencia a nuestro autor tanto de la ortodoxia católica como de la "impiedad" maquiaveliana. La concepción que Bodin propone de la ley, del imperio y de la soberanía no busca sacralizar el poder político: el rey o el emperador no pueden sustituir a Dios, pero tampoco pueden someterse al Papa. Bodin rememora las luchas entre papas y emperadores, y concluye que no hay nada más grande en las tierras, después de Dios, que los Príncipes. El soberano bodiniano está investido de sacralidad, pero no es de Dios de quien obtiene su autoridad, sino del hecho de que no obtiene su autoridad de otro y que tiene la potencia más grande. El tratamiento bodiniano de las marcas de la soberanía en el L X tiene la originalidad no sólo de pasar de lo sagrado a lo profano, como el florentino, sino más bien en retomar y transformar lo sagrado que envuelve a su depositario del más alto imperio: lo que impone o exige el respeto no es el valor del soberano ni la manera en la que él ha conquistado el poder, o ejerce la dominación, sino más bien la forma misma de la soberanía como capacidad de establecer la ley, o como poder sin división ni obstáculos. Entonces, en la potencia soberana, tal como la define Bodin, hay un elemento de racionalización, pues la naturaleza de la soberanía está ligada no a una figura sacralizada del soberano, sino a su capacidad de realizar el orden sin contrariar a la razón ni a la equidad.

En este sentido, también por referencia a la razón y equidad Bodin fundamenta su crítica a los "procedimientos tiránicos" principescos. Debemos aclarar que la conceptualización de la tiranía, que en Maquiavelo no tendría lugar, resulta central en los debates del S. XVI. Esta noción era empleada por los autores calvinistas para defender el derecho de resistir a monarcas enemigos de la propia conciencia. Excede largamente a este trabajo el desarrollo de la oposición de Bodin a las doctrinas hugonotas, que como dijimos vertebró esencialmente los *Seis Libros*, pero debemos recordar que Bodin se opone a sus adversarios definiendo la tiranía de manera muy estricta: según la violación de la norma de la *police* que exige el respeto por la propiedad del súbdito y el derecho de éste de transmitirla a sus herederos. Para nuestro autor, tirano sería el rey que no respeta la propiedad privada. Pero excepto este caso -y aunque Bodin aconseja tolerancia en materia religiosa- la justicia o injusticia del monarca- que ha de ser juzgada únicamente por Dios y no es competencia de los súbditos- no compromete su

legitimidad. Desde este punto de vista, la recomendación de prudencia y tolerancia de Bodin al monarca es más una estrategia que un condicionamiento moral, y menos aún político.

No queremos dejar el tema sin evocar la incompatibilidad irreversible entre la concepción de la monarquía en el francés y la doctrina maquiaveliana en los *Discorsi*. El corolario lógico de la noción de soberanía bodiniana resulta ser la estricta negación del gobierno mixto y del ciudadano participativo del *vivere libero* del florentino. Como dijimos, el rechazo de Bodin por la participación se encuadra en polémicas de corte religioso, pues mientras la literatura calvinista anticipaba los fundamentos del nuevo orden libertario, Bodin argumenta a favor de los derechos monárquicos. En su oposición a las tesis revolucionarias, el jurista de la realeza reconstituye la teoría de la soberanía absoluta, pero donde no se confunde poder absoluto con arbitrario o inmoral. La finalidad de la ley es la justicia - y aunque ella es competencia del soberano - la medida de la *justice*, la *police* y la *religion* hacen a la armonía universal y la consecución del fin moral, esencialmente contemplativo, de la política.

Bibliografía

Bodin, Jean (2006) *Los Seis Libros de la República*, Madrid, Tecnos

Maquiavelo, Nicolas (2010) *El Príncipe* Madrid Alianza

Maquiavelo, Nicolas (2008) *Discursos sobre la Primera década de Tito Livio*, Madrid, Losada

Abellán, J. (1999) "La Reforma protestante" en Vallespín, F. *Historia de la Teoría Política*, Madrid, Alianza Editorial p. 195-215

Berns, Thomas, (2001)"Théorisation de la souveraineté et production du droit" *Colloque Droit et Justice à la Renaissance*, Tours, 2-7 Julio

Goyard Fabre, Simone (1985) *Jean Bodin. Exposé di droit universel*, Paris, PUF

Silva-Herzog Márquez, Jesús (1999) "El Hechizo de Bodin" en *Isonomía* nº11 México

Mesnard, Pierre (1962) *Jean Bodin en la Historia del Pensamiento* Madrid, Instituto de Estudios Políticos

Mesnard, Pierre (1956) *El desarrollo de la Filosofía Política en el S XVI*. Puerto Rico, Editorial Universidad

Marquer Eric (2008) Imperio y mandato según Jean Bodin, en *Erytheis* n° 3, ISSN : 1988-2882

Pardos, Julio A. (1990) “Juan Bodino, Soberanía y Guerra Civil Confesional” en Vallespín, F. (Comp) op.cit p.216-255

Skinner, Quentin (1986) *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, Mexico, FCE

Zarka, Yves Charles (éd) (1996) *Jean Bodin, Nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF

La unidad de la conciencia kantiana. Distinción entre conciencia trascendental y conciencia empírica

María José Lopetegui

En la *Deducción trascendental de las categorías*, Kant se pregunta por el origen de toda síntesis, por aquel acto del entendimiento que precede a priori a toda otra conexión. Lo que Kant persigue es la acción fundamental de la conexión como tal. Se trata de una unidad originaria que no debe identificarse con la categoría de unidad (*Kategorie der Einheit*), puesto que la categoría presupone el enlace y esta unidad está en la base de toda síntesis o de todo enlace¹. Esta síntesis originaria es una unidad trascendental, es la unidad originaria y sintética de apercepción (*ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption*). Si el conocimiento se alcanza por ciertos grados de unión o enlace, esto sólo es posible porque en la base de ese unir representaciones en forma gradual se encuentra la conciencia como una unidad trascendental. En un primer grado de enlace, el material de la intuición experimenta la unidad de un concepto, en el segundo grado se unen los conceptos en la unidad de un juicio con ayuda de las categorías, en el tercer grado, la unidad que se establece por las categorías tiene como fundamento la unidad trascendental de apercepción o de autoconciencia².

Según el §16 de la *KrV*, el enlace de toda la multiplicidad de representaciones en una unidad sintética se funda en una unidad a priori, en una unidad que precede a todo enlace. “El Yo pienso (*Ich denke*) tiene que poder acompañar (*muß... begleiten können*) a todas mis representaciones; de lo contrario sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación (*Vorstellung*), o bien sería imposible, o, al menos no sería nada para mí...”³. La apercepción trascendental es una autoconciencia. El Yo pienso es una representación que permanece en todas las representaciones y que es igual para toda conciencia. Decimos que esta síntesis originaria es condición de todo conocimiento porque sin unidad no es posible el conocimiento. El acto por el cual se fija el “qué es” de la cosa es la

¹B 131

²Höffe, O.; *Immanuel Kant*; Verlag C. H. Beck, München, 2007, pp. 101-102

³B 131 - 132.

posición de unidad. Se trata de la exigencia de que sea posible incluir todas mis representaciones en una unidad. Lo que hace posible que todas mis representaciones puedan entrar en una unidad es que todas ellas tienen algo en común, todas ellas son representaciones mías.

Cuando Kant habla del “yo pienso”, está presuponiendo la idea del yo como base del conocimiento que predomina en el pensamiento moderno. Pero, la crítica trascendental de la razón le confiere a la “... autoridad del sujeto como principio del conocimiento y de su objetividad una fundamentación radical y un significado más amplio, a la vez que metodológicamente más convincente...”⁴

Si bien el “Yo pienso” trascendental es un presupuesto de todo conocimiento, no es conocido sino solamente pensado. No es substancia, no es sujeto substancial como en Descartes, es un sujeto trascendental. La afirmación kantiana “El *Yo pienso* tiene que poder acompañar a todas mis representaciones” hace referencia al hecho de que yo pueda ser consciente de ellas, de que son mías porque yo me las represento y no por su contenido. Este “yo pienso” tampoco debe considerarse como el yo personal de un individuo determinado, no es el sujeto individual del yo empírico; “... el ‘yo pienso’ trascendental posee su lugar metodológico previamente a toda experiencia y constituye el origen de la unidad afirmada en todo juicio. La apercepción trascendental es el sujeto de la conciencia en general y por ello es el mismo e idéntico en toda conciencia y autoconciencia.”⁵

En la *KrV*, Kant alude a la apercepción por primera vez en la *Estética Trascendental*. Nuestro autor hace referencia a la apercepción como “conciencia de sí mismo” (*Bewußtsein seiner selbst*), se trata – dice Kant – de una representación simple (*einfache Vorstellung*) del yo⁶. Esta observación kantiana se desprende del planteo acerca de la posibilidad del sujeto de intuirse a sí mismo, este planteo entraña una dificultad y requiere de la distinción entre la conciencia de sí mismo como sujeto pensante y la conciencia de lo que el hombre siente: una es la apercepción pura, otra es la apercepción empírica, ésta última está en conexión con el sentido interno.

⁴Höffe, O.; op cit. p. 104

⁵Ibíd.

⁶B 68

Al comienzo del § 18 Kant llama a la *unidad trascendental* de apercepción *unidad objetiva* porque es a través de ella que "... toda la multiplicidad dada en una intuición es reunida en un concepto del objeto (*Objekt*)"; y distingue esta *unidad objetiva* de la *unidad subjetiva* de la conciencia que constituye "... una determinación del sentido interno por la cual aquella multiplicidad de la intuición es dada empíricamente para un enlace tal..."⁷

La unidad que posee validez objetiva es la síntesis pura del entendimiento, la cual sirve como presupuesto o base a priori de la síntesis empírica. Esta última sólo tiene validez subjetiva. La síntesis objetiva se presenta en la conciencia individual, pero se distingue porque es la conciencia de la necesidad y validez universal del conocimiento, que no puede explicarse por la actividad empírica de asociación del espíritu individual. La objetividad se funda en una función superior a la individual, que se constituye en la base de toda actividad individual de la representación. La unidad trascendental, en tanto unidad objetiva, no es un contenido de pensamiento ni una forma particular de pensamiento, sino el acto "yo pienso".

La expresión "mis representaciones" hace referencia al hecho de que las múltiples representaciones que son dadas en la intuición pertenecen a una conciencia de sí, pero, sólo porque el yo añade una representación a la otra puede representarse la unidad de la conciencia en esas representaciones. La conciencia de la identidad de la conciencia es posible sólo porque se tiene conciencia de la síntesis. En la expresión "mis representaciones" está implicada la unidad de la conciencia y la identidad de ella.

La apercepción pura es síntesis intelectual de las representaciones y unidad sintética de esas representaciones. La síntesis intelectual, en tanto acto de la espontaneidad del pensamiento reúne la multiplicidad dada en vista de la unidad. Pero esa unidad de la multiplicidad dada sólo es posible a través de la unidad de la autoconciencia, que asegura la síntesis y la unidad de esa síntesis. En relación a la constitución y estructura de la identidad del yo, se ha hablado de una estructura o contextura fundamental (*Begründungsgefüge*) de síntesis y de unidad sintética en la autoconciencia pura⁸. La síntesis intelectual pura no es un proceso psíquico que pueda determinarse empíricamente, se trata de actos mentales puros que son ejercicios de la espontaneidad pura. El sujeto de estos actos puros es el yo puro o autoconciencia. La unidad que se realiza a través de la síntesis intelectual es comprendida

⁷B 139

⁸Düsing, Klaus; *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*; Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2002. p 150

como necesaria y válida. La autoconciencia pura reconoce su propia síntesis como algo que ella ejecuta y de este modo se piensa a sí misma. La unidad analítica de apercepción es, para Kant, una certeza del yo pienso acerca de su identidad. El yo se piensa a sí mismo en las diferentes etapas de la síntesis. Estas determinaciones de la unidad analítica y de la unidad sintética son parte de la estructura de la autoconciencia, ni la síntesis ni la unidad pueden ser entendidas sin sujeto, de modo que “la autoconciencia tiene que considerar al acto como su propia performance (*Leistung*), y a su unidad como su propia unidad y tiene que saber que es idéntica en ambos (acto y unidad)”⁹.

Es preciso distinguir, entonces, la apercepción empírica, referida a los fenómenos que una vez percibidos constituyen la materia para el ejercicio de la conciencia reflexiva, de la apercepción pura que constituye la unidad de la conciencia y fundamento de las categorías. La apercepción trascendental está en la base de la apercepción empírica, que es la conciencia que el sujeto tiene del flujo de sus representaciones en conexión con el sentido interno. La unidad del “yo pienso”, es la que hace posible reconocer como nuestras las diferentes representaciones, sin la identidad del yo esas representaciones no significarían nada para nosotros. Además, la unidad de la conciencia trascendental unifica la diversidad de la conciencia empírica.

La conciencia de la identidad del yo se constituye recién a partir de la síntesis y de la unidad sintética de diferentes representaciones, por eso la unidad analítica se constituye de acuerdo a la unidad sintética de apercepción. El yo se piensa a sí mismo en esas representaciones sintetizadas.

En B 135, Kant afirma que el principio de apercepción es idéntico, y por esto mismo constituye una proposición analítica. Pero sostiene también que aquella identidad de la conciencia no puede ser pensada si no es a través de la síntesis de la multiplicidad dada en la intuición. Kant resalta la importancia del enlace como medio a partir del cual la conciencia puede pensarse. Sostenemos que la analiticidad del principio de apercepción es una consecuencia de la síntesis, de modo que, cuando hablamos de unidad de la conciencia la entendemos siempre como unidad sintética a partir de la cual es posible la identidad del yo. Esto no implica dejar de considerar al principio de apercepción como una proposición analítica, puesto que Kant mismo lo consideró de ese modo, se trata más bien de resaltar que no

⁹ Düsing, op cit. p 154

podemos separar la unidad analítica de la unidad sintética ya que –como sostiene Kant –“sólo porque puedo enlazar en una conciencia una multiplicidad de representaciones dadas, es posible que me represente la identidad de la conciencia en esas representaciones”¹⁰. Este tema es objeto de discusión de los investigadores. Algunos sostienen que el principio de la necesaria unidad sintética de apercepción es en sí mismo analítico y sugieren que sólo si lo aceptamos como primera premisa analítica podemos comprender la prueba de la deducción trascendental de las categorías¹¹.

La proposición que se encuentra al comienzo del §16, acerca del “yo pienso” que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones, no constituye el principio de apercepción. Se trata de una proposición analítica que funciona como presupuesto para la formulación del principio de apercepción que aparece recién en las primeras líneas del §17¹². Este principio

¹⁰ B133

¹¹Allison, H.; “Apercepción y analiticidad en la deducción B” en *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*; Barcelona, Anthropos/Univ. Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1994. Pp 45-67. Traducción de Dulce María Granja Castro.

¹²Rosales, A.; *Ser y subjetividad en Kant*; Buenos Aires, Biblos, 2009. Pp 330-334. Rosales sostiene que la famosa proposición “el yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones” es una proposición analítica que suele confundirse con el principio de apercepción. Esta proposición constituye un presupuesto de ese principio. No puede ser considerada tampoco un primer axioma, porque presupone el resultado del §15. El principio de apercepción que se deriva a partir de la proposición analítica sobre el “yo pienso” es el que está indicado en el primer párrafo del §17. Las representaciones están bajo este principio en tanto ellas tienen que poder ser unidas en una conciencia, porque de lo contrario nada podría ser conocido o pensado a través de esas representaciones.

Allison, por otra parte, considera que la formulación más conocida del principio de apercepción es la que aparece al comienzo del §16. Piensa que esa proposición es una premisa fundamental de un argumento que avanza hacia la conclusión de que la multiplicidad de la intuición está sujeta necesariamente a las categorías, en la medida en que esa multiplicidad es llevada a la unidad de apercepción y referida a un objeto.

Nosotros consideramos, siguiendo a Kant, que: así como en la *Estética Trascendental* el principio supremo de la posibilidad de toda intuición, con respecto a la sensibilidad, es “que todo lo múltiple de aquella está bajo las condiciones formales de espacio y tiempo”, en la *Lógica Trascendental* ese principio supremo, con respecto al entendimiento, es “que todo lo múltiple de la intuición está bajo condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción” (B 136)

Mario Caimi, por su parte, señala que en los *Fortschritte der Metaphysik* Kant deja indeterminado si la unidad de la conciencia en relación con los conceptos es analítica o es sintética. Esto implica que el entendimiento se vale tanto de la unidad analítica como de la unidad sintética (Ver: Caimi, M.; *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant “Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff”*; Buenos Aires, Eudeba, 1989.

supremo sostiene: “que toda la multiplicidad de la intuición (*Mannigfaltige der Anschauung*) está bajo condiciones (*unter Bedingungen*) de la unidad sintética originaria de apercepción (*ursprünglich-syntetischen Einheit der Apperzeption*)”¹³. Que la diversidad de la intuición se halle sujeta a las condiciones de espacio y tiempo se explica porque las diversas representaciones nos son dadas, pero, como estas representaciones diversas son reunidas necesariamente en una conciencia, se hallan sujetas también al principio de la unidad sintética de apercepción. Sin enlace es imposible cualquier conocimiento y sin la unidad sintética de la apercepción es imposible cualquier conexión; es decir, la variedad de intuiciones no puede convertirse en un objeto si no se somete a aquella unidad, en este sentido, la unidad trascendental de apercepción es una condición objetiva (*objektive Bedingung*).¹⁴

La falta de distinción entre conciencia trascendental y conciencia empírica nos puede llevar a interpretar la deducción de las categorías como un procedimiento psicologista, la distinción, en cambio, permite ver que Kant no desarrolla una teoría de la subjetividad, su preocupación es cómo es posible una conexión necesaria, y sólo en este sentido, la deducción trascendental de las categorías contiene una estructura de la subjetividad. El enlace conforme a reglas constituye el objeto y se fundamenta en la unidad sintética de la autoconciencia. Esa unidad es una unidad lógica, puesto que la multiplicidad dada en la intuición es ordenada de acuerdo a las funciones del juicio que operan como reglas de síntesis. Es preciso no perder de vista que el objeto se constituye conforme a reglas y la base de esta constitución reglada es la autoconciencia en tanto principio de unidad lógica.

¹³ B 136.

¹⁴ B 138.

La profanidad estética del arte popular

Gina López Corinti (Instituto Superior Juan XXIII)

Introducción

“Los hombres ridiculizan todo aquello que no pueden comprender”

Goethe

El arte se nos presenta como la manifestación del espíritu desde épocas clásicas, como lo que mueve al hombre en la búsqueda de sus representaciones y se hace móvil ajeno al hombre a la vez que va moviendo. Es en este “movimiento” donde se originan las intervenciones de lo externo con lo interno en lo más intrínseco de la antropología humana, presentándose el arte como la única posibilidad de ruptura y quiebre sobre las representaciones cosificadas de la sociedad que mantienen el *statu quo*. Toda manifestación artística es a su vez una intervención que transgrede, es toda una revolución, y como tal, necesariamente violenta. Por tanto, el arte enmarcado bajo una determinada nómina no hace otra cosa que plasmar su cosificación misma: el arte legitimado se vuelve estático y por tanto deja de ser arte y, en consecuencia, estipula las determinaciones canónicas y las legislaciones que rigen la sociedad, cristalizando formas de conocimiento.

En torno de esta reflexión se recorrerá la obra aristotélica “Poética”, la cual contempla el placer natural del hombre en los productos de las artes imitativas, a causa de la actividad intelectual que ellas promueven en el contemplador. Tratando de mostrar las concepciones clásicas de tragedia y comedia, con el fin de abordar el tratamiento de cierto paralelismo, que se sostendría de un modo vedado en la modernidad bajo los conceptos de bello y sublime, elaborados por Kant en su tratado preliminar sobre concepciones estéticas; mostrando sus

importantes influencias hasta tiempos contemporáneos. Luego se intentará realizar un cruce entre las influencias kantianas y el escrito “el sentido social del gusto” de Pierre Bourdieu, contrastándolo a su vez con los conceptos de belleza y fealdad que Humberto Eco realiza en su libro, “Historia De La Fealdad”. Con el fin de establecer las conexiones y los posibles pensables sobre sus influencias en el gusto social, y su contraste con el llamado arte popular.

La poética Aristotélica

La “Poética” pertenece a las llamadas obras acromáticas, es decir que está basada en los apuntes de lecciones de Aristóteles dadas en el Liceo, lo cual no quiere decir que se trate simplemente de anotaciones sueltas, sino que por el contrario es la composición de un tratado bien definido. En la “Poética” se encuentran representadas las tradiciones estéticas anteriores, que influenciaron fuertemente el pensamiento aristotélico, entre ellas las creencias órficas, la cual reviste que la música es un elemento purificador e induce a la armonía en el alma, liberándolo de sus lazos con el cuerpo provocando un estado *katártico*, rasgo que se espera que suscite la tragedia aristotélica, la *katársis*; también se encuentra arraigada la noción pitagórica de belleza, la cual consistía en la armonía, esto es acorde a una proporción cuantitativa del orden de las cosas, es decir una buena proporción en cuanto a su magnitud “...Labelleza reside específicamente en determinadas cualidades de la forma: el orden y la medida” (Eduardo Sinnott, “Poética”, 2009, XX-XXI). Aristóteles tanto como Platón también sostiene una idea afín con el hedonismo sofista, admitiendo que es propio de las artes bellas, su constitutivo de un elemento placentero. A su vez también se mantiene en Aristóteles la referencia de Sócrates, de que, lo esencial en las artes bellas es su índole representativa, y que lo propio de la representación artística es la idealización “(...) Las artes bellas a diferencia de las artes útiles, no producen cosas que la naturales produzca, sino una representación de las cosas naturales, y lo hacen escogiendo lo que en distintos individuos hay de mejor para construir una imagen perfecta, que, como tal, no se da en la realidad natural.” (Eduardo Sinnott, “Poética”, 2009, X-XI). De este modo introduce Aristóteles el carácter de lo mimético a todas las artes en general.

Sobre la *mimesis*

Para Aristóteles la mimesis poética en vez que imitar la realidad (concordar con ella), por el contrario diverge respecto de ella, el carácter mimético aristotélico tiene que ver con el plano de los posibles, así que en vez de que su contenido sea real y particular, es posible y universal, esos son los planos en los cuales transita el carácter mimético aristotélico. Dos de los criterios que deben regir en la mimesis son: la verosimilitud y la coherencia dada; en la trama su totalidad de sentido imaginaria debe ser neutral con respecto de la verdad o falsedad fáctica, para armonizar con las opiniones generalizadas entre el público sobre las probabilidades de las acciones humanas. Por lo tanto la mimesis lleva consigo el contenido de la *práxis* humana. El carácter mimético según Aristóteles es connatural al hombre (forma parte constitutiva de la naturaleza humana), ya que dicha actividad tiene en si un carácter cognitivo y por tanto placentero para el hombre.

Sobre el género de lo trágico y lo cómico

La comedia se define casi por contraposición a la tragedia, el género de lo cómico tiene consigo el carácter de inferior, en el sentido de lo plausible de darse, contiene el carácter de lo risible, mostrando una forma de error sobre algo estipulado con antelación. Lo cómico reside en el *Hamartema* (error), y el efecto que esto provoca es la evocación a lo ridículo. Mientras que el género de la tragedia suscita temor, remordimiento, conmiseración, y con ello el carácter inevitablemente reflexivo sobre cada acto humano representado, ejerciendo así su factor *katártico*. Lo central en el núcleo trágico es su naturaleza contradictoria, entre el hecho trágico lógico, (ya que es lo que deriva de un hecho anterior) y lo paradójico de ello en contra de las expectativas de lo que se espera. Tal contradicción interpela la naturaleza humana y con ello nace el sentimiento de conmiseración, ante el padecimiento inmerecido, y el temor ante el hecho, de que el que lo ha sufrido es un "igual" a nosotros; y con ello provoca el reconocimiento de todo, que estamos igualmente expuestos, pese a nuestras intenciones, a la posibilidad de un error que acarree tal sufrimiento. Es en el reconocimiento del espectador donde se encuentra el factor verdaderamente trágico.

El valor de lo bueno

Aristóteles dice que el hombre encuentra un placer natural en las artes imitativas a causa de la actividad intelectual que promueven en el espectador. Ya que ofrece *eikones*, imágenes, signos que deben interpretarse. Según lo dicho además las artes miméticas son bellas, ya que: "... *Es bello declara Aristóteles, lo que es valioso en sí, es decir, bueno y agradable porque es bueno. Formulado de otra manera, lo bello es la especie de lo agradable del género de lo bueno o aún, si se quiere, es lo buenovisto desde el ángulo estético...*" (Eduardo Sinnott, "Poética", 2009, XX) en otras palabras, lo bello es bueno. En la "Poética" se precisa que la belleza reside específicamente en determinadas cualidades de la forma, el orden y la medida. A su vez que se podría decir que el fenómeno social influye en el gusto, por no decir, "que lo social hace al gusto", "*Son los seres naturales organizados los que proporciona, por así decirlo, la pauta de la estructuración bella, y el arte la recoge de allí.*" (Eduardo Sinnotti, "Poética", 2009, XXI). En esta parte se nota que son ciertas legitimaciones sociales las que hacen del arte y sus representaciones también un hecho moral y *politikós*. Cuestión que retomará Kant posteriormente.

El *thelos* artístico de lo trágico: la *areté*, el *ethos*, lo pedagógico en la tragedia

La tragedia tiene valor formativo, ya que hace referencia a sentimientos humanitarios, en ella se muestran comprensibles las acciones humanas, y con ellas sus propias contrariedades y riesgos, así como la contingencia misma de la humanidad; al exponer los límites, las debilidades, el error de la acción humana y las consecuencias que ello acarrea. Lo cual da lugar a la transformación de la ignorancia en conocimiento, la transformación tiene en su base la reflexión ética, instrumento fundamental de la *paideia*, por su poderosa acción formativa en el público; de ahí su importante carácter político. En la Tragedia subyace una poderosa condición orientadora, dada por la condición psicológica que de ella se desprende, es donde subsiste el *ethos*, dándole a la tragedia un valor verdaderamente hermenéutico. Dicho esto se abordará Lo bello y lo sublime, dos expresiones artísticas de mimesis definidas en Kant como manifestaciones morales de la conciencia humana.

Lo bello y lo sublime

Kant encuentra al igual que Aristóteles que el gusto que despiertan ciertas manifestaciones artísticas, según cuales estas sean, dependen del grado cognitivo de cada persona, y a su vez que ciertas definiciones intelectuales están relacionadas con expresiones morales, dejando ver la formación y transformación de la *práxis* humana toda en su conjunto, a la vez que crea y re-crea, determinadas expresiones artísticas. *“Las diferentes sensaciones de contento o disgusto descansan, no tanto sobre la condición de la cosas externas que suscitan, como sobre la sensibilidad peculiar a cada hombre para ser grata e íntegramente impresionado por ellas”.* (Kant, 2004, Cap. I, 9)

Encuentro en la idea de lo bello kantiano una conexión con la idea de belleza aristotélica y con respecto del sentimiento que suscita en el hombre. Siendo bello para ambos: lo agradable, lo que encanta a la vista, lo engalanado y armónico, así como en palabras kantianas lo elegante y refinado. *“La cortesía y la finura son bellas, la amabilidad es la belleza de la virtud, los que gustan de lo bello prefieren tratarse con gentes bromistas, amables y corteses.”*(Kant, 2004, Cap.II, 12). Podría parecer entonces que la condición de lo bello, trae consigo lo agradable, lo risible, y es en justamente en estas características donde encuentro la conexión con el género de lo cómico aristotélico, ya que ambos reflejan el carácter de ridículo, de *hamartema*, lo cual despierta el sentimiento de un amor alegre. Dándose a la vez en tal expresión artística la base de un *ethos*, que inspira principios de confianza de respeto y apertura. Dicho *ethos* no resulta lo suficientemente pedagógico como para poder ser *politikos*, en palabras kantianas: *“... aun siendo la calidad de sus principios de inspiración buena, y los actuar por bondad lleva a confusiones asombrosas.”*(Kant, Cap. II, 2004,18.)

Por otro lado el carácter de lo sublime nos suscita sentimientos de vastedad y fuerza al igual que la tragedia, lo sublime despierta en nosotros el carácter de lo terrorífico, lo magnífico, lo noble, una sensación de estremecimiento ante la magnificencia que atraviesa lo asombroso, que no hace más que conmover. Al igual que en la tragedia, figura Kant que para poder sentir lo sublime es necesario tener una cierta formación en ideas morales: *“Sin el desarrollo de ideas éticas, al hombre rústico le aparecerá como meramente aterrador aquello que, preparados por la cultura, llamamos sublime”* (Kant, 2004, Cap. III, 32). Son aquellas ideas de índole moral las que vienen a socorrernos con el fin de que nos sintamos capaces de medir nuestras fuerzas frente a las de la naturaleza. La tragedia al igual que la expresión artística de lo sublime conlleva el conocimiento de la magnificencia de la naturaleza, lo terrorífico de su fuerza que deja ver que nuestra resistencia física es simplemente vana

ante ella, de allí su carácter inmensamente pedagógico. La complacencia antropológica hacia lo sublime, surge de pensarnos libres ante una situación materialmente abrumadora, de sentir que estamos 'destinados' para algo que está más allá de nuestra sensibilidad. Se deja asomar por medio de este sentimiento nuestra complejidad y pluralidad interna, a la vez que nos muestra las limitaciones y fragilidades antropológicas, es por ello que para captar lo sublime, así como lo trágico se necesita una 'maduración' de nuestro entendimiento y sensibilidad. El sentimiento de lo sublime se encarga de mostrar el punto en el que las facultades con las que configuramos el mundo no son siempre suficientes para sostenernos en él. Es un llamado al cultivo de nuestras disposiciones cognoscitivas, morales y sensibles, de nuestra capacidad de juicio.

Se ha tratado de esta manera de mostrar que se manifiestan aún en Kant ciertos cánones estéticos dados por la época clásica, de los cuales parece dificultoso despojarse, tanto por su contenido conceptual, como por la influencia que ellos han ejercido sobre las estructuras cognitivas y morales, así como políticas.

El *statu quo* del gusto social

Pierre Bourdieu en su intento de fundamentar una sociología de la cultura, nos trae el análisis de elementos que están ligados a la producción y consumo de bienes simbólicos. Su análisis se centra, en que no se pueden desconocer el reconocimiento de determinados bienes simbólicos como las obras culturales, puesto que son tales las que aportan el formalismo, es decir imprimen las formas sociales de reconocimiento del arte mismo. Lo problemático de ello reside en el hecho de tratar tales obras o formas artísticas como un universo puro y separado del entorno social en el cual surgieron, intentando ignorar de tal manera, que las prácticas que se insertan en un universo social son a su vez constitutivas del mismo, y han sido atravesadas por él. De tal modo que solo serían concebibles de manera relacional; ya que dichas manifestaciones artísticas son las que establecen las formas que pueden tomar las interacciones y las representaciones que los agentes tienen, de la estructura, de la posición en la misma, de sus posibilidades y sus prácticas. Haciendo con todo del arte, un elemento constitutivo de la transformación social, siendo a la vez que pedagógico, político y moral.

Es por ello que al legitimar ciertas expresiones artísticas como “buenas”, estandarizándolas bajo ciertos cánones tradicionalmente admitidos, me atrevo a decir que desde las concepciones clásicas, no se hace otra cosa que “normalizar el gusto”, imprimiéndole el valor del *ethos* griego. Es entonces cuando se lo cosifica, perdiendo con ello su valor transformador, originando a la par un proceso mismo de automatización de la producción intelectual y artística, que es correlativo con la aparición de una categoría socialmente distinta de artistas o de intelectuales profesionales cada vez más inclinados a reconocer exclusivamente las reglas de la tradición (intelectual o artística) recibida de sus predecesores; estableciendo ciertos cánones en un universo puro, manteniendo así el *statu quo*.

Es signo de ello, como dice Humberto Eco en “Historia De La Fealdad”, el haber dejado a un lado de toda la historia estética, lo heteromorfo, lo feo, cuando es en ello donde reside la pluralidad de reconocimiento, y de transformaciones antropológicas. Sin embargo lo denotamos como lo violento, malo e inmoral, quedando así en lo marginado. Olvidando que es en las márgenes donde se halla el núcleo liberador, lo que posibilita el encuentro entre lo conocido y lo inexplorado, la apertura hacia el género de lo feo, trágico, sublime nos brinda la apertura cognitiva. Eco nos muestra cómo lo feo conlleva el carácter de lo sublime en sí mismo, suscitando en el hombre lo mismo que el factor de lo trágico. Con ello se quiere decir que mientras el arte bello nos proporciona seguridad ontológica, lo feo lleva consigo el carácter de lo monstruoso, lo caótico, presentando un lugar de resignificación para el hombre.

De allí la importancia y respeto que le debemos a la violencia de lo heteromorfo que se manifiesta en el arte popular, ya que abre un camino de trasgresión positiva, como transformadora pedagógica de la cultura, abriendo fronteras gnoseológicas y ontológicas para la antropología humana. Lo diferente, trae el carácter de creación, de movimiento, de arte vivo, al originar una fisura en el entretejido social, al atravesar las formas armónicas dominadas bajo las medidas de perfección. Lo feo, es lo caótico y por tal nos obliga a reacomodar nuestras estructuras, obligándonos a salir de la *kalokagathia* (*kalos*=bello, *agathos*=bueno, moral virtuoso), posibilitándonos hallar nuevas formas de interpretaciones culturales, otras aperturas de mundo, nuevos paradigmas antropológicos. Al fin y al cabo, “(...) *hasta qué punto, tenían razón las brujas que en el primer acto de Macbeth gritan: lo bello es feo y lo feo es bello...*” (Humberto Eco, 2011,20).

Bibliografía

- **Aristóteles.** (2009)*Poética*. Buenos Aires: Colihue.
- **Bourdieu, Pierre.**(2010) *El sentido social del gusto: elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- **Eco, Umberto.** (2011)*Historia De La Fealdad*. Barcelona: Editorial Debolsillo.
- **Kant, Immanuel.**(2004) *Lo Bello Y Lo Sublime: Metafísica De Las Costumbre.*, Buenos Aires: Ediciones Libertador.

La noción de naturaleza en Hegel y su conexión con la hybris ambiental propuesta por Gregory Bateson

JUAN MANUEL MARCH

I-INTRODUCCIÓN

La naturaleza y los problemas ambientales que la actual civilización transita constituyen un tema clave en los debates filosóficos actuales. Hegel, a principios del siglo XIX, al elaborar su sistema filosófico propuso una representación de la naturaleza, desde un el punto de vista de su ciencia de la lógica, que actualmente es satisfactorio para llegar a comprender los fundamentos de estos problemas. Justamente, los problemas ambientales actuales son conflictivos a nivel de sus aspectos de intangibilidad como lo demuestra analizar el impacto ambiental en un paisaje o, a un nivel antropológico, en le plano de la conducta cultural; asimismo, el análisis epistemológico de las ciencias ambientales deja como resultado que la noción de “ambiente” constituye una entidad multifactorial compuesta por diversos planos, siendo una gran parte de ellos intangibles y no visibles, es decir, mentales. Por lo tanto, todo el sistema filosófico hegeliano constituye una interpretación satisfactoria para comprender la raíz de la génesis y evolución de estos problemas.

De este modo, en este trabajo se tiene como meta presentar la conexión entre la filosofía de la naturaleza de Hegel y la ecología de la mente propuesta por Gregory Bateson, centrándose en el concepto de hybris – arrogancia o ceguera frente al ambiente -. Ambos enfoques guardan similitud en la explicación de la interacción dialéctica que subyace al orden de la naturaleza y el espíritu. Por un lado, la noción de materialidad en Hegel en su filosofía de la naturaleza como resultado de la negación y la exteriorización de la idea; por el otro, la ecología de la mente o ideas que es inmanente al mundo natural y el estado de alienación como origen de la hybris que origina los problemas ambientales.

II- NOCIÓN DE NATURALEZA

“La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del *ser-otro*. Ya que la *idea* es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí*, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta queda aún la posibilidad

de interpretarlo con más audacia como «destripar» (un pescado, un pollo, es decir, sacarle las vísceras, según el diccionario de *Wahrig*). En este caso el texto diría que la física ha de tomarse su contenido como entraña extraída por ella de la naturaleza (idea (y frente a la EXISTENCIA subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la *exterioridad* constituye la determinación en que está la idea como naturaleza.” (G.HEGEL, 2005: 301)

Por lo tanto, la naturaleza se expresa como la negatividad de la idea, que en el devenir dialéctico constituye una manifestación del espíritu absoluto. En este proceso de lógica temporal los pensamientos e ideas toman forma como naturaleza. No hay una separación entre el mundo ideológico de la sociedad y la materialización de este, ya que constituye la fase siguiente de este proceso dialéctico, muy similar a las interacciones de retroalimentación que se aplican en la teoría de la comunicación. De esta forma, conocer y ser constituyen los extremos de una sola operación lógica, una lógica que no está encerrada en un mundo abstracto sino concreto. Dentro de esta lógica, la ideología solo es un momento existencial en el continuo devenir de la conciencia, en este proceso pensamiento y acción se vuelven partes de una espiral continua sin antes ni después. Esta concepción de naturaleza como continuación de la idea constituye un concepto clave en la vinculación entre las operaciones lógicas que conducen a desequilibrios ambientales y los aspectos intangibles del ambiente.

III- HYBRIS

Por hybris G.Bateson entiende lo siguiente:

“Estos factores fundamentales ciertamente interactúan. El incremento demográfico acicatea el progreso tecnológico y crea esa angustia que nos enfrenta con nuestro ambiente como si fuera un enemigo, en tanto que la tecnología facilita el incremento de la población y conjuntamente refuerza nuestra arrogancia o hùbris frente al ambiente natural.” (G.BATESON, 1976: 524.)

Esta ceguera y arrogancia constituye una característica propia de la civilización post -industrial y toda su cosmovisión ideológica acerca de la relación de la economía y la explotación de los recursos naturales.¹⁵

¹⁵Daniel Bell, en *El Advenimiento de Una Sociedad Post – Industrial*, afirmó que nos encontrábamos en el inicio de una nueva clase de sociedad informacional orientada hacia servicios que reemplazaría al modelo basado en la industria, el cual había sido dominante en Occidente en los siglos XIX y XX. Una

La hybris batesoniana constituye el resultado de la ceguera de la autoconsciencia del ser. Este estado como tal deviene en desequilibrios ecosistémicos debido a que en la negación del ser en otro, de la materialización de la idea (del devenir dialéctico de la interacción antrópica con el entorno), se obtura la autoconsciencia y se produce la hybris. Este mecanismo resulta en un devenir ajeno a la lógica del mundo natural, no asociado a su interacción continua y manifestado en los problemas ambientales que conducen a un devenir extrañado de la autoconsciencia (la producción de residuos que no pueden ser descompuestos por los microorganismos del ecosistema, por ej.).

La noción de hybris conecta a la filosofía de la naturaleza con la filosofía del espíritu ya que la misma constituye un resultado en el plano ideacional de la actividad del ser, la ceguera del espíritu absoluto que se manifiesta ontológicamente en los desequilibrios ambientales. La hybris constituye la exteriorización de la idea de “ambiente” que posee la sociedad post-industrial, este ser-otro constituye la manifestación material del sistema ideológico cultural que produce la lógica aristotélica – lógica lineal atemporal - de representación del ambiente. El exterior a sí de la idea se vuelve en sentido lineal y no de recursividad dialéctica, por lo tanto, de esta forma se manifiestan los problemas ambientales. La lógica del funcionamiento del ecosistema constituye una lógica de recursividad dialéctica de desarrollo helicoidal, tal como el sistema de Hegel.

Desde este punto de vista el no respeto por esta lógica conduce a la hybris que conocemos actualmente. Si se modificara esta lógica post-industrial por una eco – lógica o por la manifestación del espíritu absoluto en la negación de la idea con autoconsciencia del proceso de devenir dialéctico, los efectos de las actividades antrópicas serían comprendidos y visualizados. Tal como se afirmó en la introducción, Hegel con su sistema lógico se adelanta en décadas a los fundamentos ideológicos de la interacción cultura – naturaleza o, como se conoce actualmente, sociedad – naturaleza. La comprensión de todo su sistema filosófico constituye un paso imprescindible para deconstruir la hybris que envuelve a la actual sociedad global.

IV – CONCLUSIÓN

Sociedad Post-Industrial posee para Bell tres componentes principales: “un cambio de manufacturación hacia servicios”; “la centralidad de las industrias basadas en nuevas ciencias”; y “el advenimiento de nuevas elites técnicas y la venida de un nuevo principio de estratificación”. En: BELL D (1973) *The coming of Post-Industrial Society: A venture insocial forecasting*, Basic Books, New York.

La hybris constituye la prueba del funcionamiento del sistema filosófico hegeliano y de la espiral dialéctica. La comprensión de la ciencia de la lógica y de la filosofía de la naturaleza constituye una necesidad epistemológica para entender las raíces de la crisis ecológica, en palabras de Bateson. Bateson, por sendas distintas, llega a la misma conclusión que Hegel en momentos históricos diferentes; la mente, la psiquis, constituye una parte constitutiva de la naturaleza ya que de ésta proviene. La lógica de Hegel aporta el mecanismo para comprender la interacción entre estos planos ontológicos – epistemológicos que ya no pueden ser separados entre sí, los cuales constituyen momentos en el ciclo de la espiral dialéctica. Finalmente, esta comprensión permite visualizar la auténtica causa de los desequilibrios ambientales, sin dejar de lado los factores intangibles del ambiente.

BIBLIOGRAFÍA

- **BATESON, G.** (1976) *Pasos hacia una Ecología de la Mente*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.

- **BELL, D.** (1973) *The coming of Post-Industrial Society: A venture in social forecasting*. New York: Basic Books.

- **HEGEL, G.** (2005) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. Madrid: Alianza Editorial.

Dependencias conceptuales: moral y política en Jean Jacques Rousseau

Alejandro Murúa

Resumen

El presente trabajo buscará establecer la relación entre moralidad y política presente en la filosofía de Jean Jacques Rousseau. La hipótesis que postulo aquí es la siguiente: ambos conceptos mencionados mantienen entre sí una relación asimétrica por la cual el sustrato de la moralidad es la política. Considero, en otras palabras, que en el autor analizado lo moral queda subsumido a la esfera de lo político en tanto ésta es marco referencial del sentido de la praxis moral. Para intentar fundamentar esto, sostengo que la afirmación rousseauiana, presentada en el *Segundo Discurso*, de la corrupción de la naturaleza humana consecuente con el establecimiento de la propiedad privada y su posterior legalización a través del contrato inicuo, que establecen y privilegian ambos al individualismo personal [*amour propre*] por sobre el universalismo personal [*amour de soi*] –sentimiento este último natural, negativo y espontáneo mientras que el primero es mediado por la relación social- o lo que podríamos subrayar como el problema del mal en Rousseau, es de carácter político; así lo es también la solución que encuentra en el *Contrato Social*.

Introducción

Jean Jacques Rousseau es uno de los autores referentes por sus análisis en torno a la filosofía política. Podríamos sugerir que desde la temprana modernidad hasta el surgimiento de su obra madura la filosofía política estableció una tajante fragmentación entre lo moral y lo político como dos espacios sociales diferenciados: el primero correspondiente a la esfera privada y el segundo, a la pública. En el presente trabajo pretenderé mostrar cómo ambas, moral y política, se articulan en la obra de Rousseau.

Amor de sí y amor propio

En su *Segundo discurso* Rousseau hace una distinción entre dos conceptos claves en la articulación de su sistema filosófico-político: *amor de sí* y *amor propio*. El primero de ellos es la afección fundamental y connatural del individuo humano en estado de naturaleza—es decir, el salvaje—. El amor de sí se vivencia, por un lado, como la conservación de la integridad individual; el impulso vital de todo individuo a continuar viviendo. Sin amor de sí, el individuo se dejaría morir de hambre o de frío en la naturaleza. En el caso del hombre salvaje, el amor de sí acciona como causa de la puesta de su perfectibilidad en acto, y, por tanto, como motor de la historia progresiva de la humanidad. Pero el concepto no es limitado a la preservación individual. Considero que el concepto de amor de sí es conteniente también de la pasión que Rousseau llama *piEDAD*, dado que no existe en estado de naturaleza una distinción mediada por la cultura entre mi yo particular y el yo particular del otro —no hay de hecho estrictamente un yo particular porque no hay autoconciencia—. Al ser, en la naturaleza, la identidad genérica inmediata, no existe, pues, una ajenidad entre individuo e individuo: prima la noción de igualdad natural y con ésta, una generalidad inmediata. Por naturaleza, yo también soy el otro y aquel sentimiento de conservación individual es también de manera inmediata, por el concepto de amor de sí, la conservación genérica y existencial de toda vida. De ahí la vivencia del sufrimiento del otro como propio¹. El amor de sí es, por tanto, una tensión entre la preservación de la existencia individual con la de toda existencia viviente; su formulación imperativa será “haz tu propio bien con el menor mal posible hacia otro”(Rousseau, 2008). Ahora bien, esta afección inmediata de las pasiones de autopreservación y piedad contenidas en el concepto de amor de sí no es de ninguna manera una afirmación de una fundamentación moral *a priori*: no hay aquí un desarrollo de virtudes ni una conceptualización intelectual de la praxis. Es simplemente un despliegue descriptivo de la complejidad del hombre. Éste, por naturaleza, es *amoral*, pues las nociones de bien y de mal ya implican una mediación intersubjetiva no contenida en el puro estado de naturaleza sino en la socialidad². Tanto el

¹Suscribo, en consecuencia, a la tesis de FERNANDEZ SANTILLÁN: “*El amor de sí es connatural al hombre y está vinculado a las dos principales leyes naturales: el deseo de preservar la propia vida y la piedad hacia los otros seres sensibles*”, FERNANDEZ SANTILLÁN, *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 66.

²“[...] parece que los hombres en ese estado, al no tener entre ellos ningún tipo de relación moral y desconociendo todo deber, no podían ser ni buenos ni malos y no tenían ni vicios ni virtudes” ROUSSEAU, J., op. cit., 92. Asimismo, COLLETTI afirma que el estado de naturaleza rousseauiano “no es [...] una condición ‘moral’, sino un estado de inocencia, una condición simplemente animal, todavía más allá de la distinción entre el bien y el mal. Aquí el hombre no puede ser, en rigor, ni bueno ni malo, porque él todavía no es propiamente ‘hombre’, es decir, sujeto moral, sino solamente un ente de naturaleza”. COLLETTI, L., *Ideología y Sociedad*, Caracas: Universidad Nacional de Venezuela, 1974.

bien como el mal ya suponen una desnaturalización del primer estado de naturaleza, pero mientras que el primero tiende al reconocimiento y retorno a esas pasiones connaturales, el segundo, contenido en la tesis del amor propio, tiende a la corrupción y desconocimiento de las mismas. Siguiendo aquí a Mondolfo (Cfr. 1943: 38), el primero nos devuelve a nuestra naturaleza inmanente mientras que el segundo la vela en la exterioridad. La moralidad en Rousseau sería, por tanto, un re-conocerse del hombre en su naturaleza, re-conocerse mediado, claro está, a través de una intelección agente en la cultura.

El amor propio, por otro lado, “no es sino un sentimiento relativo, artificial y nacido en la sociedad que lleva a cada individuo a prestar más atención a sí mismo que a cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que se hacen mutuamente y que es el verdadero origen del honor” (Rousseau J., 2008: 158). El amor propio es un artificio cultural a través del cual el individuo se reconoce como diferente y desigual a su par igual por naturaleza. Esta artificialidad, a la que Rousseau denuncia como el germen en acto y potencia de todos los males, no puede constituirse por fuera de la *relación social habitual* entre los hombres. En la socialidad más primitiva los hombres se reconocen como iguales a través de una rudimentaria reflexión intelectual de la propia identidad genérica: yo soy igual a otro, dadas nuestras mismas afecciones. Con ella nace una primera universalidad cualitativa del concepto de hombre. El espécimen ya no es igual al resto de las bestias sino sólo a su especie: el hombre³. Existe desde ese momento una primera mediación intelectual entre la naturaleza y el hombre, que se pone por fuera de ella. La noción de honor, consecuentemente, constituirá mayores mediaciones entre el individuo y la especie. Rousseau afirma que existen dos tipos de desigualdades: una natural, propia de la constitución física del individuo y otra socio-cultural. La primera no podemos llamarla estrictamente desigualdad, pues en estado de naturaleza todo hombre vive aislado, autónomamente y autárquicamente, por lo cual no puede someter a ningún otro a su voluntad, pues la sujeción siempre exige una mutua dependencia, negando así sus autonomía y autarquía. Si el esclavo se sabe independiente de su amo, escapará.

³“Aunque sus semejantes no fueran para él lo que son para nosotros y no tuviera con ellos mucho más trato que con los otros animales, no los olvidó en sus observaciones. Las semejanzas que el tiempo pudo hacerle percibir entre ellos, su hembra y él mismo, le hicieron juzgar sobre aquellas que no percibía y, al ver que todos se conducían tal como él habría hecho en circunstancias análogas, concluyó que la manera de pensar y sentir de los otros era enteramente conforme a la suya, y esta importante verdad, bien establecida en su espíritu, le hizo seguir, por un presentimiento igualmente seguro y más rápido que la dialéctica, las mejores reglas de conducta que para su ventaja y seguridad fue conveniente llevar con ellos”; ROUSSEAU, op. cit., pp. 103.

Asimismo, el amo no necesita del esclavo para sobrevivir⁴. Estas categorías políticas son instanciadas por la socialidad.

La segunda desigualdad es, pues, la *verdadera* desigualdad que se experimenta en la sociedad, pues es consecuencia de una distribución desproporcionada de poder entre partes dependientes instituidas: uno manda y otro obedece. Sólo podemos hablar de poder y subyugación en la sociedad, donde, a diferencia de en el estado de naturaleza, las relaciones intersubjetivas se han vuelto, por hábito, necesarias. El honor, resultado del mérito personal, implica que un hombre –aquel que es y se es discriminado a través de su mérito personal del resto- se ponga a sí mismo como uno distinto, dotado de atributos personales exclusivos. Esto deviene en su propia soberbia y en la envidia de los otros, ambos sentimientos ya consecuentes a una corrupción de la inocencia del salvaje. Todavía estamos lejos del *pacto inicuo* que cristalizará la desigualdad socioeconómica, pero en este punto ya está todo dado –salvo la institución de la propiedad privada- para que ocurra. Quiero remarcar que considero que, si bien Rousseau es taxativo al afirmar que la desigualdad real –y con ella la fundación del mal- es fruto de la propiedad privada, es necesario para su institución que exista como su determinación la *personalidad privada* de aquel que se constituye como propietario, la cual entiendo se establece a través del mérito. La famosa frase del *Segundo discurso* “El primero que, habiendo cercado su terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró gente lo bastante simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (2008: 101), supone un *ego* individual constituido históricamente: el *yo-mío*. Si así no lo fuera, el autor no hubiera presentado una continuidad de momentos históricos sino sólo una tajante separación entre puro estado de naturaleza y sociedad civil. La determinación fundamental que remarca en el mencionado proceso es la subjetivación individual (personal) a través del concepto de amor propio: una alienación del hombre de su complejidad a través de un artificio cada vez más complejo.

Política y moral

Como señalé antes, el salvaje es un ser amoral o, si se quiere, pre-moral. Esto no significa otra cosa que su praxis no está mediada por una concepción de lo bueno y de lo malo,

⁴ “[...] antes libre e independiente, ahora vemos al hombre atado, por así decir, por una cantidad de nuevas necesidades a la naturaleza entera y, sobre todo, a sus semejantes, de quienes llega a ser de alguna manera esclavo, aun cuando llegue a ser su amo; rico, necesita sus servicios; pobre, necesita su ayuda, y la medianía no lo pone en condiciones de prescindir de ellos”; ROUSSEAU, op. cit., pp. 112.

pues se halla pegado a la inmediatez de su naturaleza. Estos extremos sólo tienen significado en la intersubjetividad de la que se constituye la subjetividad individual⁵. Ésta será el fundamento de la concepción de lo bueno y de lo malo. Con esto deseo señalar que el amor propio no es en sí algo malo, como bien lo establece Rousseau: el período de mayor felicidad para el hombre no fue el puro estado de naturaleza sino uno otro ya mediado por el artificio del amor propio⁶, cuyo ejercicio en esta *edad de oro* devolvía en un beneficio a todos. La propiedad privada, que por un *funesto azar* fue establecida, es lo que funda la desigualdad y, con ella, la sociedad civil donde el hombre se ha sometido a una relación de dependencia y heteronomía: he ahí el mal para Rousseau. La propiedad privada ha generado la dependencia absoluta del hombre individual hacia el otro y, con ello, la negación de la libertad innata de todos los hombres. Pero no sólo eso, pues ha privatizado también el mérito individual: la búsqueda del autoperfeccionamiento no significará ya un rédito a los otros hombres sino sólo a uno mismo, el dueño de la libertad.

Podríamos bien afirmar que el mal en Rousseau es una negación de la libertad e igualdad connaturales a través del artificio de la propiedad privada. La corrupción de la naturaleza humana se da en acto sólo a través de la intersubjetividad, pues el hombre en estado de inocencia es incapaz de establecer valor moral alguno. No existe –siguiendo a Dotti (1980: 28)- un pecado original: el vicio y la corrupción son históricos e inherentes a una forma de sociabilidad mediada por la institución de la propiedad privada que se cristalizará como legítima a través del contrato inicuo, donde un conjunto de voluntades particulares movidas sólo por el amor propio pactarán para asegurar el privilegio de la propiedad. Así se establecerá la consumación de la desigualdad, donde uno solo –al que podríamos bien llamar un Leviatán hobbesiano- concentrará todo el poder y el resto de los hombres serán reducidos a su deshumanidad, pues se niegan como agentes libres. La negación de la naturaleza es, para Rousseau, la caída de la humanidad en el mal. ¿Pero, por otro lado, qué es el bien?

⁵“El sujeto rousseauiano es siempre un sujeto en relación, nunca aislado. El mismo movimiento que lo lleva a querer conservarse por amor a sí mismo, lo lleva a amar todo aquello que lo conserva. [...] Quizá podríamos afirmar que el amor a sí mismo, paradójicamente, hace de la intersubjetividad el principio de la subjetividad”, DOMECCQ, G., “El lugar del interés en el pensamiento político de Rousseau” en MARTÍN, J. y SUAZO, G. (comp.), *La política, las palabras y la plaza*, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2006, pp. 198.

⁶ “[...] en el justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, debió ser la época más feliz y duradera. Cuanto más se piensa en ello, más claramente se ve que ese estado era el menos propicio para las revoluciones, el mejor para el hombre...”; ROUSSEAU, J., op. cit., pp. 108.

La respuesta no es otra que el retorno del hombre a la naturaleza, es decir, la búsqueda de “alcanzar la conciencia de la libertad, lograr el sentimiento íntimo de la vida, en el cual tiene el individuo la conciencia de su unidad con la humanidad entera y con la universalidad de seres” (Mondolfo, R., 1943: 32-33). Este retornar del hombre a la lógica del amor de sí no es sino mediada por la politicidad. Rousseau no aspira –por la imposibilidad que implica- que ese retorno sea a la pureza del estado de naturaleza. La concepción de la libertad debe reformularse para alcanzar un sentido universal concreto y esto se logra en el *contrato social*. Citando a Colleti:

“para Rousseau [la libertad] *no es ya* la libertad liberal o libertad del individuo ‘con respecto a’ la sociedad, sino que es la libertad que se realiza en esta última y a través de ella. Lo cual quiere decir que el hombre se libera liberando la sociedad, es decir, que su libertad no es una esfera ‘exclusiva’ con respecto a los demás sino que se realiza implicando ‘positivamente’ la libertad de todos [...] para Rousseau “el contrato significa renuncia al estado y a la libertad natural, creación de un orden nuevo moral y social” (1974: 209).

El postulado retorno debe, pues, diferenciarse cualitativamente del estado puro dadas las determinaciones históricas de la subjetividad rousseauiana. El bien postulado –el *bien común*-, por lo tanto, debe enmarcarse en clave teleológica bajo un supuesto de organicidad política: la constitución de la *Voluntad General*, siendo ésta no la suma de voluntades particulares movidas por amor propio sino el reconocimiento de la igualdad natural a través del principio de libertad negativa innata a todo hombre. Sólo a través del reconocimiento de la identidad de mi voluntad particular con la general –lo cual no es otra cosa que la constitución del cuerpo político- por la afección del amor de sí es que el hombre consigue autonomizar su acción y volverse un agente moral en el mundo concreto.

A modo de conclusión quiero sólo remarcar una cosa: si bien en este breve trabajo quise establecer que los conceptos morales de lo bueno y lo malo son instanciados a través de la política, no por eso propongo que Rousseau niegue la moralidad; eso no sería otra cosa que un absurdo, dado el tratamiento de ese concepto en obras como *Emilio*. Considero, más bien, que la moralidad en Rousseau es contenida y cobra sentido en la relación política y, por ello, su filosofía práctica debe ser articulada en un sistema orgánico. Sin política, la moral no puede existir ni conceptualmente. La pregunta reflexiva que quedará para pensar es la de la posibilidad de una política amoral.

Referencias bibliográficas

- **COLLETTI, L.** (1974) *Ideología y Sociedad*. Caracas: Universidad Nacional de Venezuela.
- **DOMECQ, G.** (2006) “El lugar del interés en el pensamiento político de Rousseau” en MARTÍN, J. y SUAZO, G. (comp.), *La política, las palabras y la plaza*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- **DOTTI, J.** (1980) *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
- **FERNANDEZ SANTILLÁN** (1996) *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- **MONDOLFO, R.** (1943) *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: Ediciones Imán.
- **ROUSSEAU, J.** (2008) *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Prometeo.

Aberraciones perceptivas y cualidades en Locke

Jorge Mux¹

Abstract: la clásica división entre cualidades primarias y cualidades secundarias puede sostenerse si se acepta la noción de cuerpo (sustancia extensa) de la cual emanan dichas cualidades. Mientras que las cualidades primarias forman la estructura geométrica de la sustancia extensa, las cualidades secundarias son un resultado de nuestras capacidades perceptivas y no de propiedades intrínsecas de la sustancia extensa. Las cualidades primarias son masivas, esto es, cumplen con tres requisitos: *coherencia, continuidad y derivabilidad inferencial*. Jonathan Bennett arguye que una falla en la percepción de cualidades secundarias puede pasar desapercibida, mientras que fallas en la percepción de cualidades primarias generarían incoherencias notorias. De este modo, Bennett pretende abonar a la idea de que las cualidades primarias no son una pura consecuencia de la estructura perceptiva del sujeto, sino que nos informan de algo que ocurre con independencia de éste. Sin embargo, las cualidades secundarias son, según Locke, cualidades primarias imperfectamente conocidas. De modo que, en rigor, las cualidades secundarias deberían cumplir con los mismos requisitos que las cualidades primarias, lo cual nos dejaría sin un sustento preciso para distinguir ambos tipos de cualidades.

1. Requisitos que deben satisfacer las cualidades primarias:

La división entre cualidades primarias y secundarias requiere de la aceptación de la noción de *cuerpo*. Para Descartes, un *cuerpo* es una *confluencia singular de propiedades espaciales* (Descartes, 1951, II § X). Extensión y cuerpo son sinónimos, de modo que resulta contradictorio suponer que puedan existir espacios vacíos (1951: II, caps. XII, XVI). La extensión en el espacio es la única idea clara y distinta que podemos obtener acerca del mundo exterior.

¹Licenciado y profesor de filosofía. Profesor ordinario de las cátedras *Filosofía del Lenguaje y Problemas de la Filosofía* en la Universidad Nacional del Sur. Profesor titular de la cátedra *Filosofía del Lenguaje* en el Instituto Superior Juan XXIII. Integrante del proyecto de investigación *Argumentación y racionalidad*. Inscripto en el programa de doctorado de la Universidad Nacional del Sur (Director de tesis: Dr. Oscar Esquisabel). Áreas temáticas de la tesis doctoral: filosofía de la percepción, filosofía de la mente, filosofía del lenguaje.

Esa claridad y distinción parece derivarse del hecho de que las cualidades primarias inhieren *masivamente* en nuestra experiencia, mientras que las cualidades secundarias son producto de las capacidades perceptivas propias de un órgano.

Se puede caracterizar esa inherencia masiva diciendo que existe *coherencia, continuidad y consistencia inferencial* en las ideas provenientes de cualidades primarias, mientras que esto no ocurre con las cualidades secundarias:

- ***Coherencia***: la concurrencia de las cualidades primarias (solidez, extensión, figura, movimiento o reposo y número) otorgan a la experiencia una base para entenderlas como manifestaciones de un único hecho perceptivo. En otras palabras, percibimos a la multitud de esas cualidades como concurrentes en un mismo hecho (objeto, sustancia) y no como cualidades desconectadas o “huérfanas”.
- ***Continuidad***: Las cualidades primarias son estables; esto es: la modificación en el carácter perceptivo de una de ellas, conlleva a una modificación de la experiencia de la totalidad de estas cualidades. Por ejemplo, si a un cubo sólido se le redondean sus aristas hasta convertirlo en una esfera (es decir, si se cambia la cualidad de “figura”), se habrán modificado simultáneamente la solidez, extensión, movimiento o reposo y número en la percepción de esa figura.
- ***Consistencia inferencial o derivabilidad perceptiva***: dado un conjunto de cualidades primarias, podemos verídicamente realizar inferencias acerca de la totalidad de ese conjunto, y no meramente de cualidades desconectadas o huérfanas. Por ejemplo, determinando el grado de solidez, la extensión, la cantidad y la figura de un dato perceptivo, es posible inferir la solidez, la extensión, la cantidad y la figura de otro dato perceptivo (que involucre la misma referencia desde otro punto de vista, más lejos, más cerca o mientras se mueve el sujeto percipiente) desde otro ángulo o bajo condiciones diferentes. García Carpintero pone esta propiedad en términos de “esperabilidad”:

Las relaciones entre las ideas espaciales nos llevan a esperar, pongamos por caso, que un cubo que contemplamos desde una cierta perspectiva presente tal y cual apariencia cuando se le hace rotar 30 grados. Haciéndolo rotar así, confirmamos la predicción y con ello la conjetura de que las relaciones espaciales objetivas tienen una estructura análoga a la que tienen las ideas espaciales que causan (sobre la cual hemos hecho la conjetura) (1996, pág. 143)

(De aquí en adelante nos referiremos a estas propiedades como “requisitos C-C-C” de la percepción de cualidades primarias)

Presumiblemente, las cualidades secundarias no tendrán estas tres características, y de hecho así parece que ocurre: en nuestro campo perceptivo, los sonidos, los colores, los sabores y las experiencias táctiles pertenecen a espacios modales diferentes que bien podrían no ser coherentes entre sí, ni en sí mismos (y de hecho muchas veces no lo son, como ocurre cuando ponemos sucesivamente nuestras manos en un balde de agua: con la mano izquierda percibimos tibio, con la mano derecha percibimos frío) (Locke, [1710] 1956, II, VIII, § 21, pág. 118); no son continuas (la modificación en la percepción de un sonido no implica la modificación en la percepción de un color); y no se puede hacer derivaciones fiables a partir de ellas (a veces un mínimo cambio de condiciones provoca un enorme cambio en la naturaleza fenoménica de la percepción, como cuando se disminuye levemente la luz de una habitación y los colores se vuelven notoriamente menos contrastantes)

2. Aberraciones y aberraciones compensatorias.

Bennett propone dos casos imaginarios para enfatizar las diferencias entre cualidades primarias y secundarias a partir de los tres requisitos listados más arriba: los casos de las *aberraciones perceptivas* (1988, pág. 130). Supongamos dos sujetos: El sujeto (C) ve dos cosas que tienen el mismo color cuando, de hecho, no lo tienen; y el sujeto (T) ve y siente dos cosas del mismo tamaño, cuando en realidad no lo tienen. (C) posee una aberración en la percepción de un tipo de cualidades secundarias. (T), en cambio, padece un mal que afecta su percepción de una clase de cualidades primarias.

“C se enfrenta a una cosa roja y a una cosa blanca y nos convence de que ambas tienen exactamente el mismo color. Cree nuestra afirmación de que tienen colores distintos y, puesto que no difieren de ninguna otra forma, si fuese necesario podríamos probarle que podemos ver en ellas una diferencia y él no. También C podría descubrir que los dos objetos reflejan luz de diferentes longitudes de onda y podría saber que las longitudes de onda corresponden, usualmente, con los colores vistos. Pero si ignora lo que dicen los demás acerca de los dos objetos e ignora hechos esotéricos de óptica, él podría no llegar a saber que tiene un defecto sensorial. *Una falla en la discriminación de las cualidades secundarias en alguien que, fuera de eso, es*

sensorialmente normal, puede pasar, y pasa en ocasiones, desapercibida a través de cualesquiera variaciones de distancia, ángulo de visión, condiciones de luz, etcétera (Bennett, 1988, pág. 130, cursivas añadidas)

De acuerdo a la caracterización dada más arriba, una aberración en una cualidad secundaria determinada no necesariamente arrastraría aberraciones en otros actos perceptivos. Esto significa que las cualidades secundarias no poseen el carácter de *continuidad*: la aberración en una cualidad secundaria no implica una modificación masiva en la totalidad de las cualidades primarias concurrentes en una experiencia. A su vez, la experiencia no se vuelve *incoherente* por esta aberración (se pueden seguir considerando a las cualidades primarias asociadas como unívocamente referidas a un objeto, aunque este objeto se presente como verde en vez de rojo), ni deja de poseer *derivabilidad perceptiva*: aunque localmente el objeto se percibe de un color diferente, la totalidad de la experiencia permite realizar inferencias perceptivas fructíferas relativas al punto de vista del sujeto. Pero, ¿qué ocurre con (T)?

Contrastemos el anterior con el caso de T quien, apelando a lo que ve y siente, juzga que cierto jarro tiene el mismo tamaño que cierto vaso que es, en realidad, más bajo y más estrecho que el jarro... En este caso, podemos poner el vaso dentro del jarro; o llenar el jarro con agua y luego llenar el vaso con ésta y tirar el agua restante, o situar ambos recipientes en una mesa y llevar la mano de T por encima del borde del vaso hasta que choque con el jarro, etcétera. ¿Qué es lo que debemos suponer cuando T se enfrenta a estas manipulaciones de los dos objetos? Tan solo hay dos posibilidades pertinentes. (a) Cuando manipulamos el vaso y el jarro, T se da cuenta de lo que sucede y así, rápidamente se hace consciente de que estaba equivocado acerca de los tamaños relativos. (b) Cada vez que ideamos algún suceso con el vaso y el jarro, T lo percibe mal de tal manera que lo que ve y siente aun encaja tersamente con su juicio original acerca de los tamaños. (Bennett, 1988, pág. 131)

T posee una incapacidad local para distinguir tamaños. Pero si ocurriera la posibilidad (b), entonces su incapacidad se extendería masivamente hacia otros experimentos. Las pruebas cruciales que le propongamos a T (introducir el vaso en el jarro, pasar la mano por los bordes de ambos cuando uno está dentro de otro, etcétera) nos llevarían a extender la aberración hacia cualquier situación perceptiva y no meramente a este caso particular. La aceptación de la posición b) nos lleva a la presuposición de que una incapacidad perceptiva en las cualidades

primarias podría dar por tierra con las tres características que listamos más arriba: la percepción deja de ser masivamente coherente, continua e inferencialmente consistente.

Bennett arguye que una aberración en las cualidades primarias nos conduce a aceptar un conjunto de *aberraciones compensatorias*: si se ha fallado en notar que ha quedado agua en el jarro una vez que introducimos el vaso, también se fallará en notar ciertos hechos cuando el agua se utiliza en otras ocasiones (apagar una vela, arrojarla al rostro). “Lo mismo sucede con cualquiera de las otras aberraciones sensoriales con las que reforzamos la inicial: cada una requiere de nuevos refuerzos que, a su vez, exigen otros y así indefinidamente” (1988, pág. 132)

La posibilidad de estas aberraciones compensatorias para explicar una sola aberración persistente parece indicarnos que las cualidades primarias de una cosa están relacionadas entre sí, de modo que las cualidades primarias de un objeto están en estrecha relación con las cualidades primarias de otros objetos, en cualquier tiempo y cualquier espacio. Esta posibilidad nos indica que las experiencias relacionadas con las cualidades primarias cumplen con los requisitos C-C-C. Dado que las percepciones originadas en cualidades primarias se conectan entre sí de un modo congruente, es plausible suponer que el cumplimiento de los requisitos C-C-C no es una pura consecuencia de la estructura perceptiva del sujeto.

Una vez que corroboramos sistemáticamente el cumplimiento de los requisitos C-C-C para las cualidades primarias, podemos estar en posición de hablar acerca de cuerpos y no meramente de ideas, pues este cumplimiento parece ser congruente no con el funcionamiento de nuestra mente, sino con algo independiente que de modo sistemático obliga a ese cumplimiento. La violación de los requisitos C-C-C nos deja un campo perceptivo no unificado y no congruente. Una aberración en la percepción de una idea obtenida a partir de cualidades primarias provocaría que ciertas propiedades espaciales no confluyeran, o lo hicieran de manera arbitraria y errática.

Si suponemos que el cumplimiento de los requisitos C-C-C es lo que distingue una idea proveniente de una cualidad primaria de una idea proveniente de una cualidad secundaria, significa que hemos encontrado una distinción relevante en lo que hace a nuestras ideas: la sistematicidad en el cumplimiento de los requisitos C-C-C nos indica que hay “algo afuera” que se comporta de acuerdo a dichas ideas. Pero, ¿puede sostenerse esta hipótesis?

Recordemos que en la aberración (C) se fallaba sistemáticamente en detectar el color de un objeto. Bennett nos dice que la cualidad secundaria que origina la idea de color puede no estar

correlacionada con otras ideas: que no perciba el rojo localmente no genera aberraciones compensatorias en otros casos de percepción visual. Bien podríamos tener el espectro invertido en lo que hace a las modalidades de idea correspondientes a cualidades secundarias, pero no tiene sentido decir que hay un “espectro invertido” en lo que hace a las cualidades primarias. Podría estar percibiendo lo dulce como salado, lo rojo como verde y lo agudo como grave; pero sería imposible o altamente implausible percibir lo alto como bajo, lo cuadrado como redondo o lo sólido como blando.

3. Conclusiones.

¿puederealmente pensarse en la posibilidad del espectro invertido en lo que hace a las ideas originadas a partir de cualidades secundarias?

Locke es ambiguo en lo que hace a la formulación de las cualidades secundarias. A veces, identifica dichas cualidades con las ideas generadas: así, la idea de amarillo es la cualidad secundaria del amarillo:

[Las cualidades secundarias son] ideas tales que no son más que otras relaciones con otras sustancias y, consideradas tan solo por sí mismas, no están realmente en el oro. (Locke, [1710] 1956, II, XXIII, § 37, pág. 299)

A veces, en cambio, la cualidad secundaria es una *potencia* de producir una determinada idea:

La amarillez no está realmente en el oro, pero es una potencia en el oro para producir esa idea en nosotros cuando se sitúa en la luz debida ([1710] 1956, II, XXIII, § 10, pág. 281)

Locke parece hablar de cualidades como “la amarillez” simultáneamente en dos sentidos, en tanto que causa (cualidad) y en tanto que efecto (idea), y por eso resulta ambiguo en su formulación (Bennett, 1988, pág. 143). Si mantenemos ambos sentidos separados, entonces, tal vez no haya problemas en su tratamiento. Sin embargo, Locke oscurece la distinción en otro sentido: afirmando que las cualidades secundarias pueden reducirse a las primarias (Locke, [1710] 1956, II, VIII, § 17; II, VIII, § 23), mediante el avance en la investigación científica. De algún modo, entonces, las cualidades secundarias son cualidades primarias que están parcialmente en el objeto:

“Las cualidades secundarias sensibles, que dependen de [las primarias] no son otra cosa que las potencias que esas sustancias tienen de producir varias ideas en nosotros por nuestros sentidos; ideas que no están en las cosas mismas de otra manera que como cualquier cosa se halla en su causa” (Locke, [1710] 1956, II, XXIII, § 9, pág. 281)

Y también:

“Las cualidades secundarias (...) dependen (...) de las cualidades primarias de las partes minúsculas e insensibles [de los objetos]” (Locke, [1710] 1956, IV, III, § 11, pág. 543)

Esto nos llevaría a decir que las cualidades secundarias son sólo cualidades primarias desconocidas, presentadas bajo una forma engañosa o poco informativa. De allí la afirmación 2): el avance en la investigación científica nos iría mostrando que las cualidades secundarias sólo son cualidades primarias de corpúsculos, con lo cual el conocimiento microscópico cada vez más fino serviría para reemplazar cada cualidad secundaria por un conjunto de cualidades primarias. En síntesis:

- Si Locke afirma que las cualidades secundarias son potencias de los objetos para producir sensaciones, y
- Si además afirma que las cualidades secundarias son cualidades primarias defectuosamente conocidas; entonces:
- Toda idea derivada de una cualidad secundaria deriva, transitivamente, de una cualidad primaria; por ello:
- Si la inversión de espectros no era posible en lo que hacía a las ideas derivadas de cualidades primarias, dicha inversión de espectros tampoco parece posible en lo que respecta a las cualidades secundarias y, por lo tanto, *ambos* tipos de cualidades deberían cumplir con los requisitos C-C-C.

Referencias:

Descartes, R. (1951). *Los Principios de la Filosofía*. Buenos Aires: Losada

Locke, J. ((1710) 1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bennett, J. (1988). *Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*. México: UNAM.

García Carpintero, M. (1996). *Las palabras, las ideas y las cosas*. Barcelona: Ariel.

Hobbes y Spinoza: dos políticas de la potencia

Santiago Juan Napoli (Universidad Nacional del Sur)

“El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder.”

Baruch Spinoza

“Donde no hay poder común, la ley no existe”

Thomas Hobbes

Nos proponemos dar cuenta de las consecuencias del pensamiento político de Hobbes y Spinoza, partiendo de sus definiciones del hombre como potencia. Así, se hará patente cómo dos pensadores, a veces considerados enfrentados, parten en realidad de premisas antropológicas similares e igual de revolucionarias. Veremos también el reverso, a saber: cómo dos autores que comienzan con supuestos aparentemente idénticos, finalmente acaban dando resultados opuestos, al menos en sus consecuencias en la más próxima realidad política.

Un pequeño giro antropológico

Lo que sucede en el pensamiento de Hobbes y Spinoza es hasta cierto punto inconmensurable. Ellos socavan directamente el fondo establecido por los autores anteriores al decir que el hombre es una potencia cuyas manifestaciones mayores son, por un lado la razón, y por otro las pasiones. Ambas son capacidades que todos tienen en cantidades parejas, de manera tal que cualquiera puede, en principio, vencer a otro. “La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales (...) que (...) la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar” (Hobbes, 1980: 100). Donde para otros hay por naturaleza más o menos sabios, más o menos fuertes, más o menos buenos, aquí no veremos tal perspectiva.

La igualdad está dada sobre la base de que todos somos tenemos un cuerpo, que “puede ser afectado de bastantes maneras que acrecienten o disminuyan su potencia de

obrar y también de otras que no hagan ni mayor ni menor su potencia de obra” (Spinoza, 1953: 503)². Aquí se trata de potencias pasionales, que desembocan en apetitos que pueden primar por sobre la razón, a pesar de que ésta conoce lo mejor. Es en estas pasiones donde yace la diferencia que hay entre hombre y hombre, porque la razón es una, pero el querer se rige por los apetitos es en cada uno.

Hobbes lo dice: “Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia” (Hobbes: 1980,199) El poder es lo más auténtico en el hombre y, si en algo somos iguales, es en el hecho de que todos somos poder y nos determinamos de acuerdo a él. Lo mismo funciona desde el momento en que Spinoza habla de potencia de obrar, que en otros pasajes aparece bajo el nombre de *conatus* o esfuerzo por perseverar en el ser. Allí es aún más claro cómo la potencia de los hombres se adecúa en cada caso a las acciones y pasiones de cada uno, pero en todos los casos tratándose de algo que se actualiza, o bien creciendo, o bien disminuyendo. Así, vemos por todos lados potencias cuyas pasiones se extienden hasta donde pueden. Intentaremos llevar esta última afirmación al plano de lo político para extraer sus consecuencias.

Dos contratos

“De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos.” (Hobbes: 1980, 100) El hombre en estado de naturaleza, movido por el deseo básico de acrecentarse como potencia de obrar, pasa a ser el peor peligro para el resto. Acerca de esto, debemos recordar que “el derecho de cada uno se extiende hasta donde se extiende su poder determinado.” (Spinoza: 1953, 245) Esta es la primera ley natural para Spinoza, y lo es también para Hobbes, quien dirá que “en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás” (Hobbes: 1980, 107).

Como la conservación del hombre requiere en general un constante acrecentamiento de poder, se desearán cosas que entren en conflicto con las deseadas por otro. Así, llegamos a la máxima que busca “dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle”.

² Cabe decir que lo mismo sucede para el alma, definida a grandes rasgos por Spinoza como la idea del cuerpo, es decir, su correlación paralela en el atributo llamado pensamiento.

(Hobbes: 1980,101) Bajo este precepto va imperará el choque de potencias, y como producto de la inseguridad propia del estado de naturaleza aparecerá el *miedo*.

El miedo es una pasión y afecta a nuestra potencia de manera tal que reaccionamos. Si a esa reacción le agregamos el componente racional que habita en todo hombre, obtenemos algo llamado *pacto*. Cuando pactamos lo hacemos porque la absoluta libertad del hombre, es decir, su estado de naturaleza, hace que corra peligro su vida. Existe el pacto porque podemos llegar a un estado de guerra total, en el que no solamente hay batallas y agresiones, sino algo peor; desconfianza y voluntad de luchar en todo momento. La seguridad, cara al hombre del siglo XVII, no estará garantizada. Tampoco su existencia, por la que todos vivirán temiendo.

Para Hobbes, es en parte gracias al miedo o temor a la muerte que quizás haya algo que deba elevarse por encima de lo dado por la naturaleza: la conservación de la propia vida a cualquier costo, es decir, *la paz*. Esta puede funcionar como la primera ley natural en el sentido más propiamente hobbesiano arriba mencionado. Dicho sentido remite directamente a los artículos que se generan una vez que todos acordaron renunciar a sus derechos individuales y pactar vivir en un Estado que evite la guerra y posibilite el trabajo y sus frutos. Spinoza, asiduo lector de Hobbes, dirá que en el pacto “Cada uno transfiere todo el poder que tiene a la sociedad, que reúne por tanto ella sola todo el derecho de la naturaleza en todas las cosas”. (Spinoza, 1953: 249)

“El hombre es impulsado al Estado solamente por el motivo de la autoconservación”. (Kersting, 2001: 82) De manera artificial, el individuo que pacta y renuncia a sus libertades individuales gana por ello su vida, pero también su seguridad y sus propiedades. Con este contrato alcanzamos una nueva forma de pensar el Estado. Ante él, ya no habrá una determinación natural, ni puede decirse más que exista una ‘segunda naturaleza’, tal como lo suponía Aristóteles. La máquina: esa es la sociedad que se forma tras el pacto en el caso de Hobbes.

El nuevo y viejo derecho natural

Es así que, dentro del postulado hipotético que es el estado de naturaleza ya contamos con algo. Es la potencia, aquello que, como poder o capacidades, se encuentra presente en todos los hombres. La novedad es que ella equivaldría al derecho natural, en tanto está ya mucho antes que el pacto, y persiste mucho después de él. Destruídos los órdenes político-jurídicos, conservamos todavía nuestra potencia para realizarla de forma constante.

El hecho de que, en principio, todo estaría permitido en las filosofías de Hobbes y Spinoza, es en parte cierto, pero también insuficiente. El derecho será ahora visto no del lado

de lo que las cosas *son*, sino de lo que las cosas *pueden*. Su condición no es moralni estará situada en un determinado sistema de valoraciones. Será, sí, *ética*, en el sentido spinozeano, es decir, relacionada con el poder de los individuos, que se extiende hasta donde se extienden sus *voluntades*. “El discursoético no cesará de hablarnos no de las esencias –no cree en las esencias-, sino de la potencia, a saber: las acciones y pasiones de las cuales algo es capaz.” (Deleuze: 2008, 75)

El derecho natural es siempre lo adecuado a lo humano. Si para la teoría del derecho clásico todo derecho era relativo a un deber, ahora será totalmente al revés, justamente por no tratarse el derecho natural en relación a una moral. En el estado de naturaleza, que es lo primero que sale a la luz a ojos de Hobbes y Spinoza, todo está permitido, hasta tanto una ley lo prohíba. Y si todo es posible, “entonces los deberes no serán más que obligaciones segundas tendientes a limitar los derechos para el devenir social del hombre.” (Deleuze: 2008, 84)

Necesitaremos deberes, pero más intensamente *somos nuestros derechos*, y principalmente nuestro derecho a actuar como potencias libres. Hobbes, sin embargo, parece poner en duda nuestro razonamiento cuando dice cuál es “la ley primera y fundamental de la naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*.” (Hobbes: 1980, 107). ¿Hay entonces, dos tipos de derecho natural, uno en relación a la necesidad de pactar y el otro a la de desenvolvernos como potencias libres?

Hobbes lo aclara: “Las leyes de la naturaleza (...) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales.” (Hobbes: 1980, 137) El hombre en el estado de naturaleza cae finalmente del lado de la potencia pasional y no del pacto, que es una mera consecuencia. En el pacto hay leyes que obligan, y Hobbes las llama naturales. En la naturaleza humana hay pasiones, y estas designan una potencia determinada y constituyen la base de un nuevo derecho natural. Spinoza adhiere a esta idea, llamando afecciones a estas pasiones propias del hombre, verdaderas fuerzas motrices que acrecientan o disminuyen su potencia.

¿Qué hacer con el poder?

Hobbes cree que debemos hacer de todas las potencias una, conformando así un gran Estado, producto del pacto. La salida más viable para cada individuo es precisamente “conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o una asamblea de hombres” (Hobbes: 1980, 140). Ésta figura se llamará Estado, y quienes reciban el poder de parte de los individuos serán el *soberano*, producto de “una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás” (Hobbes: 1980, 141)

La clave está en unificar poderes. La unidad absoluta, producto de un movimiento de fuerzas centrípetas, *el pueblo*, y consistirá en aquello que pueda erigirse como un Uno conservador de las vidas y ahuyentador de los peligros de todos, sean tanto interiores como exteriores. Los diversos poderes se convierten en una voluntad, que debe ser una sola, puesto que el conflicto o la multiplicidad de potencias en pugna pueden socavar el orden previamente asegurado, corriéndose nuevamente el peligro de volver al estado de naturaleza.

Spinoza concibe su pacto diferentemente. Para él los individuos son siempre libres, hagan lo que hagan, y su potencia no cesará nunca de ser tal por más que hayan transferido sus derechos a un soberano. De hecho, las mejores repúblicas serán aquellas en las que “cada uno puede ser libre cuando quiere, es decir, seguir la conducta de las leyes y la razón con ánimo entero.” (Spinoza: 1953, 251). Nos referimos aquí a las leyes de la naturaleza, es decir, de Dios, que hace de cada uno un cuerpo y alma independiente, en tanto sea capaz de autodeterminarse según las leyes de la razón, en un esfuerzo constante por conservar su propio poder. En este sentido hablamos del hombre como de una *potencia de obrar libre*.

Si dijimos que en Hobbes operaban fuerzas centrípetas, que llevan todo hacia el centro, en Spinoza sucede lo contrario; las fuerzas son centrífugas, es decir, parten desde una unidad primigenia hacia multiplicidad de voluntades libres. (Cf. Virno: 2003, 35-37) Dicha *multitud* no rompe la naturaleza racional del hombre, sino que la afianza, en tanto “lo más útil para el hombre es lo que se halla más de acuerdo con su naturaleza, es decir, el hombre”.(Spinoza: 1953, 598)

“No se puede conseguir que la multitud se rija como por una sola mente.” (Spinoza: 1986, 96) El pacto existe, eso está claro; pero la multitud spinozeana no es el pueblo hobbesiano, donde el peligro es abolido en un absolutismo que todo lo unifica. Es necesario, sí, que nos unamos en una sociedad civil, incluso que aceptemos vivir en un Estado y decidir un gobierno, pero de ninguna manera debemos abolir la naturaleza del individuo que se asume como particularidad, alejándose de aquello que en su corazón es injusto. El peligro está siempre latente; el estado de naturaleza perdura en la multitud, y es necesario que así sea, para que no termine olvidado o dormido en una eterna paz que lo seduce. Porque lo que yace mucho tiempo dormido se vuelve todavía más cruel cuando despierta.

Unidos y organizados

Deberíamos retomar la idea de que Hobbes y Spinoza no creen en que haya bien o mal absolutos, sino que consideran que son parte del mundo de las leyes y prohibiciones instauradas por el propio hombre. Tampoco opinan que haya un orden absolutamente bueno

o malo ya garantizado, y esto mismo nos obliga a todos a crear uno propio, y a asumir las consecuencias del Leviatán que en cada caso nos circunscribe.

Retomando nuestro razonamiento inconcluso, es verdad que Hobbes plantea a su Estado en términos de un pueblo unificado y obediente, donde el todo recibe prioridad por sobre las partes. También es cierto que, en su *Tratado político*, Spinoza piensa al sujeto de la política en términos de multitud, teniendo en cuenta que es alguien que viene de la potencia, el deseo de poder, el impulso absoluto por conservarse en su más íntima particularidad.

De todas maneras, y contra todo lo dicho, lo mejor termina siendo la agrupación. Siendo rigurosos, ni Virno ni Deleuze, dos fuentes contemporáneas que han leído a Hobbes y a Spinoza, acentúan demasiado la siguiente idea, sobre la cual se fundan los contratos sociales de ambos: *somos más fuertes cuando nuestras potencias son mayores, y nuestras potencias son mayores cuanto más potencias se unen*. La libertad es posible en una comunidad. Los dos autores de los que habla este trabajo quiebran una manera de pensar la política y el derecho natural otrora arraigada. Al ser dos filósofos de la potencia, quitan al hombre de una vieja moral para situarlo en un modo de ser distinto, por así decirlo, cercano a la intemperie, a las contingencias que acechan fuera del orden social. Las herramientas que pueden resguardar al hombre de esa intemperie son de las mayormente hablamoshoy cuando pensamos sobre nuestra realidad política. Lo claro es que ya no hay regreso posible de sus planteos. Tampoco debemos hacer caso omiso de lo oído, una vez fueron reveladas todas las virtudes y peligros que encierran estas dos grandes políticas y antropológicas.

Bibliografía

Deleuze, Gilles. (2008) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

Hobbes, Thomas. (1980) *Leviatán*, México: Fondo de Cultura Económica.

Kaminsky, Gregorio. (1998) *Spinoza: la política de la pasión*. Barcelona: Gedisa.

Kersting, Wolfgang. (2001) *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: Plaza y Valdés.

Spinoza, Baruch. (1953) *Obras escogidas*. Buenos Aires: El ateneo.

Spinoza, Baruch. (1986) *Tratado político*. Madrid: Alianza.

Virno, Paolo. (2003) *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Colihue.

La verdad y la política de la transgresión.

Gerardo Oeming

La verdad es la transgresión que no anula lo prohibido sino que lo expone en su carácter de risiblemente transitorio.

Lo verdadero se debate así entre el ser y el deber siendo en este sentido condición que posibilita el ejercicio de la libertad. La tarea del espíritu libre será entonces y en primera instancia, la de un transgresor que se encuentra a través de sus actos en un más allá de los límites. Subversión necesaria para alcanzar una soberanía auténtica, es decir el arte como revolución permanente. En principio una crítica demoledora de lo que nos antecede, de los esencialismos, de la voluntad de verdad funcional a los sistemas totalitarios, a los poderes, credos subrogados que buscan imponerle al individuo una pura abstracción alienante.

Sería como si un Nietzsche gnóstico nos saliera al paso y nos cuestionara al modo socrático: - ¿Cuidas de ti mismo?- ¡El durmiente debe despertar! ¡Hay que perderse primero para luego encontrarse! Y nosotros náufragos de la humanidad ilustrada ya estamos hace tiempo irremediablemente perdidos. Huérfanos de Dios la profecía Nietzscheana, nos advierte para que podamos emprender la trágica tarea de abandonar los falsos ídolos y ejercitarnos en el duro oficio de caminar con nuestros propios pies espirituales.

Lic. Gerardo Oeming UNMdP 2013-09-02

Aquel que no tiene nombre puede escribir su propia historia.

En Lawrence de Arabia.

Revolucionario será quien pueda revolucionarse a si mismo.

L. Wittgenstein

.

Let me think... ¡Don't think feel!

Bruce Lee

Cuenta un relato en “La otra cara de los mapas” que durante la época de la expansión imperialista, los Británicos se propusieron crear fronteras en lo que hoy es el desierto subsahariano. El principal jefe tribal de los pueblos errantes del desierto estaba perplejo ante semejante idea: - Es imposible tal cosa ya que el desierto se mueve con sus medanos, su topografía cambia constantemente y nosotros los pueblos nómadas nos movemos con el. – Afirimo contrariado. (1)

La transgresión no es la ausencia de límites sino la movilidad misma de esos límites, la libertad que se pone a prueba a través de su continua relativización.

El intento de la razón es siempre limitar, definir, buscando así controlar el caos y el azar del devenir en su cuadrícula. Su voluntad de verdad, someter al cuerpo, los sentidos y los sentimientos para hacer de estos meros instrumentos con fines prácticos funcionales a un rendimiento productivo.

Esta deriva simbólica es lo que ha generado el hombre anestesiado de hoy.

Nafragio del pensamiento occidental a partir de lo que Nietzsche califico como el “Gran error”, es decir, el trasmundo platónico. Idealismo fatal que nos ha insensibilizado frente a la existencia, convirtiéndola en un residuo cosificado que debiera acomodarse con acuerdo al ininteligible reino de lo inmutable trascendente.

Ocurre con la racionalización de la vida lo mismo que en aquel film donde un virus va destruyendo uno por uno los cinco sentidos*.”

-Como una forma de falsificación, los símbolos primero mediaron con la realidad y luego la sustituyeron. En el presente, vivimos entre símbolos en un grado mayor del que lo hacemos con nuestros cuerpos o directamente los unos con los otros. Cuanta más relación del individuo existe con este sistema de representación interna, mayor es la distancia que nos separa de la realidad.- (1)*

Esta ha sido la política del sistema, la voluntad, la memoria, y el olvido animal. La que hoy nos ha llevado a convertirnos en algo menos que autómatas. Heidegger lo anuncio a su tiempo “Mientras mas avanza la tecnología el hombre se vuelve cada vez más elemental”. Y es su empequeñecimiento, su insignificancia, el principal síntoma de una civilización en decadencia, la del hombre masa servil al consumo.

Tal como ya lo manifestaran entre otros Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, Freud, Unamuno, la vida no puede ser aprendida por abstracciones, no es posible una entificación de las emociones que no se pura hipocresía.

* “Maps Power, Plunder and Possession”

* “Perfect sense”

* El remarcado es nuestro.

La singularidad concreta que conforma a cada quien se caracteriza por la coexistencia de sentimientos encontrados, amor-odio, sufrimiento-alegría, vivir es un pendular ambivalente, nunca armonía lógica, y este no puede ser resuelto por ninguna conciliación dialéctica, exige siempre indefectiblemente un salto de fe, un sacrificio.

Sin embargo toda una tradición dialéctica hegeliano-marxista llega a interpretar al ultrahombre nietzscheano como un “sujeto conciliado” es decir, pensado en el horizonte de la superación dialéctica. (Lo viejo es superado por lo nuevo bajo un ideal de progreso lineal). Interpretación metafísica absurda igual que la de Heidegger.

“Una crítica que hegelianiza a Nietzsche antes de juzgarlo”. (2)

Sabemos muy bien que el pensador del martillo pone en evidencia lo contrario, su pensamiento no pretende instaurar nuevos valores sino un acto que genere una fractura absoluta, de crear si se quiere (siguiendo a Badiou) un acontecimiento.

Kierkegaard escribió alguna vez: “Lo que tenía un aspecto político y creía ser político, un día se descubrirá como movimiento religioso”. (3) La religión una cuestión de fe y la fe una creencia es decir una ficción que orienta como un norte nuestras ideas y guía nuestra conducta. No hay mayor salto de fe que el de volver a confiar en los sentidos y sentimientos (esos testigos traicioneros que alguna vez me engañaron) sobre todo por que estamos hechos de “arbitrarias convenciones” mas que de convicciones.

Asunto decisivo que y siguiendo W James no refiere a una mera cuestión lógica sino que se conecta a la vida como un cable a tierra comprometiendo al ser en su totalidad.

En este sentido solo el hombre trágico, el ultrahombre, será el único capaz de asumir su destino, de encarnar el dictum “Así lo quise yo”. Nietzsche continua y profundiza en el amor fati la radical intuición de los pensadores de la existencia, no es negando las emociones y el llamado de lo terrenal que seremos “salvados” sino solo asumiendo nuestra condición existencial.

“Si las puertas de la percepción se depurasen, todo aparecería a los hombres como realmente es: infinito. Pues el hombre se ha encerrado en sí mismo hasta ver todas las cosas a través de las estrechas rendijas de su caverna”. (4)

El espíritu libre tiene como principal tarea arrancar las mascararas, las vendas, los velos de la ilusión que supone el embotamiento del ser por la promesa de paraísos ideológicos. (El estado, el capital, el proletariado)

Marx exige de la filosofía no ya la actitud contemplativa o teórica sobre la realidad sino una reflexión con consecuencias prácticas capaz de operar un cambio en ella. Nietzsche habría redoblado la apuesta la transformación no solo sería social y económica sino cultural e individual. Pensar consistiría entonces en asistir al flujo continuo de ideas y sentimientos revolucionando las propias convicciones. Fuera siempre de las normas y de los ordenes instituidos, este sería la fuente de un hacer reaccionario y creativo. Pues ser es devenir no lo que aquietta sino lo que bulle, sugiere Bataille: “No la tierra firme sino el fuego debajo de ella”. Solo desde aquí es posible vislumbrar una política de la transgresión permanente.

No es eludiendo la vida por medio de aquellas “convenciones arbitrarias” supuestas como verdaderas eternas e incontrovertibles que la resolveremos. Esta es solo una anestesia pasajera para enmascarar el síntoma, la razón de todo mal, de toda enfermedad.

Hay un tiempo lineal al que responde la política del progreso y la razón, que puede ser medido y aprovechado con precisión kantiana, sin embargo ese no es otro que el reloj de la rutina, del olvido humano demasiado humano, del no saber ni siquiera cual fue mi ingesta de ayer.

A esa temporalidad le oponemos el “ahora decisivo”, la política de transgresión a esa rutina y al dogmatismo alienante de los significados que cierran, la búsqueda del para que en el instante que se torna acontecimiento, el mayor gesto contracultural al que puede aspirar el espíritu libre.

“El soberano, resumiendo lo esencia del sujeto, es aquel por el cual y para cual el instante, el instante *milagroso*, es el mar donde se pierden los arroyos del trabajo” (5)

Un presente hecho de instantes donde se confunden el sueño y la vigilia, política surrealista que aspira a trastocar lo onírico en lo real y lo real en onírico. (Dada, Bretón, Dalí, Artaud)

La transgresión será contra la hegemonía del verbo: “No nos libraremos de Dios hasta a tanto no hallamos acabado con la gramática” F. Nietzsche.

-La creación es el resultado de la imperfección, del esfuerzo por lograr algo y de la frustración. Creo que de allí salió el lenguaje. Fue el resultado de nuestro deseo de superar el aislamiento y tener cierto tipo de conexión entre nosotros. Debía ser fácil cuando se trataba solo de sobrevivir. Por ejemplo, inventaron un sonido para decir “agua”... o “cuidado el león esta detrás de ti”. Pero creo que se vuelve muy interesante cuando usamos ese mismo sistema de símbolos para comunicar todas las cosas abstractas e intangibles que comunicamos. Por ejemplo, ¿Que es frustración o que es enojo o amor?

Cuando digo “amor” el sonido sale de mi boca llega al oído de otra persona, viaja por un conducto de su cerebro a través de sus recuerdos de amor o de la falta del mismo y dice que entiende lo que digo pero ¿Cómo se si es cierto? *Las palabras son inertes. Son solamente símbolos, están muertas.**

Muchas de nuestras experiencias son intangibles. Mucho de lo que percibimos no puede expresarse, es indescriptible. *Y aun así, cuando nos comunicamos entre si y sentimos que hay una conexión y creemos que nos han entendido creo que tenemos la sensación de una comunicación casi espiritual. Esa sensación puede ser pasajera pero es para lo que vivimos.** -

Justamente es en el lenguaje mismo (este en el que no puedo dejar de expresarme y que sin embargo la mayoría de las veces resulta alienante) el lugar donde se constituye una política-metafísica. Servil a malas razones a priori (como señalara William James) su barroco superficialismo académico encubre una voluntad de verdad cuyo discurso justifica los mecanismo institucionalizados de sometimiento y explotación.

Hay sin embargo unos modos en que resulta fuente creadora: la poesía, la literatura, la escritura fragmentaria y aforística facilitan una expresión afirmativa de la voluntad de poder, la abreación y no la negación de sentimientos y sensaciones rechazados en procura de una coherencia lógica.

* "Waking Life."

Un pasaje de la "Sociedad de los poetas muertos" nos esclarece al describir lo que ocurre cuando el pensamiento intenta arrancar una estructura formal a la poesía, la obra literaria, o la mitología. El resultado de semejante autopsia es el crimen de la errancia emotiva-sensorial, del sentido pleno, de la potencia significativa, en suma de la vida.

Es la primacía racional que caracteriza a la filosofía idealista, una epidemia cuyo virus va aniquilando la captación sensible del mundo provocando el extravío de nuestra propia autoconciencia. Política de la domesticación que reduce la existencia al ideal de un trasmundo ilusorio.

La conquista de una soberanía auténtica tiene entonces como principal tarea la denuncia de esta falsa conciencia, primer paso para el despojamiento de los valores decadentes que debilitan, reprimen, lo vital.

Pues la razón responde a un plan de la voluntad y la memoria funcional a la producción, la mimesis, la explotación y alienación en el trabajo.

En este sentido la escritura y el pensamiento solo valen cuando recuperan su función fisiológica y en tanto las palabras sellen su compromiso con el sentimiento, pues de otro modo no son más que letra muerta. ¿De que sirve un sólido edificio filosófico, un sistema abstracto, una ideología si no son capaces de tocar los acordes de mi propia y singular existencia?

Estos son mausoleos lingüísticos a los que nos entregamos porque al buen sentido le resultan agradables. Una poltrona para descansar y entretenerse con especulaciones que en nada contribuyen a transformarme.

El gran engaño esta por todas partes, en particular en aquellas doctrinas cuyo cerrado reduccionismo exigen "obediencia debida" a su necesaria universalidad. Sobre ellas sigue marchando la despótica imagen de Dios. Así el estado y sus ideologías dogmáticas, el sujeto supuesto saber, la rígida máscara de soberanía racional, rictus cadavérico funcional a una ficción decadente de permanencia y falsa eternidad.

Ante esto la única política posible es la del *Übermensch*, (Ultrahombre) aquel que tiene por guía la voluntad de poder, que intenta siempre la superación de sí mismo. El que refractario al juicio ajeno, enfrenta y asume la realidad, procurando vivir de manera tal que si tuviera que volver a vivir infinitas veces esa misma vida, sería feliz al hacerlo. Es el espíritu libre que repudia el vicio, la debilidad y la esclavitud.

Conclusiones:

No se trata de quemar las cosas sino las representaciones que tenemos de las cosas.

Antonin Artaud.

Quise esbozar hasta aquí la política como un acto de transgresión y a la transgresión como un fuerte asentimiento, una convicción que conduce al individuo singular y concreto a una puesta en juego de una posible cierta libertad, por consiguiente a encontrar su ser más auténtico.

Una política de la transgresión se sostiene entonces en nada o en principio en la subversión de todo orden establecido.

Frente a la temporalidad lineal (Cronos) que encadena nuestra civilización a la creencia en un fin que nos hará libres (Telos) y a un pasado que nos determina y condena, (Arjé) y al que se debe responder; el espíritu libre, el revolucionario que se revoluciona a sí mismo, será capaz de asumir la verdad mas incomoda "la falta de fundamentos".

Por ello su gesto político o si se quiere impolítico "par excelente" responderá en acto al pesimismo de los fuertes, a esa contundente reflexión de G B Shaw: "El hombre razonable se adapta al mundo; el irrazonable intenta adaptar el mundo a sí mismo. Así pues, el progreso (innovación) depende del hombre irrazonable."

La conspiración que se emprende es contra el mundo disfrazado de civilización ilustrada, realidad donde la fragilidad de cada individuo es sometida al interés y la obligación del trabajo. Es la negación de la cabeza imaginaria del ser hablante esa de donde deviene y en la que se sustenta todo lo opresivo, tedioso y simplificador.

En la figura del acéfalo G Bataille condensa esta idea de la negación de una racionalidad y un habla entronizadas como arjé (principio) causa ordenadora y suficiente que impone su jerarquía sobre el cuerpo y las pasiones.

La política de la transgresión implica (si se me permite la licencia literaria) la guillotina, justamente aquella que decapito a los reyes representantes divinos y entronizo a la razón. A rey muerto....

Finalmente aventurémonos al azar, deflacionemos el estado, las ideologías (credos subrogados), las jerarquías funcionales a las minorías pseudo-democráticas corruptas (el parlamento), no deleguemos nuestro poder a la plutocracia, arrasemos con las pesadas sombras de Dios. ¡Atrévamonos (en clave surrealista) a la convulsión orgiástica del orden! ¡A ir mas acá del mas allá de los valores decadentes!

Atrévamonos a: -Para mi es realmente tan simple, la vida debe ser vivida al borde la vida. Hay que ejercitar la rebelión, negarse a adherirse a las reglas, negar tu propio éxito, negarse a repetirse, ver todos los días todos los años, todas las ideas como un verdadero desafío. Y luego vas a vivir tu vida en la cuerda floja.- Petit Philip.*

Somos equilibristas entre el abismo del ser y el deber y a cada paso si queremos conquistar nuestra libertad hemos de desafiar la gravedad.

Lic. Gerardo Oemig. UNMdP, 2013-09-02

* "Man on Wire"

Bibliografía:

- (1) Zerzan, John. Corriendo sobre el vacío (El fracaso del pensamiento simbólico) Recuperada, pagina electrónica, cronopias.wordpress.com/tag/**corriendo-sobre-el-vacio**/ 2008.
- (2) Badiou, Alain, "Nietzsche, filosofía y antifilosofía, en: Badiou, Alain, JARA, José, Nietzsche, mas allá de su tiempo, Valparaíso: Edeval, 1998, texto extraído de: <http://www.nietzscheana.com.ar/badiou.htm>.
- (3) Bataille, George. La conjuración sagrada. Buenos aires: Adriana Hidalgo editora, 2008 Pág. 227

- (4) William Blake, Fragmento de “Visión memorable” en Las bodas del cielo y el infierno, 1793.
- (5) Bataille, George. Que el lo que entiendo por soberanía. Barcelona: Ediciones Paidós 1976. Pág. 100

Films:

- (*) “Maps: Power, Plunder and Possession” Documentary. BBC UK 2010
- (*) “Perfect sense” Director: David Mackenzie Writer: Kim Fupz Aakeson. UK 2011
- (*) “Waking Life” Director: Richard Linklater Writer: Richard Linklater. USA 2001
- (*) “Man on Wire” Director: James Marsh. Writer: Philippe Pettit. UK/USA 2008

Kierkegaard y la dialéctica de la melancolía. Una mirada desde la vida estética.

Alejandro Peña Arroyave

Introducción.

En diálogo con el Romanticismo, Kierkegaard construye en *O lo uno O lo otro* lo que sería el ideal de vida estético encarnado en un seudónimo, el Esteta A. Este se presenta como un ser enigmático que puede, según la idea de genio romántico, jugar con la realidad a su antojo ya que se asume como Yo absoluto frente a un mundo caduco y tedioso en el que se mueven hombres que han errado en su comprensión al revestir a ese mundo de una seriedad exagerada. El Esteta A llega a concluir, tras muchos rodeos, que la finalidad del hombre en la tierra es la de entretenerse haciendo de sí mismo una obra de arte. Esto es, negando toda forma de relación con la realidad que no sea la impuesta por un yo entendido como lo absoluto. Según el Esteta A, la quintaesencia de la existencia radica en relacionarse con la realidad de manera estética, es decir, jugando con ella de modo irónico sin comprometerse con los ideales del hombre que, como la historia misma ha mostrado, desembocan en el tedio, pues el mundo mismo ha tenido su origen en el aburrimiento de Dios. De ahí que lo único que queda es entretenerse sin caer en el señuelo de los ideales. Establecerse en la realidad por fuera de ella transformándola de modo arbitrario en la constante creación y recreación de sí mismo y por tanto de la realidad misma, ya que ésta depende de ese Yo absoluto. Pero esa risa y las condiciones mismas de asumirse como obra de arte tienen, como veremos, su origen en algo oculto y que el Esteta mismo sólo muestra por destellos; la melancolía.

Melancolía I.

Desde la visión religiosa medieval, la melancolía era un demonio que rondaba por los monasterios asaltando al espíritu y a la inteligencia de los hombres que buscaban a Dios. La melancolía era considerada un peligroso demonio que “escoge a sus víctimas entre los *homines religiosi* y los asalta cuando el sol culmina sobre el horizonte”. (Agamben, 1995: 24) Para esta tradición medieval, la *bilis negra*, entre otras consecuencias, volvía a quien la

tenía, triste, contemplativo y preso de “manía divina”. Valorada de ese modo, pronto la *bilis negra* o melancolía, pasó a fusionarse con la cualidad de Tristitia-Acedia. La acedia o acidia no es sólo pereza o desgano, sino también tendencia a la contemplación más que a la acción. El monje acidioso está en su cuarto como en actitud de desamparo o desesperación frente al voluminoso número de tomos por estudiar, con la cabeza apoyada en la mano mirando a través de la ventana hacia la lejanía. La melancolía, valorada como *Tristitia-Acedia*, se ve como la tristeza de no querer absolutamente nada en lo real. Incluso como el no saber qué querer y el verse envuelto en una realidad sin sentido. Es, como lo dice Benjamin, la pereza del corazón. Al no querer nada con la realidad, el melancólico se traslada a vivir con lo que le incita su contemplación y su fantasía. Así, en tanto contemplativa, la manía del melancólico se convierte en búsqueda de lo infinito, de lo absoluto. La imagen del monje preso de la melancolía no es la del que no quiere proseguir la búsqueda, sino de aquel que quisiera alcanzar su objeto, más por vía de la fantasía y la imaginación, que por vía de lo que ofrece la realidad. Para el monje melancólico la realidad comienza a tornarse no sólo insuficiente o decadente, sino incluso amenazante.

Al adentrarse de modo decidido en su objeto de estudio o contemplación, el melancólico se torna grávido, y por ello incapaz para la realidad, pues la inmersión en la contemplación lo reclama por completo. Como bien lo señala Benjamin, el sabio melancólico acaba por perder incluso noción de su personalidad, y esa falta de poder relacionarse de modo natural con la realidad “aparece como cifra de una enigmática sabiduría” (Benjamin, 2007: 354). Razón por la cual cada cosa que aborda el melancólico pareciera entrar “en un contexto incomparablemente más fecundo” (Benjamin, 2007: 354). Esto es, la imaginación y la creación a partir de esa abstracción hecha del objeto y de la misma realidad. Y es debido a esta relación con el *spiritus phantasticus* asociado con la capacidad de la creación artística que desde la antigüedad la melancolía tiene una doble valoración; como enfermedad o pecado del que no quiere absolutamente nada, pero también como la saludable tristeza del hombre inteligente y sabio (Svendsen, 2006: 64).

Melancolía II.

En su comprensión de la melancolía, Kierkegaard asume esa doble valoración, vinculándola ante todo con la reflexión como atributo propio de la modernidad. Pero el pensamiento, en este contexto, deviene enfermedad cuando se toma conciencia de su insuficiencia para asir y aprehender la realidad; para hacer compatibles los conceptos con aquello que nombran. Y es

el exceso de racionalidad, entendida como abstracción hecha del mundo, el terreno más fértil para el progreso de la melancolía. Insuficiencia de una razón que reflexiona y da vueltas en torno a las mismas cuestiones, soluciona y organiza el mundo de manera teórica pero luego comprueba que ello no se corresponde con la realidad.

Y es desde este ámbito que surge el Esteta A como obra de la modernidad. Aunque su reino sea el instante, es decir, el intento por sustraerse al tiempo mismo, y aparecer de modo irónico, el Esteta A es demasiado hijo de su tiempo y a éste debe pagarle tributo. Y tal tributo resulta elevadísimo, al encarnar de la manera más decidida, es decir, en la mayor ambigüedad, la melancolía potenciada en rasgos propios de la época (y, acaso, como algo inherente a la condición humana). Efectivamente, en el ámbito de la modernidad, la melancolía resulta ser la paradoja de la razón y la reflexión, de donde surge su estrecha relación con la ironía. El Esteta A habría que leerlo como encarnación de una época y sus ideales estetizantes de la existencia. Un ideal romántico que se delatará anclado, antes que en una jovialidad y liviandad otorgadas por la ironía, en una pesada melancolía.

Pero precisamente por tratarse del elemento que posibilita y constituye su forma de existencia, el Esteta A ama la melancolía, la elige. “¿Cuál es mi enfermedad? La melancolía ¿Dónde tiene su asiento? En la imaginación, y se nutre de posibilidades” (Kierkegaard, 1957: 400). Dichas posibilidades son de goce y recreación de sí mismo mediante lo que aspira a elevarse por encima de lo real, abstraerse del curso del tiempo. Pero esas posibilidades no sólo nutren su melancolía, sino que dependen de ella. Pues el Esteta A, luego de su creación deliberadamente fragmentaria, retorna a su melancolía, al fondo que sustenta su existencia para reemprender desde allí su vuelo sobre la realidad. Por ello afirma:

Mi pena es, sí, mi castillo, que cual nido de águilas tiene su sede allí en lo alto, en la cima de las montañas, entre las nubes; nadie puede expugnarlo. Desde él desciendo volando a la realidad y capturo mi presa, mas no permanezco allí, sino que traigo mi presa a casa y esta presa es una imagen que entretejo en los tapetes de mi castillo. (Kierkegaard, 2006: 65)

El castillo del Esteta A, la melancolía, es el centro desde el cual determina arbitrariamente qué tomar de la realidad para crear, precisamente, contra esa realidad. Él se aleja del mundo para contemplarlo. Y es justamente su agudeza en la visión lo que le ha llevado a ese alejamiento. El Esteta A, en tanto que melancólico, ha excavado en la condición humana y sabe sobre qué bases camina el hombre. En ese sentido, la melancolía del Esteta A es su grado máximo de comprensión y aceptación de la errancia del hombre en el mundo. De ahí que “el ser

melancólico no es mal síntoma, pues la melancolía, por lo general, ataca a las naturalezas mejor dotadas” (Kierkegaard, 1959: 49). Así, la melancolía aparece como rasgo de seriedad y de fidelidad a la búsqueda humana. “Sí, es cierto que hay melancolía, y así deber ser; porque un discurso sobre la vida del hombre en este mundo que no tenga una vena de melancolía, es áfono y desentonado” (Kierkegaard, 1955: 159). En tanto la melancolía pone al hombre en relación con lo originario, lo introduce en la pregunta por el fundamento último de la existencia. Fundamento que las más de las veces se haya encubierto por lo desconocido, ya que, siguiendo a Kant, nuestras representaciones claras son mucho menos que las oscuras, lo que hace que “en el gran *mapa* de nuestro espíritu sólo unos pocos lugares estén iluminados”. (Kant, 2004: 36). El melancólico se aviene a buscar en esas regiones oscuras poniendo en riesgo la poca luz ganada. Se pone en la posición del que sospecha de todo para tratar de ganar un conocimiento más certero que, sin embargo, sabe, no puede hallarse. La melancolía misma es signo de las insuficiencias de la razón. El Esteta melancólico no sigue vías trazadas por la razón, se aleja de esos caminos trillados para intentar, por vía de la melancolía, un punto de contacto con lo originario de lo que el hombre moderno se alejó.

En las grandes ciudades, las gentes, lo mismo que las casas, están demasiado pegadas unas contra otras. Si tenemos que formarnos una idea primitiva en estos lugares, se necesita un acontecimiento, o hay que buscar algún otro medio, como yo por ejemplo lo he encontrado en mi melancolía. (Kierkegaard, 1957: 387)

El Esteta A se encierra en su castillo inexpugnable para escapar al tiempo presente. Él prefiere el recuerdo del pasado y la alteración que sobre éste pone la arbitrariedad para evadir el devenir propio del tiempo histórico. Así, para el Esteta A, el recuerdo cobra importancia en dos sentidos. Por un lado, porque muestra la inseguridad del presente ante lo cual el pasado es un refugio en tanto ya vivido. Y por otra parte, porque lo pasado permite una distancia tal que puede ser recreado y esto causa la ilusión de dominar el devenir. Lo pasado está perdido, pero en el recuerdo se recupera de otro modo, se transforma para goce de la interioridad. Los objetos o vivencias pasadas, en la operación del recuerdo, aparecen como algo extraño bajo la ambigüedad del recuerdo melancólico. Ese extrañamiento y recuperación de las cosas trae como consecuencia el intento por salvarlas para refugiarse en ellas como fetiches, reteniéndolas, no como símbolo de algo, sino como los objetos mismos trasladados de su contexto. Así, el melancólico se convierte en coleccionista que sale al mar del pasado para pescar la perla del recuerdo. En efecto, como lo dice Benjamin, “la melancolía traiciona al mundo por amor al saber. Pero en su tenaz absorción contemplativa se hace cargo de las cosas muertas a fin de salvarlas” (Benjamin, 2007:371). Y así como el coleccionista que “trata de

redimir a las cosas del curso del tiempo”, el melancólico, al recordar, intenta salvar el pasado donde habría un sentido más cercano a lo originario.

Y es tras esta operación de la memoria, al pescar los objetos y las imágenes, que aparece la importancia del arte en tanto representación. Efectivamente, para el melancólico, “el auténtico goce no radica en lo que uno goza, sino en su representación” (Hernández, 2002: 137). Sin embargo, esta representación va más allá del mero goce o juego con los elementos de la memoria; allí se pone en juego el sentido verdadero y el fundamento mismo del presente y de la realidad. El recuerdo y su representación se convierten en la imagen de lo originario, lo que puede salvar el hacer artístico. Por medio del recuerdo, el melancólico quiere alcanzar la unidad, remontarse a lo originario y salvar la totalidad del pasado representado en un fragmento. Por ello la representación artística va más allá del simple coleccionismo; debe representar esos objetos con plena conciencia de lo que hace la memoria, con lo cual se convierte en un hacer doblemente melancólico.

En su afán por representar, la melancolía acaba por conservar en imagen, no ya la unidad o el anhelo hacia dicha unidad, sino la imposibilidad consistente en que la propia melancolía da la conciencia de algo originario destruido por la existencia. Da la intuición de “la verdad cifrada y oculta, que la subjetividad autónoma no puede establecer, pero que la subjetividad melancólica puede leer; en este esquema, la melancolía acompaña a lo que la existencia destruyó” (Adorno, 2007: 158). La melancolía se apega a lo que nunca tuvo lugar en el ámbito de la realidad, a su posibilidad. El fantasma que crea la melancolía es el intento por representar lo que en verdad es irrepresentable. La permanente búsqueda hacia el pasado significa, más que una búsqueda del origen, la representación de una promesa de verdad y unidad acaso existentes alguna vez en la historia humana. La imagen representada es la de las posibilidades otorgadas por la fantasía. La disputa del melancólico con la realidad se fundamenta en la paradoja de que es en esta donde se juega y se posibilita la representación de lo que se considera perdido. Solo por vía de lo que adolece la realidad se puede representar la realidad misma. La absolutización de la creación artística, o de los objetos guardados en la memoria es el intento por unificar lo perdido; los despojos de lo que la existencia misma ha destruido. Y en virtud de la paradoja que sostiene al melancólico, todo cuanto logre traerse desde la fantasía será siempre incompatible con la realidad. La sensación de pérdida constante significa que cuando se presenta lo que el melancólico creía estar pidiendo, descubre que no era eso, a pesar de ser lo pedido. Al respecto el Esteta A se vale de un ejemplo cuando dice:

[h]oy me he divertido de lo lindo con el pequeño Ludvig. Estaba sentado en una sillita; con evidente bienestar miraba a su alrededor. En esas que la niñera, Maren, atraviesa la habitación, 'Maren', grita él, '¿sí, pequeño Ludvig?', responde ella con la habitual amabilidad. Y él, inclinando su gran cabeza hacia un lado y fijando sus inmensos ojos en ella con cierta picardía, añade del todo impasible; 'No era esa Maren, era otra Maren.' ¿Qué hacemos nosotros los adultos? Apelamos al mundo vociferando y cuando éste nos complace amicalmente decimos: 'No era esa Maren'. (Kierkegaard, 2007: 59-60)

El desacomodo del melancólico con la existencia pasa por la duda que la permanente abstracción muestra como insuficiencia de la realidad y lo que ésta ofrece frente a la intuición de un algo originario dañado por la realidad misma.

En ese sentido, la melancolía es la representación de la pérdida inexorable de los objetos, es la representación de la fragmentariedad, pues eso es lo que significa el perder los objetos, la imposibilidad de asir la totalidad. Esta imposibilidad se traslada – o nunca salió de allí- a la realidad, en la que se comprende el ser fragmentado, la conciencia de la fragmentación; el caos y devenir que no puede comprenderse bajo lo racional. Es una metafísica de la realidad donde no hay cómo asirse más que en el retorno al pasado y en la recreación de éste. Así, "en la melancolía se representa la verdad, y el movimiento de la melancolía es el movimiento que trata de salvar el 'sentido' perdido" (Adorno, 2007: 80). Pero, teniendo en cuenta que se trata de algo perdido, la melancolía sólo puede ofrecer imágenes, destellos de esa unidad originaria trasladadas desde y hacia el ámbito del recuerdo. Como lo dice el propio Esteta A, "el recuerdo satisface mucho más que cualquier realidad y posee la seguridad que ninguna otra realidad ofrece" (Kierkegaard, 2007: 57). La melancolía, por tanto, es el intento del arte por lograr la abolición del devenir que pone en penuria permanente al hombre. Así, en la obra de arte habría algo de amparo ante el torbellino devastador del tiempo.

Melancolía III.

El melancólico sabe de su permanente fracaso y sabe también que no puede y no quiere cambiar de estado, por eso coquetea con el fracaso y la ironía le sirve para comprender lo crítico de su situación (Hernández, 2002: 81). Pero también le ayuda a sobrellevarla. El Esteta A puede llegar a postular la jovialidad que propone pero sólo después de atravesar el infierno de la verdad mostrado por la melancolía. La ironía, si bien ayuda a resolver el problema vital de seguir en el mundo aún con lo develado por la conciencia que da la melancolía, también ayuda a aceptar la condición melancólica y por ende a entañar de una manera más decidida dicha

enfermedad. Por ello la risa irónica del melancólico no es la muestra de que ha mejorado en su *enfermedad* sino, al contrario, la prueba de que se ha hundido por completo en ella. La ironía se convierte en el pretexto que tiene el melancólico para gozar con sus dolencias y experimentar con ellas en tanto se considera algo ajeno a sí mismo. Un artefacto que la melancolía ha pulido de tal modo que ya no se sabe dónde estaría el boceto inicial.

El Esteta A acude a su propia despersonalización y al total extrañamiento de sí. Cada cosa de la realidad, y sobre todo de sí mismo, son un lenguaje que no alcanza a comprender. Para el melancólico, el mundo y él mismo son un lenguaje originario aún no aprendido. Él debe aprender esta nueva lengua y traducirla a su configuración interior. Pero esa traducción no es literal, pues está alterada por la fantasía y el desacomodo que hay en ésta. De igual modo, cuando intenta traducirse hacia los otros lo hace de manera enigmática pues habla en otra lengua. El Esteta A no logra conciliar con lo real porque no se concilia con el tiempo histórico, con el devenir; por medio de la fantasía se sustrae a éste. Y esa fantasía “crea la idea y abre la posibilidad del comienzo absoluto del yo, pero lo posible no es lo efectivo, y de ahí que el Esteta A encarne una subjetividad arbitraria” (Binetti, 2005: 130). El Esteta A prefiere el tiempo alterado de la fantasía como imagen de un tiempo libre del devenir, del tiempo devastador de la historia.

La melancolía, como fundamento del hacer artístico, es el intento por asir las cosas en su esencia, o más exactamente, es la conciencia frente a la imposibilidad de captar y aprehender la esencia de lo real, es el movimiento de huida al pasado para salvar algo, el espectro de la realidad “alterada” por la memoria. Y la ironía mostraría al melancólico que eso es sólo la ilusión. La ironía cumple con el doble trabajo de romper la ilusión, pero también de posibilitarla en la medida que da conciencia sobre la imposibilidad de la tarea. Al tiempo que suaviza la terrible conciencia de tener que permanecer en la periferia del absoluto. En el fondo, es la conciencia de la imposibilidad de asir lo originario. La ironía no es mero juego, es lo más serio que puede crear el melancólico, pues resulta ser el apoyo de todo el entramado que fundamenta la melancolía. Por ello, “para una formación así [en la ironía], las individualidades deben poseer un secreto, un secreto de sabiduría melancólica” (Kierkegaard, 1955: 212). Por tanto, la ironía posibilita el que la obra del melancólico pueda mantener alguna relación con lo real y por ello mismo posibilita que la creación salga también a la luz, la ironía ayuda al melancólico a traducirse a sí mismo la lengua originaria que le muestra la melancolía. La obra de arte es el testigo que plasma esa conciencia que se arroja en los abismos. Esa lucha, esa despersonalización en un ego superior que insufla la melancolía es el contenido interior de la figura del Esteta A. Entonces irónicamente el Esteta melancólico dirá que está,

una y otra vez, por encima de la realidad, que ésta es siempre incompatible con su naturaleza. En esa incompatibilidad, la ironía pasa a suavizar la brecha y hacerle habitable la realidad al melancólico diciéndole que la insuficiencia está en la realidad y no en él.

A la vez que es su único punto de contacto con lo real, la ironía devuelve al Esteta A la capacidad de volver a intentar el simulacro, la repetición del intento. En ese sentido, la ironía es el ojo avizor de la melancolía para que el Esteta A pueda mantenerse en ella y construir incluso un método. La amplísima conciencia de absurdo y falta de sentido de la realidad que pone al melancólico ante el abismo del completo sinsentido, viene a ser librada por la ironía sin perder lo “ganado” por la melancolía. El melancólico acaba por ser librado, una y otra vez, por la ironía. Esta le da la capacidad de crear y jugar con los datos de sus posibilidades, ante todo, “convertir el absurdo negativo: la conciencia de la falta de sentido de la existencia, en absurdo positivo: ficción” (Maillard, 1997: 114-115). Así como la ironía da al genio romántico la autoconciencia de su propia creación, lo que le permite saber el entramado de la obra, de igual modo da al Esteta melancólico la conciencia de aquello que es él. Es decir, desde el punto de vista vital, la ironía es el equilibrio y autocomprensión que el Esteta A alcanza de sí mismo al entenderse como obra de arte. La ironía, a la vez que propicia la ficcionalización del yo, permite asistir a ese espectáculo, pues como lo dice Béguin, “el hecho de entregarse de lleno al juego, como hace el niño, no debe quitarle el placer de asistir al juego como espectador” (Béguin, 1978: 278). La ironía es pues el vínculo o la conciencia con su propia realidad, pero sin salir de ese estar ocupado sólo consigo mismo, en el juego de abolir el tiempo.

A mayor melancolía, mayor será la risa del Esteta A y, por ende, mayor la incomunicabilidad, los velos puestos ante lo real. “Mi astucia consiste en la capacidad de ocultar mi melancolía; y tan astuto es mi engaño, cuanto profunda mi melancolía” (Kierkegaard, 1957: 201). El momentáneo salir a la superficie de la mano de la ironía no es otra cosa que el doble hundimiento en las profundidades de la melancolía. La risa del Esteta A es franca sólo consigo mismo, de ahí que parezca de verdad lleno de jovialidad. Pero su risa no es otra cosa que el aleteo en el abismo. Entre las dosis de ironía y melancolía hay un equilibrio perfecto. Sólo la risa puede permitir al melancólico mantenerse en el mundo que ha creado para sí. Por ello cuando el Esteta A imagina ser llevado al Olimpo y los dioses le conceden cuanto quiera, él responde: “muy estimados contemporáneos, sólo escojo una cosa, tener siempre la risa de mi parte” (Kierkegaard, 2006: 66). Y tal petición es justa, pues la risa es el don que le permite mantener el particular equilibrio de su espectáculo. Su risa, como su melancolía, no es mera pose; es el otro elemento fundamental en la construcción estética de sí mismo. La risa del

Esteta es el hijo más legítimo de su melancolía, pues como lo dice Nietzsche, “el animal más desdichado y melancólico es, como es justo, el más jovial” (Nietzsche, 1992: 18).

Bibliografía.

ADORNO, T. (2006). *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Madrid: Akal.

AGAMBEN, G. (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos.

BÉGUIN, A. (1978). *El alma romántica y el sueño*. México. D.F.: Fondo de Cultura Económica.

BENJAMIN, W. (2007). El origen del Trauerspiel alemán. En *Obras. Vol. I*. Madrid: Abada Editores.

BINETTI, M.J. (2005). Kierkegaard como romántico. *Revista de filosofía* , 119-137.

HERNÁNDEZ, D. (2002). *La ironía estética*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

KANT, I. (2004). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.

KIERKEGAARD, S. (2006). *O lo uno O lo otro I*. Madrid: Trotta.

KIERKEGAARD, S. (2000). *Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta.

KIERKEGAARD, S. (1959). *Estética y ética en la formación de la personalidad*. Buenos Aires: Nova.

KIERKEGAARD, S. (1957). *Etapas en el camino de la vida*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor.

KIERKEGAARD, S. (1955). *Diario íntimo*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor.

KIERKEGAARD, S. (1961). *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*. Madrid: Guadarrama.

MAILLARD, C. (1997). La sonrisa del gato de Cheshire. La salvación por la ironía. *La memoria romántica* , 107-117.

NIETZSCHE, F. (1992). *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Norma.

SVENDSEN, L. (2006). *Filosofía del tedio*. Barcelona: Tusquets Editores.

El problema de la definición de los conceptos puros del entendimiento (categorías) en el esquematismo trascendental

Daniel Perrone

Breve introducción al problema

El presente trabajo se propone discutir el argumento de H. Allison (1992) que identifica esquemas trascendentales con definiciones reales de las categorías. El argumento fue suprimido por Allison (2004: 486, n. 31) en la versión revisada y extendida de *El Idealismo Trascendental de Kant*, por lo que podemos suponer que él mismo, aunque no se haya pronunciado explícitamente al respecto, abandonó esta tesis al considerarla con mayor detenimiento. Con todo, sigue siendo pertinente el analizar este argumento, dada la vigencia de su influjo, sobre todo en el mundo de habla hispana, en el que se utiliza generalmente la traducción de D. M. Granja Castro (previa a la versión definitiva de Allison) como manual de consulta y formación. Por lo demás, Allison no fue el único en formular y difundir esta identificación; antes que él, manuales de consulta como el de Torreti (1980: 409) ya sugerían esto mismo desde sus páginas: “la definición de los esquemas hace las veces pues de esa definición de las categorías mismas”; y estudiosos contemporáneos como Arias (2005: 163) se han pronunciado en un sentido similar.

El argumento de Allison no se basa en la teoría de la definición kantiana desarrollada en la *Disciplina de la Razón Pura* de la “Doctrina Trascendental del Método” de la *KrV* (A727/ B755 – A732/ B760) y en la “Doctrina General del Método” de *Logik* (Ak IX, 140-150), sino que toma en cuenta, más bien, lo propio de las Categorías en oposición a las Ideas de la Razón: la posibilidad de referir a una experiencia posible y subsumir intuiciones bajo ellas. Si los esquemas trascendentales fueran definiciones de las Categorías, entonces la Doctrina del Esquematismo debería ser considerada, en cierto sentido, una Teoría Trascendental de la

Definición¹ (lo que resultaría consecuente con las interpretaciones semánticas de la Doctrina del Esquematismo), de todo punto de vista diferente a la Teoría de la Definición expuesta en la Lógica General. La posibilidad de una Doctrina de esta índole, sin embargo, no es desarrollada ni sugerida por Allison. En lo que sigue expondré y discutiré el argumento, señalando los aspectos más conflictivos del mismo.

Exposición y comentario del argumento

Allison (1992: 291-292, n. 31), en una primera versión de *El Idealismo Trascendental de Kant*, identifica esquemas trascendentales y definiciones reales de las categorías rechazando la argumentación de Beck (1956b: 178) en contra de dicha identificación: “L. W. Beck (...) sostiene que ‘esquematizar una categoría es algo muy diferente de definirla’. Esto ciertamente es verdad si nos referimos a una definición nominal. En todo caso, proporcionar un esquema y dar una definición real serviría para el mismo propósito, a saber, establecer la realidad objetiva del concepto en cuestión (...). Kant subraya que ‘no podemos dar de ninguna de ellas [las categorías] una definición real sin descender a las condiciones de la sensibilidad’ (A240/ B300). En tanto que esquematizar es descender a las condiciones de la sensibilidad, puede considerarse que la afirmación de Kant implica que los diversos esquemas son definiciones reales de las categorías.”

Aquí es relevante, sobre todo, la corrección de la edición B. En efecto, el texto modificado en A bien podría sugerir una identificación entre esquemas y definiciones, pues rezaba “no podemos definir ninguna de ellas sin descender a las condiciones de la sensibilidad”. La corrección en B podría tener por único objeto el disipar este equívoco, pues la reformulación del pasaje reza, en realidad, como sigue: “no podemos definir de manera real ninguna de ellas [las categorías], es decir, no podemos hacer comprensible la posibilidad del objeto de ellas sin descender a las condiciones de la sensibilidad.” El texto de B puede interpretarse fácilmente como una negativa a la posibilidad de definir de manera real y en sentido estricto a las

¹ Si la Doctrina del Esquematismo implicara una Teoría Trascendental de la Definición, proporcionaría, como tal, las bases para explicar por qué las Ideas de la Razón no pueden “descender a las condiciones de la sensibilidad”. Que no sea posible proporcionar esquemas de las Ideas, sino meros *analogas* de los mismos, debiera implicar que tales Ideas no pueden ser definidas de manera real, ni siquiera en sentido laxo, es decir, como exposiciones analíticas de las mismas. Pero ya Kant nos instaba a procurar ‘definiciones reales’ de las Ideas de la Razón en el §106 de *Logik* (Ak IX, 144).

categorías, haciendo la salvedad de que, ello no obstante, podemos comprobar que dichas categorías refieren a una experiencia posible (al descender a las condiciones de la sensibilidad). La definición real, pues, no sería una condición necesaria para determinar la referencia objetiva de un concepto.

El argumento de Allison (1992: 290) es deudor de una perspectiva semántica delineada por el mismo Beck en el artículo citado: “En la terminología de C. I. Lewis, adoptada por Lewis White Beck, tales juicios [los juicios de esquema] dan a las categorías un ‘sentido significativo’, mientras que al margen de sus esquemas, las categorías poseen meramente un ‘significado lingüístico’. Por esta razón los esquemas han sido caracterizados como ‘reglas semánticas’”. Beck (1956b: 177-178), sin embargo, deriva de tal perspectiva semántica conclusiones completamente opuestas: “los conceptos que más conciernen a Kant, es decir, las categorías, no son fijadas por definición, y no necesitan ser fijadas de esta manera. Son fijadas porque, en tanto puras, no son susceptibles de modificación experiencial. (...) La categoría, pueda o no definirse, debe ser esquematizada –debe serle proporcionado, en la terminología de Lewis, un sentido significativo, tal y como el significado lingüístico. Kant es profuso en sus definiciones de las categorías puras, pero estas definiciones son nominales. Esquematizar una categoría es muy diferente a definirla: no es algo extraño (...) que un concepto deba tener un significado, pero no pueda ser definido.”

Allison ya había vinculado el “descenso a las condiciones de la sensibilidad” con el problema del significado (1992: 274), y tal vínculo es la antesala que le permitirá indicar que los esquemas trascendentales son “definiciones reales” de las categorías: si el ‘uso real’ de las mismas consiste en la subsunción de intuiciones bajo ellas, el ‘significado empírico’ es la única vía posible para que admitan un ‘significado real’; el esquema trascendental es la condición de la subsunción² de intuiciones empíricas bajo aquellas, y es, por tanto, el que proporciona el

² Allison (1992: 280) señala que “la concepción que está operando aquí y a la que corresponde proporcionar una analogía para comprender el problema de la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a los fenómenos, es la concepción silogística de subsunción y no la concepción judicativa de ella”, y desarrolla de manera pormenorizada (1992: 277-281) esta analogía. Pero al equiparar al esquema con la “condición de la regla” por analogía con la figura del silogismo, nos desentendemos del hecho de que el entendimiento es la facultad de las *inferencias inmediatas*, esto es, la facultad de deducir un juicio de otro juicio en el que se encuentra contenido, sin precisar por ello de la mediación de una tercera representación. Justamente en ello se distingue de la razón, en que ésta es la facultad de las *inferencias mediatas* (i.e., silogismos). Es cierto que en la doctrina del esquematismo se explicita un procedimiento trascendental y no un procedimiento formal, pero, como en la dialéctica, el procedimiento formal da la clave de bóveda para el procedimiento trascendental: si en el caso del procedimiento formal de la Razón es el empleo del silogismo lo que da la clave de los principios *trascendentes* (esto es, principios que no admiten un uso empírico adecuado a ellos), entonces el

significado real, exactamente como lo haría una “definición real”³. Que las Categorías sean, de suyo, funciones lógicas de los juicios, sólo muestra que tienen garantizada su validez de uso (i.e., su uso lógico) en una Lógica General (la que abstrae de todo contenido). Si acaso pudiera demostrarse que las Categorías pueden aplicarse legítimamente a objetos de una experiencia posible (i.e., su uso real), esta demostración, con todo, también sería una demostración lógica, propia sin embargo no de una Lógica General, sino de una Lógica Trascendental (“la que se ocupa meramente en las leyes del entendimiento y de la razón, pero solamente en la medida en que está referida *a priori* a objetos”, A57/ B81)⁴. Es cierto que tanto los esquemas trascendentales como las definiciones están vinculados con el problema del significado, pero si bien podemos afirmar parafraseando a Beck –como hace Allison– que el esquema es “un *addendum* trascendental, un predicado real, un predicado sintético, un *Bestimmung*, un elemento tanto de *ratio essendi* como de *ratio cognoscendi*” (Allison 1992: 292; Beck 1956b: 178), no podemos reconocer a la definición real la misma dignidad: la definición, en todo caso, es una herramienta que nos proporciona solamente una *ratio cognoscendi*⁵. Por ello Beck señala que de incluir en la definición de la Categoría, como predicado esencial, el enunciado sintético proporcionado por el esquema, la cuestión del uso legítimo de las Categorías se vería, no resuelta, sino pospuesta: “Hágase de la condición añadida una enmienda de la definición conceptual, y toda la cuestión se pospone: todavía tendría que preguntarse, ‘¿de qué manera *este concepto* tiene una aplicación objetiva *a priori*?’” (Beck 1956b, p. 178).

silogismo no puede dar, a su vez, la clave de los principios *inmanentes* del Entendimiento (i.e., principios que sólo tiene por objeto la posibilidad de la experiencia). Cf. A303-A309/ B360-366; A330-332/ B386-389.

³ Allison (1992: 277): “(...) en la base de la ‘Deducción metafísica’ se asume que poseemos conceptos puros y que por lo menos tienen un ‘uso lógico’ (como funciones lógicas del juicio). La cuestión de la que se ocupa es la de si también tienen un ‘uso real’ o extralógico, i. e., una aplicación a objetos de una posible experiencia”.

⁴Si bien la distinción entre uso lógico y uso real es una distinción propiamente kantiana, Allison la interpreta a la luz de una distinción con tintes contemporáneos: el ‘uso lógico’ de las categorías vendría a ser de este modo un uso regido por las reglas propias de la sintaxis; el esquema trascendental, por su parte, vendría a explicar la posibilidad de la referencia de la Categoría a objetos de una experiencia posible, y en este sentido se lo identificaría con una regla semántica. Beck (1956a: 179; 1956b: 168), quien se ha ocupado pormenorizadamente de la teoría kantiana de la definición, insiste en señalar cómo este tipo de lecturas semánticas tienden a desdibujar la distinción entre juicios analíticos y sintéticos.

⁵Esto es particularmente cierto cuando se habla de conceptos dados *a priori*, desde el momento en que es imposible proporcionar de los mismos definiciones reales en sentido estricto (i.e., definiciones reales sintéticas). La enumeración de las notas constitutivas del concepto nos proporciona una comprensión relativamente exhaustiva, pero no nos suministra criterio alguno para distinguir las notas esenciales del concepto de las notas derivadas.

Al señalar que esquematizar una Categoría es diferente a proporcionar una definición nominal de la misma, pero que no se distingue, en todo caso, de proporcionar su definición real, Allison identifica definiciones nominales con definiciones analíticas, así como definiciones reales con definiciones sintéticas. En efecto, esto también puede inferirse de la nota 29 al comentario de la primera antinomia de la razón pura (Allison 1992: 88, n. 29): una definición sintética es aquella “mediante la cual se ‘sintetiza’ o ‘produce’ el concepto mismo que se ha de definir. (...) La definición de *mundo* difiere de las definiciones ‘causales’ o genéticas que pueden proporcionarse para las figuras geométricas; las últimas son ‘reales’, i.e., establecen la posibilidad real (como opuesta a la meramente lógica) del objeto, y, por lo tanto, la realidad objetiva del concepto; en cambio, la primera definición es meramente ‘nominal’”; y más adelante, “como Lewis White Beck ha mostrado, las definiciones reales son juicios sintéticos” (Allison 1992: 193, n. 2)⁶. Sin embargo, ciertas definiciones analíticas pueden ser consideradas, en un sentido figurado, definiciones reales, particularmente aquellas definiciones aproximativas que procuran la perfección lógica de conceptos dados *a priori* (i.e.; Categorías e Ideas).

Por lo demás, la teoría de la definición kantiana (A727/ B755 – A732/ B760) da cuenta de la imposibilidad de que los esquemas trascendentales puedan ser definiciones de las Categorías, incluso en un sentido figurado: porque (1) Kant señala que, *sensu stricto*, sólo los conceptos *hechos a priori* pueden ser definidos, y estos se identifican exclusivamente con los conceptos matemáticos; porque (2) el método filosófico debe tener por regla, a diferencia del matemático, el abstenerse de ofrecer definiciones, y si tras finalizado el análisis, se puede considerar que se ha alcanzado cierta certeza sobre las notas contenidas en el concepto, la exposición analítica sólo puede considerarse una definición real presuntivamente, mas no apodícticamente; porque, (3) aun aceptando presuntivamente la identidad entre la exposición analítica de conceptos dados *a priori* y su definición real, e incluso si esta exposición refiere con certeza a una experiencia posible, dicha definición debe ser un juicio analítico, pero la conexión entre las categorías y los esquemas trascendentales de las categorías tiene por base, en todo caso, juicios de esquema *sintéticos* (Allison 1992: 291); porque, finalmente, (4) si “descender a las condiciones de la sensibilidad” es un requisito indispensable, en lo que hace a

⁶Aunque estas notas fueron suprimidas en Allison (2004), el autor no parece haber modificado su opinión al respecto, a juzgar por la nota 38 al capítulo 4: “Como señala Beck (...), ‘Una descripción es suficiente; la definición que pretende ser más que nominal es una presunción inútil’. La opinión de Kant parece consistir en que los juicios que involucran conceptos empíricos normalmente no son analíticos. Pero si uno procura, explícitamente, realizar un juicio analítico, esto es, apela al significado, sólo podrá dar una definición puramente nominal, ‘lo que se entiende por una palabra’.” (Allison 2004: 465, n. 38)

conceptos dados *a priori*, para que los mismos puedan ser definidos (Allison 1992: 291-292 y n.31), y la subsunción de intuiciones bajo conceptos sólo es posible mediante un procedimiento general de la imaginación (el esquema), entonces los conceptos morales (los cuales no refieren a la experiencia sino meramente de modo regulativo y no poseen esquemas correspondientes) no podrían ser definidos, pero Kant nos alienta a procurar definiciones reales de los mismos (cf. nota 1).

Fuentes y Traducciones:

KANT, I., 1900 ss., *Kants gesammelte Schriften*, edición de G. Reimer y W. de Gruyter & Co., Vols. II, III, IV y IX, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín.

-----, 2007, *Crítica de la Razón Pura*, trad., notas e intr. de M. Caimi, Colihue, Bs. As.

-----, 2000, *Lógica. Un manual de lecciones*, trad., notas e intr. de M. J. Vázquez Lobeiras, Akal, Madrid.

Literatura secundaria:

ALLISON, H., 1992, *El idealismo transcendental de Kant. Una interpretación y defensa*, prol. y trad. de D. M. Granja Castro, Anthropos-UNAM, Barcelona-México.

-----, 2004, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition*, Yale University Press, Londres.

BECK, L. W., 1956a, "Kant's Theory of Definition", en *The Philosophical Review*, Vol. 65, Nº 2, pp. 179-191. (Versión castellana en *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte.*, Vol.18 ene./jun. 2013, pp. 178-197. Disponible en http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/4569/pdf_62).

-----, 1956b, "Can Kant's synthetic judgments be made analytic?", en *Kant-Studien*, Vol. 47, Nº 1-4, pp. 168-181

Recordando a Diderot.

Reflexiones sobre el canon de la Historia de la Filosofía.

Esteban Ponce

1. Introducción

El próximo 5 de octubre se cumplirán trescientos años del nacimiento de Diderot. Por tal motivo, junto a la publicación de unos cuantos libros por parte de los especialistas dedicados al estudio del filósofo, se están realizando alrededor del mundo diversas reuniones académicas conmemorativas: jornadas, conferencias, ciclos de charlas-debate, etc. Si bien ello se enmarca en la celebración del aniversario, no se trata de una eventualidad. En efecto, desde hace aproximadamente tres décadas, como resultado del creciente interés que ha despertado la profundización en el conocimiento del Siglo de las Luces, se reconoce a Diderot como un autor imprescindible para comprender la configuración filosófica y cultural del siglo XVIII. Para quienes nos dedicamos al estudio de la Ilustración, es casi una trivialidad insistir en estos datos. Sin embargo, incorporar una figura a los planes de estudio de una disciplina cuyo índice de autores y textos está consolidado por la tradición no parece ser una empresa fácil; alterar aquí o allá el arraigado canon de la Historia de la Filosofía es sumamente complicado. Para llevar adelante esta tarea, que podríamos denominar *de rehabilitación*, es preciso poner en práctica recursos que apunten, fundamentalmente, a mostrar lo que hay de arbitrario en la construcción de la historia canonizada de la disciplina. En lo que sigue, presentaremos algunas reflexiones sobre dos cuestiones que afectan de manera directa a la representación de la figura histórica de Diderot. La primera de ellas se relaciona con lo que Eduardo Rabossillamó en su último libro, editado póstumamente, la creación del Canon¹; la segunda cuestión está vinculada más específicamente con la historiografía de la Ilustración y, en particular, con dos momentos importantes en la construcción de las interpretaciones más influyentes de su

¹Rabossi, Eduardo (2008), *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis*, Celtia-Gedisa, Bs. As.

época. Finalmente, cerraremos nuestro trabajo ofreciendo una breve reflexión sobre la necesidad de hacer lugar a los autores olvidados por la historia canónica de la disciplina.

2. El Canon de la filosofía y la Historia Oficial

La filosofía, tal como la concebimos, practicamos y valoramos actualmente, es una disciplina joven, no tiene más de doscientos años de edad. Esta es la tesis central del libro de Rabossi, cuyo desarrollo resulta particularmente interesante para los objetivos del presente trabajo. El carácter disciplinar de la filosofía, sostiene Rabossi, es posibilitado por la existencia de un Canon que permite consagrar la autonomía de la filosofía, estipular los valores que debe preservar, afirmar el carácter universal del conocimiento filosófico, destacar la función del filósofo como guardián de la racionalidad, etc. (Rabossi, 2008: 14). Dicho Canon tuvo su nacimiento en Alemania, a principios del siglo XIX, y es concebido por el autor como un legado del Idealismo dominante de la época. Su aparición está íntimamente ligada a la creación de la universidad moderna, cuyo plan se ejecuta en la Universidad de Berlín, se difunde en Alemania y finalmente se impone en el mundo. Rabossi reconstruye el contenido del Canon en forma de decálogo, esto es, en diez preceptos o normas disciplinares. Nos interesa llamar la atención sobre el último precepto de la lista sugerida, según el cual:

10. La filosofía tiene una relación especial con su pasado. En las disciplinas corrientes esta relación es contingente: su práctica no requiere de manera esencial el conocimiento de la historia correspondiente; la filosofía es un caso excepcional: su pasado es una parte integral de ella. (Rabossi, 2008: 76)

Dado que la función del Canon es brindar un marco que especifique las condiciones básicas a las que debe ajustarse la filosofía y el filosofar, separando así la filosofía de la pseudofilosofía, cabe preguntarse respecto del precepto citado: ¿cómo determinar cuál es esa relación especial que guarda la filosofía con su pasado? La respuesta del autor es que el mismo Canon provee una Historia Oficial que establece cuál es dicha relación y de qué modo debe practicarse la historia de la filosofía. Veamos resumidamente en qué consiste esta Historia Oficial.

Retomando la *Histoire de l'histoire de la philosophie* de Lucien Braun (1973), Rabossi distingue dos etapas en el desarrollo de la Historia de la filosofía: una práctica y otra disciplinal. Respecto de la etapa disciplinal, establece una nueva división según cuatro modalidades y observa que es en la denominada *modalidad criticista* donde se produce el acto fundacional de la Historia Oficial. El giro más importante con relación a las modalidades anteriores es realizado por Kant. En su obra se provoca un corte respecto de otras prácticas al proponer a la Historia de la razón pura como la propiamente filosófica: “la filosofía crítica concibe el desarrollo histórico de la filosofía como el desarrollo de la razón pura” (Rabossi, 2008: 160). La Historia Oficial quedará sellada con Hegel y su identificación de la filosofía con su historia: “con Kant y Hegel todo cambia: el propio pasado de la filosofía adquiere estatus filosófico y la filosofía, tomada como principio de lectura, se transforma en el punto de partida y en el término de la empresa; la filosofía deviene sujeto de su propia historia” (Rabossi, 2008: 168).

Ahora bien, la modalidad criticista, con su Historia filosófica de la filosofía, se auto-atribuye un carácter revelador que le permite reconocer las manifestaciones de la razón. Esto es aún más patente en Hegel. Ante esa actitud siempre será pertinente formular algunas preguntas: ¿en virtud de qué o en nombre de quién se puede pronunciar tal atribución?, ¿cuál es la clave que permite tamizar el producto puro de la razón de entre el conjunto de textos del pasado?, ¿hay alguna alternativa para practicar una historia de la filosofía distinta de la Oficial? El modo en que desarrollamos la tarea de historiar la filosofía depende en gran medida de las respuestas que damos a estas preguntas. Admitir sin más la Historia Oficial implica adquirir un canon con la nómina completa de los héroes del pensamiento y de los textos esenciales para comprender el despliegue de la razón humana a lo largo de dos mil quinientos años. Y no es sólo eso, conlleva además condenar al olvido a quienes no tuvieron la suerte de encarnar el *verdadero espíritu de la historia*, entienda lo que se entienda por tal cosa. Aceptar la Historia Oficial significa, por último, clausurar la posibilidad de recurrir a los archivos de la historia en busca de otros relatos, bajo el amparo de una clasificación que divide a los autores en filósofos “de primera” y “de segunda”.

Pero hay otras formas de practicar la historia. Rabossi describe una alternativa a la Historia Oficial, aunque no deja de considerarla intracanónica:

[U]na Historia que enfatizara la significación cultural de la filosofía nos hablaría de las filiaciones socioculturales de los protagonistas, las relaciones de la filosofía con la literatura, la política, la teología y los cambios sociales, el peso y el valor de los

protagonistas reales (así, muchas figuras, menores para la Historia Oficial, pasarían a ocupar un primer plano) y los períodos de decadencia o de poco interés filosófico. (...) Una Historia tal trataría, hegelianamente, de identificar y ubicar una filosofía en el espíritu de su época, negándose a verla, hegelianamente, como parte de una trama ahistórica del espíritu y de la verdad. (Rabossi, 2008: 189)

Creo que este es un buen ejemplo de una práctica posible, y que vale la pena el intento por llevarla a cabo, sobre todo si uno está interesado por autores como Diderot, figura menor desde la perspectiva de la Historia Oficial. Pero rehabilitar un autor implica, como pudimos ver en la cita anterior, estudiar su obra en el contexto en que surge, con las determinaciones culturales propias de su tiempo, su relación con otras manifestaciones socioculturales de la época, etc. Y en este sentido, la figura del Diderot filósofo ha sido doblemente perjudicada: por un lado, su imagen quedó vinculada casi exclusivamente con la dirección de *l'Encyclopédie*, mientras que su obra personal fue, por diversos motivos, desatendida; por otro lado, en tanto ilustrado francés, no pudo escapar a los prejuicios de la historiografía dominante que, desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días, repite, en distintas versiones, un relato que censura a la Ilustración y sus representantes. Pasemos ahora a ver algunos aspectos de este relato.

3. La historiografía de la Ilustración

En este apartado presentaremos dos momentos clave de la historiografía de la Ilustración. Nuestra guía será un estudio realizado por Vincenzo Ferrone y Daniel Roche, presentado como apéndice de *L'Illuminismo. Dizionario storico*², cuya edición también les corresponde. Por motivos de espacio, no podremos sino señalar los puntos más importantes del extenso desarrollo que ofrecen estos especialistas.

Atendiendo a nuestro tema, el primer episodio de esta reconstrucción histórica que cabe destacarse es el momento en que se estableció un vínculo causal entre la Ilustración y la Revolución francesa, especialmente con la denominada *segunda fase* de la misma, esto es, con el Terror jacobino. Este punto tiene una enorme importancia porque marcó a fuego una lectura

²Ferrone, V. y Roche, D., "Storia e storiografia dell'illuminismo", en *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Ferrone, V. y Roche, D. (eds.) (1997) Roma-Bari, Laterza. Versión española: (1998), *Diccionario histórico de la Ilustración*, trad. de J. L. Gil Aristu, Madrid, Alianza, pp. 415-480.

que continúa vigente, una interpretación que está presente en la conciencia colectiva y que se ha convertido en un nudo difícil de desatar. Como señalan Ferrone y Roche, durante todo el siglo XIX “la lectura teleológica de los hechos anteriores a la Revolución acabó por dominar sin disputa en todas las interpretaciones” (p. 421). No sorprende que el texto más influyente en ese sentido haya sido obra de un espíritu reaccionario a las Luces. En efecto, el jesuita Augustin Barruel encontró en la sanguinaria Revolución la ocasión perfecta para saldar cuentas con quienes consideraba como los enemigos de la humanidad, y tramó una historia de conspiraciones en la que se presentaba a los *philosophes* como los autores ideológicos del Terror. Su *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*³, de 1797, fue rápidamente difundida en toda Francia, y editada, a partir de 1800, en forma abreviada, algo que sucedía con aquellos libros que alcanzaban el éxito editorial. Más tarde, en 1802, se tradujo al italiano y al alemán y luego a varias otras lenguas. Barruel se proponía allí evitar que los males que había vivido Francia se propagaran por toda Europa y, para ello, denunciaba las conspiraciones que habían dado origen al jacobinismo. La *Conspiración de los Sofistas*, que componía el primer capítulo del relato, tenía como protagonistas a Voltaire, Diderot, d'Alembert y Federico II, el déspota ilustrado de Prusia. Sirviéndose de una serie de extractos de cartas y textos, Barruel mostraba que la camarilla de intelectuales tenía un propósito oculto aunque, para él, bien claro: trabajar en conjunto para erradicar toda religión sin distinción y socavar la autoridad real. Así, afirmaba, la Revolución había comenzado a tramarse varias décadas antes de llevarse a cabo.

Un dato relevante para tener en cuenta es que Barruel comenzaba su exposición advirtiendo que los jacobinos eran iniciados en los principios de la *igualdad* y la *libertad*, haciéndose eco del diagnóstico de los románticos alemanes en su condena a la ilustración. En efecto, Herder, señalan Ferrone y Roche, había polemizado, en 1773, contra “el carácter artificial, el espíritu abstracto y mecánico de la cultura ilustrada”, y denunciaba “la hipocresía moralista e igualitaria de los filántropos y los cosmopolitas (...) quienes proponían una humanidad abstracta frente a las existencias concretas de las naciones. (...) Libertad, sociabilidad, igualdad, que están brotando ahora por doquier, han sentado ya en mil abusos los cimientos del mal, y todavía producirán más” (p. 430). Sin embargo, que el proyecto ilustrado contuviera las razones germinales de la Revolución, era para Barruel algo más que una ingenuidad conceptual, era un indicio claro de la conciencia que tenían los filósofos de lo

³Barruel, A. (M. l'Abbé) (1798), *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Hambourg, chez P. Fouche, Librairie.

que estaban gestando. La interpretación que vinculaba Ilustración y Revolución se mantuvo incluso entre los defensores del proyecto ilustrado, utilizandolos datos que había revelado el jesuita:

Al dividirse en favor o en contra de los *philosophes*, de acuerdo con la pertenencia de sus autores al frente filorrevolucionario o antirrevolucionario, las grandes historias de la literatura francesa recurrieron a veces (...) a muchas de las preciosas informaciones presentes en aquel rico arsenal relativo a la inmoralidad de Rousseau, la venalidad de Voltaire, el oportunismo de Diderot y la obsesión de d'Alembert por el éxito académico. (p. 423)

El segundo momento importante que nos interesa marcar, aunque sólo brevemente, en la crítica de la Ilustración lo encontramos entrado ya el siglo XX. Se trata de la tesis de Adorno y Horkheimer aparecida en su *Dialektik der Aufklärung*, de 1947. Allí, dando por sentado la corrección de la controvertible lectura de Cassirer que identificaba, en la filosofía de la Ilustración, la verdad con el sistema científico, los autores alemanes sostuvieron que -en palabras de Ferrone y Roche:

[E]l uso de aquella razón científica, que acababa objetivando incluso el ser, deshumanizándolo y analizándolo sólo bajo el aspecto de la manipulación y la administración, había generado al mismo tiempo, con su espíritu totalitario, el capitalismo de las democracias occidentales y los terribles monstruos políticos del siglo XX, cuya primera consecuencia dramática había sido el Holocausto. (p. 450)

Resulta difícil exagerar acerca de cuánto ha influenciado este relato en la concepción general de la Ilustración en la segunda mitad del siglo XX. Ya no se trata sólo de una lectura *filosófica* de los derroteros de la cultura en la reciente historia de Occidente, es también una interpretación que ha sentado precedente en todas y cada una de las disciplinas que conocemos bajo el rótulo de *Humanidades*. Basta con abrir un manual de cualquier disciplina que haga referencia a la Ilustración para encontrarse con una historia que nos enseña que la Razón operante de los ilustrados contenía desde sus orígenes los gérmenes, no sólo de los

desastres políticos y bélicos acaecidos en la primera mitad del siglo, sino también de una ideología que justificaría finalmente el advenimiento de la industria cultural de las sociedades modernas. Esta interpretación, sin dudas, ha ido demasiado lejos.

Es necesario volver a las fuentes, releer los escritos de quienes forjaron los ideales de la Ilustración para ver cuánto hay de cierto y cuánto de distorsión historiográfica en estos relatos. En tal sentido, la obra de Diderot es uno de los documentos más interesantes para apreciar el contraste entre dichos ideales y la historia que se nos cuenta sobre el proyecto ilustrado. Sólo es cuestión de deshacernos por un momento de los prejuicios de la Historia Oficial.

4. Breve consideración final

Hay algo de seductor en el ejercicio del poder que nos habilita para decidir por nuestra cuenta qué es y qué no es la filosofía, o cuáles son los autores que deben ser considerados como filósofos y cuáles no. Creo que dejar de lado esa vocación de jueces de la disciplina podría colaborar con el enriquecimiento de nuestra actividad. Aparecerían de ese modo otras voces, otros intereses, nuevos problemas genuinamente planteados y, con ello, nuevas formas de pensar el pasado y de recuperar algunas ideas que aún pueden ser de gran provecho. Creo que recordar el tricentenario del nacimiento de Diderot es una buena manera de hacer lugar a una práctica más inclusiva y, por lo tanto, más rica. Si nos dispusiéramos a escuchar ésa y otras tantas voces olvidadas o silenciadas por la Historia Oficial, estaríamos haciendo algo más que retribuir un poco de justicia a la memoria de estos autores

Leibniz: el infinito actual y los entes ficticios en *Numeri infiniti*

Federico Raffo Quintana

CONICET - UNQ

Entre finales de 1675 y finales de 1676, Leibniz ha escrito una serie de textos que, si bien son de temática variada, han sido agrupados, en la edición crítica, en una misma sección. A ella se la ha denominado “*De summa rerum*”, apelando a una expresión utilizada por Leibniz en este período, aunque el significado con el que se la debe interpretar es al menos doble: o bien “sobre todas las cosas”¹, o bien “sobre el ser supremo”². Sea como fuere, como señala Parkinson, en esta colección de textos pueden distinguirse dos grandes bloques temáticos: uno, relativo a problemas matemáticos (particularmente, sobre el infinito); otro, relativo a problemas metafísicos³. Nuestra intención, en este trabajo, será considerar un tema que atraviesa ambos bloques temáticos, a saber, el del conocimiento de los cuerpos. Leibniz entiende, por una parte, que ellos están compuestos de infinitas partes en acto. La primera parte de nuestro trabajo intentará mostrar que el modelo del cual se vale nuestro autor para explicar esta infinitud es el modelo matemático de las series infinitas. Por otra parte, en la percepción, los cuerpos se dan unitariamente (esto es, no se perciben, en acto, sus infinitas partes), y como poseyendo determinada figura⁴. Sin embargo, ni la unidad ni las figuras geométricas son, para Leibniz, entes reales. La segunda parte de nuestro trabajo buscará mostrar qué implica que no sean entes reales y cómo, sin embargo, se produce la percepción de la unidad y de las figuras. En el desarrollo de estos temas, tendremos al texto *Numeri infiniti*, de abril de 1676, como escrito de referencia.

¹ Así debe interpretarse, por ejemplo, el texto *Catena mirabilium demonstrationum de Summa rerum* como *Cadena de admirables demostraciones acerca de Todas las cosas*.

² Así, por ejemplo, *De arcanis sublimium vel de summa rerum* debe entenderse como *Sobre el secreto de las cosas sublimes o sobre el ser supremo*.

³ LEIBNIZ, G. W., *De summa rerum. Metaphysical papers, 1675-1676*, Traducción, introducción y notas de G. H. R. PARKINSON, Yale University Press, New Haven y Londres, 1992, introducción, punto 1: “The Origins and Significance of the *De summa rerum*”.

⁴ Respecto de esto último, en *De magnitudine* (A VI 3, 484) señala que, “según el espacio concebimos a las cosas posicionadas [*sitas*], y simultáneamente sensibles, a su vez distantes, y teniendo una figura”. Todas las traducciones de este trabajo son nuestras.

1. El infinito en acto: el modelo de las series infinitas

Leibniz ha notado, desde muy temprana edad, que un problema fundamental para la filosofía es aquel que se pregunta por el modo como están compuestas las magnitudes y por sus partes componentes. Entre las magnitudes, le preocupan, entre otras, el espacio, el tiempo, los cuerpos y el movimiento⁵. Así, durante varios años, especialmente entre 1671 y 1676, Leibniz le presta especial atención al problema de la composición de estas magnitudes, al cual, dada su complejidad, ha denominado con el nombre de *labyrintho de la composición del continuo*⁶.

Si bien Leibniz ha ido cambiando el modo de comprender las partes del continuo⁷, hay algo que siempre ha mantenido, a saber, que ellas son infinitas en acto⁸. En el contexto de 1671, esta afirmación se contrapone con lo que, a su parecer, es la interpretación cartesiana de las partes en el continuo. En un texto de 1670-1671, *De materia prima*, se manifiesta que Leibniz entiende que la materia sutil cartesiana y la materia prima aristotélica son lo mismo. De este modo, así como la materia prima aristotélica no está actualmente divididasino quees

⁵ Leibniz ha ido variando con los años el modo de comprender el concepto de magnitud. Sin embargo, en los años en los cuales empieza a considerar el problema del continuo, hay una definición que se repite, a saber, que la magnitud es el número de las partes (véase, por ejemplo, A II 1, 22, en una carta a J. Thomasius del 20/30 de Abril de 1669). En este sentido, el tiempo, por ejemplo, también es una magnitud: “El tiempo no es otra cosa que la magnitud del movimiento” (ibídem). De este modo, Leibniz no entiende como idénticos a los conceptos de “magnitud” y “extensión”. Así, él encuentra, en el laberinto del continuo, un problema que no se circunscribe al estudio de la estructura los cuerpos, sino que es mucho más amplio. Sobre las variaciones en el concepto de magnitud, puede verse el escrito *De magnitudine* de 1676, cfr. A VI 3, 482.

⁶ La expresión de “labyrintho” para referirse a este problema ya era utilizada en estos años (así, por ejemplo, A VI 1, 90). En un texto de 1676, *Guilielmi Pacidii de rerum arcanis*, ya distingue entre dos laberintos, a saber, el primero de ellos “sobre el Destino, la Fortuna, la Libertad” y el segundo “sobre la *Composición* del continuo, el tiempo, el lugar, el movimiento, los átomos, lo indivisible y el infinito”. A VI 3, 527. Sin embargo, Leibniz le debe esta expresión a Libert FROIDMONT, cuya obra *Labyrinthus sive de compositione continui* (Anvers, 1631) era bien conocida por Leibniz (cfr., por ejemplo, A II 1, 111).

⁷ Sobre esta evolución, puede verse el excelente trabajo de Richard ARTHUR, (2009). “Actual Infinitesimals in Leibniz’s Early Thought”, en *The Philosophy of the Young Leibniz, Studia Leibnitiana Sonderhefte 35*, ed. Mark Kulstad, Mogens Laerke and David Snyder, pp. 11-28. Puede encontrarse digitalmente en <http://www.humanities.mcmaster.ca/~rarthur/articles/actual-infinitesimals.pdf> [última consulta: 29 de julio de 2013].

⁸ Por ejemplo, *Theoria motus abstracti*, A VI 2, 264: “(1.) *Se dan en acto partes en el continuo(...)*, (2.) *y éstas son infinitas en acto (...)*”. También *De materia prima*, A VI 2, 280: “*La materia está dividida en acto en infinitas partes. Hay, en cualquier cuerpo dado, infinitas criaturas*”.

divisibles al infinito (esto es, tiene partes potenciales), así también la materia sutil cartesiana⁹. Sin embargo, para Leibniz, dicho en términos aristotélicos, la materia prima no existe por sí misma, y en este sentido recibe incluso la existencia de la forma. De este modo, por la determinación de la forma, los cuerpos existentes no poseen partes potenciales sino en acto. Por lo tanto, no son divisibles al infinito sino que están infinitamente divididos¹⁰.

En 1676 hay un problema, asociado al del infinito en acto, que a Leibniz particularmente le preocupa. En efecto, él nota que afirmar infinitas partes en acto puede llegar a implicar que tales partes deban ser comprendidas como mínimas¹¹. Para nuestro autor, sin embargo, es imposible afirmar los mínimos sin caer inmediatamente en contradicciones. No queremos detenernos en los argumentos que ofrece¹²; basta con indicar que la afirmación de su existencia implicaría que habría tantos mínimos en un todo como en una parte suya, lo

⁹*De materia prima*, A VI 2, 279: “La materia prima de Aristóteles es lo mismo que la Materia sutil de Descartes. Ambas son divisibles al infinito”. Por eso, en *Theoria motus abstracti* (A VI 2, 264) indica que “lo indefinido de Descartes no está en la cosa, sino en el pensante”. La justificación de esta curiosa lectura de Descartes se encuentra varios años después. En una carta a Simon Foucher de 1675, Leibniz le reconoce que, debido al estilo geométrico de sus escritos, hasta ese momento no había sido capaz de leer la obra de Descartes de primera mano, sino que sus conocimientos se limitaban a lo que había extraído de exposiciones populares. Incluso, Leibniz le señala a Foucher: “Y puede suceder que [a Descartes] yo aún no lo haya comprendido bien” (A II 1, 247). Entre finales de 1675 y comienzos de 1676, Leibniz lee los *Principia philosophiae* de Descartes. De las notas que ha dejado de su lectura (cfr. *Zu Descartes' Principia Philosophiae*, A VI 3, 213-217), así como de ideas mencionadas en otros textos de esos años (principalmente en *Pacidius Philalethi*, A VI 3, 553-555), se extrae que su interpretación de la materia cartesiana ha cambiado en estos años, pues nota que no sólo no es infinitamente divisible sino que, incluso, está actualmente dividida en mínimos.

¹⁰Cfr. *De materia prima*, A VI 2, 279-280. Véase también el trabajo de Samuel LEVEY, “Matter and two concepts of continuity in leibniz”, en *Philosophical Studies* 94: 81-118, 1999.

¹¹El concepto de mínimo en el pensamiento temprano de Leibniz es complejo. Podríamos, sin embargo, señalar al menos dos grandes características que ellos poseen. Por una parte, (1) los mínimos son aquello “que no tiene magnitud o partes” (A VI 2, 264). Justamente por no tener partes, ellos no pueden dividirse. No deben, sin embargo, confundirse con los indivisibles que supo afirmar en la *Theoria motus abstracti* (cfr. A VI 2, 264), aunque sí debe entenderse que la indivisión es aquello que tienen en común. Es en base a la indivisión que tienen en común por lo que, en *De minimo et maximo*, Leibniz argumenta que no se dan ni los mínimos ni los indivisibles en el continuo (cfr. A VI 3, 97-98). Por otra parte, (2) los mínimos son todos iguales entre sí. Esta característica se infiere de una cuestión que Leibniz analiza en *De materia, de motu, de minimis, de continuo* (A VI 3, 470). Allí, suponiendo que se afirman mínimos en el continuo, se pregunta si resta aún en el continuo otra cosa no mínima. Esta ‘otra cosa’, dirá, debe ser necesariamente mayor que un mínimo, pues no puede ser menor (sino no estaríamos hablando justamente de “mínimos”) ni puede ser igual, porque en ese caso sería un mínimo. De allí se desprende, entonces, que los mínimos son iguales entre sí.

¹² El más importante puede encontrarse detalladamente explicado en *De minimo et maximo*, A VI 3, 97-98.

que iría en contra del teorema que afirma que el todo es mayor que la parte¹³. Por consiguiente, Leibniz se verá obligado a responder a este interrogante: “si supusiéramos que algún cuerpo está realmente resuelto en acto en cosas menores, es decir, si se suponen unos Mundos en otros, ¿acaso por esto [este cuerpo] está dividido en partes Mínimas?”¹⁴. Es claro, entonces, que Leibniz se ve enfrentado a un dilema: o los cuerpos se componen de mínimos (cosa que no es posible porque ha demostrado que su existencia es contradictoria), o no se componen de infinitas partes en acto.

La solución que da Leibniz a este problema es notable, y posiblemente es una de las tesis más importantes sobre el continuo en estos años. Lo que hará será analizar el concepto de infinito. En este análisis distinguirá dos maneras de entender el infinito aplicado a los números. Por un lado, Leibniz recurrentemente negará la existencia de un número máximo, un “número de todos los números”¹⁵, esto es, aquel respecto del cual no habría uno mayor. Leibniz sostiene un argumento que muestra que un tal número implicaría contradicciones. Este argumento parte de afirmar que a todo número le corresponde un cuadrado (así, a 2 le corresponde 4, a 3, 9, etc.). Es claro que los números cuadrados no son todos los números sino sólo una parte. Si hubiera un número máximo, habría tantos números como números cuadrados, y por consiguiente, el todo sería igual a la parte¹⁶. Consecuentemente, como señala en *Numeri infiniti*, los números no van absolutamente al infinito pues, si así fuera, debería afirmarse un número máximo, el cual es imposible¹⁷.

Sin embargo, en el mismo texto, *Numeri infiniti*, Leibniz analiza el caso de las series infinitas. En particular, la serie que considera es aquella que converge en ∞ a saber,

¹³ Leibniz lo sostiene como un teorema en *De magnitudine*, A VI 3, 483: “Mayor es [aquello] cuya parte es igual a otro todo (que se llama *Menor*). De aquí se demuestra el teorema: el todo es mayor que la parte”.

¹⁴ *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, A VI 3, 513.

¹⁵ Así lo llama, por ejemplo, en *Pacidius Philalethi*, A VI 3, 550-551.

¹⁶ Así, dice en el *Pacidius Philalethi*, A VI 3, 551: “Por consiguiente, el número de todos los números (cuadrados y no-cuadrados) será no mayor ni menor, sino igual que el número de todos los cuadrados: el todo [será igual] a la parte, lo que es absurdo”. El mismo argumento se encuentra ya en 1673 en *De minimo et maximo*, A VI 3, 98: “No se da lo Máximo en las cosas, o lo que es lo mismo, el Número infinito de todas las unidades no es un todo, sino que se equipara con la nada”.

¹⁷ *Numeri infiniti*, A VI 3, 503: “Pues los números mismos no van absolutamente *por sí* al infinito; en efecto, se daría el número máximo”, a lo cual debe añadirse (A VI 3, 502): “No hay un número máximo, y no hay una línea mínima”.

$\frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \frac{1}{9} - \frac{1}{11}$ etc.¹⁸ Leibniz nota que las series van al infinito, pero sin que haya en ellas un número infinito. A decir de Leibniz, “siempre decrece el error mientras crece la serie”¹⁹. Por eso mismo, las partes mismas de las series no son como mínimos, en la medida en que siempre hay una menor que otra infinitamente. Así, finalmente, Leibniz encuentra un modelo con el que explicar infinitas partes, pero tales que no sean mínimas: una cosa es una división en mínimos, en la que se encontraría una parte última (a saber, lo mínimo) y otra muy distinta es una división sin fin, sin parte última²⁰. Leibniz, como decíamos, se sirve de las series infinitas como modelo para explicar la infinitud de partes de los cuerpos. Es muy significativo, en este sentido, un pasaje del *Pacidius Philalethi* en el cual utiliza como imagen de la división de los cuerpos la de los pliegues de un papel o una túnica, en donde cada pliegue es como una fracción de la serie, encontrándose, análogamente, siempre un pliegue menor:

Por tanto, la división del continuo no debe ser considerada como la [división] de la arena en granos, sino como la [división] de un papel o una túnica en pliegues; y así, aunque sucedan algunos pliegues infinitos en número menores que otros, no por ello ningún cuerpo se disolverá en puntos o mínimos.²¹

2. El carácter ficticio de las entidades matemáticas

Leibniz extrae una consecuencia muy importante de esta afirmación: los cuerpos, que tienen infinitas partes en acto, no pueden ser formalmente considerados como un todo. En *Numeri infiniti* considera que un todo no es lo que tiene partes, sino lo que *puede* tenerlas²².

¹⁸Cfr. *Numeri infiniti*, A VI 3, 502.

¹⁹*Numeri infiniti*, A VI 3, 503.

²⁰*De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, A VI 3, 513: “Y así, una cosa es estar dividido sin fin y [otra] estar dividido en mínimos. A saber, [lo que está dividido sin fin] no tendrá una parte última”.

²¹*Pacidius Philalethi*, A VI 3, 555.

²²*Numeri infiniti*, A VI 3, 503: “Parece también que un Todo es lo que no tiene partes, solo [lo que] puede tener [partes]”. El concepto de todo se encuentra indisolublemente ligado al de “unidad”. Así, Leibniz señala: “Hay un todo cuando muchas cosas pueden producirse a partir de algo uno. Pero producirse a partir de algo uno, es permanecer algo” (ibídem). En este sentido, en el *Pacidius Philalethi* (A VI 3, 548-550) considera el caso de las líneas, indicando que, en la medida en que ellas pueden dividirse en un número cualquiera de partes iguales, no están compuestas de ellas. Por consiguiente, no son un agregado de puntos (y, consecuentemente, no son un agregado en absoluto).

Por el contrario, aquello que tiene partes en acto es lo que llama un agregado²³, pero no un verdadero todo. Por consiguiente, los cuerpos son un agregado de infinitas partes en acto²⁴. Esto, sin embargo, le trae una inquietud, a saber, si a los agregados los podemos entender como totalidades o unidades, justamente por el hecho de ser agregados²⁵. La respuesta a esta inquietud le exige considerar, primero, qué tipo de entidad es la unidad y, con ella, los números en general y también las figuras geométricas.

Es conocida la expresión con la que, en *Numeri infiniti*, Leibniz se refiere a las cantidades infinitamente pequeñas como entes ficticios²⁶. Sin embargo, Leibniz indica que hay otras entidades ficticias, más allá de estas cantidades. Así, dirá que ni los números ni las figuras geométricas son entes reales²⁷. A estas entidades les atribuye una función crucial: ellos son abreviaturas, en el sentido de que compendian enunciados más complejos. Como comporta una función simplificadora, sin ellos la geometría podría, de todas maneras, operar. Pero por eso mismo, aunque ficciones, son útiles²⁸.

En este texto se detiene con particular atención en el caso del círculo como ente ficticio. A éste lo interpreta como un polígono infinitángulo, esto es, “mayor que cualquiera

²³ *Numeri infiniti*, A VI 3, 503. “Lo que realmente está dividido, es decir, un Agregado, no sé si puede ser llamado ‘uno’”.

²⁴ En el *Pacidius Phialethi* considera, por su parte, al movimiento como “el agregado de dos existencias momentáneas en dos lugares próximos”. A VI 3, 545.

²⁵ En este sentido, Leibniz entiende que la unidad o cohesión de los cuerpos no es debida a los cuerpos mismos. De allí que señale, por ejemplo: “la solidez o unidad de los cuerpos es a causa de la mente” (*De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, A VI 3, 509). Ya que la intención de nuestro trabajo no es considerar el “fundamento *in re*” de la unidad, sino solamente el conocimiento de la unidad, dejamos de lado la consideración de las mentes.

²⁶ En *Numeri infiniti*, A VI 3, 498, considera “si acaso no hay otras cosas infinitamente pequeñas, como los ángulos”. Su conclusión será que los ángulos no existen con independencia del concurso de dos líneas, esto es, que no existen sino en la confluencia de las líneas. Con esto, estará cambiando sus pensamientos de 1673, en *De minimo et maximo*, donde afirmó que las cantidades infinitamente pequeñas existían actualmente. Cfr. A VI 3, 98-99.

²⁷ Así, por ejemplo, en *De motu et materia*, A VI 3, 495, dice: “Por lo tanto, parece que se ha de decir: no hay un número de las Relaciones, que son Entes, entonces, verdaderos cuando son pensadas por nosotros, como son números, líneas o distancias y otras del mismo género”; a su vez, en *Numeri infiniti*, A VI 3, 498: “El círculo y otras cosas de este género son entes ficticios”.

²⁸ *Numeri infiniti*, A VI 3, 499. “Aunque estos Entes sean ficticios, sin embargo la Geometría exhibe verdades reales que podría exhibir de otro modo y sin ellos; pero estos entes ficticios son claramente abreviaciones de los enunciados, es decir, por esto, perfectamente útiles”.

asignable, como si esto fuese posible”²⁹. Para Leibniz entenderlo así explicaría por qué todas aquellas propiedades que pueden extraerse de los círculos valen igualmente para los polígonos. Sin embargo, por otra parte, queda claro que no entendemos a los círculos como polígonos, sino como si se tratasen de una figura distinta. De allí que habla de él como de un polígono mayor que cualquiera assignable “como si esto fuese posible”. Leibniz procede, consecuentemente, a explicar cómo es que nos figuramos los círculos.

Los polígonos no tienen, por sí mismos, un límite posible de lados asignables. En este sentido, ellos crecen de acuerdo a cierta ley, en la medida en que siempre puede pensarse un polígono mayor que cualquiera actualmente dado. De acuerdo a esta ley, señala Leibniz, sucede que, en la progresión de los polígonos, nuestra mente se imagina un último polígono³⁰, esto es, se hace a la idea de un polígono mayor que cualquiera dado. Pero, repetimos lo que señalamos antes, “como si esto fuese posible”. No se trata de que efectivamente exista un tal polígono, pues de acuerdo a su ley siempre puede pensarse uno mayor. Incluso, Leibniz señala que, así como no hay un número máximo, de acuerdo a lo que antes señalamos, tampoco existe una figura máxima³¹. Lo que sucede es que la imaginación hace que nos figuremos los círculos, esto es, polígonos cuyos lados no aparecen distintamente³². Leibniz es consciente de que se le podría objetar que un polígono infinitángulo y un círculo (si éste fuese una entidad real) no son iguales. Toda su explicación, de hecho, se basa en poder concluir que esta objeción no tiene razón de ser. En este sentido, ya en 1671 ha indicado lo siguiente: “Pero así, dices, *el polígono infinitángulo* no será igual al círculo; respondo que no es de igual magnitud, aunque sea de igual extensión. En efecto, la diferencia es menor que la que pueda expresarse con cualquier número”³³. Y que la diferencia sea menor que cualquiera expresable, en el

²⁹*Numeri infiniti*, A VI 3, 498.

³⁰*Numeri infiniti*, A VI 3, 498: “y así, si los polígonos pueden crecer con cierta ley; y [si] es verdadero sobre ellos algo por lo cual crecen, nuestra mente fingiría algún último [polígono]”.

³¹ En efecto, en *De origine rerum ex formis* (A VI 3, 520) señala: “No puede darse el Movimiento más veloz, ni el Número máximo, pues el número es algo discreto, de donde [no se da que] el todo [es] anterior a las partes sino al contrario. El movimiento más veloz no puede ser, puesto que el movimiento es una modificación. Y es la traslación de cierta cosa en cierto tiempo. En una palabra, como no puede darse la figura máxima”.

³²*Numeri infiniti*, A VI 3, 499: “ya que la imaginación hace aparecer Entes de este tipo, esto es, polígonos cuyos lados no aparecen distintamente, de donde nos surge luego la sospecha de Entes que no tienen ningún lado”.

³³*Theoria motus abstracti*, A VI 2, 267.

contexto de *Numeri infiniti*, significa que es una cantidad infinitamente pequeña, y por tanto, una cantidad que no es real.

Lo que a continuación debe considerar Leibniz es: ¿qué sucede en nuestra mente para que, justamente, nos figuremos este supuesto último polígono? La explicación que Leibniz ofrece es notable. Él señala que la mente ‘aplica’ la uniformidad a la figura poligonal, de modo que omite las desigualdades debidas a la multiplicidad de lados. Sin embargo, Leibniz introduce una precisión: no se trata de una aplicación efectiva de un pensamiento de uniformidad en sentido estricto; formalmente, se trata del *olvido de la no-uniformidad*. Así, señala en *Numeri infiniti*:

Por consiguiente debe decirse más bien que cuando sentimos un círculo, es decir, un polígono, nosotros no sentimos en él ninguna uniformidad, pero tampoco nosotros sentimos la no-uniformidad [*difformitatem*], es decir, nosotros no recordamos haber sentido nada no-uniforme en él (...). Y a causa de esta memoria ahora le atribuimos el nombre de uniformidad.³⁴

Consecuentemente, aunque el círculo y las figuras geométricas en general no sean entes reales, en nuestra sensación se produce un proceso mental gracias al cual nos figuramos su existencia.

Algo análogo sucede a propósito de la percepción de los cuerpos como entidades unitarias. Los números, decíamos antes, son entes ficticios. De allí que Leibniz se haya preguntado si podemos referirnos a ellos como verdaderas unidades. ¿Interviene la unidad en nuestra comprensión de los agregados? La respuesta de Leibniz es afirmativa. Si bien no son formalmente unidades, a los agregados podemos llamarlos ‘uno’ porque, dice, hemos inventado nombres justamente para esta finalidad³⁵. Utilizamos nombres para referirnos unitariamente a una pluralidad de partes. En este sentido, las palabras tienen una función unitiva desde el punto de vista de nuestra comprensión de las cosas. Esta idea no es novedosa en el pensamiento de Leibniz, en el sentido de que ya se encontraba presente en la *Dissertatio de Arte Combinatoria*. En efecto, al comienzo de este texto, Leibniz señala como un postulado justamente el hecho de tomar muchas cosas simultáneamente y suponerlas como un todo. La razón que da para esto es que sería “incómodo o imposible” nombrar todas las partes de las que se compone el supuesto todo. Por esta razón es que, con la finalidad de abreviar el

³⁴*Numeri infiniti*, A VI 3, 499.

³⁵*Numeri infiniti*, A VI 3, 503: “Lo que realmente está dividido, es decir, un Agregado, no sé si puede ser llamado ‘uno’. Sin embargo, parece, ya que hay nombres inventados para esto”.

discurso, se inventa un nombre y se lo aplica en todas las partes, de modo tal que, reunidas, se las entienda como un todo³⁶. El nombre conlleva, como decíamos, una función unitiva.

Es recurrente en el año 1676 que Leibniz distinga entre la multiplicidad de apariciones que una mente tiene y la causa de estas apariciones³⁷. En este sentido, Leibniz mantiene un fenomenalismo³⁸. Nuestra conclusión es que esta distinción entre las apariciones y su causa se corresponde con la distinción entre nuestra percepción unitaria de los cuerpos (la aparición) y su composición de infinitas partes en acto (la causa de esta aparición, o lo que Philip Beeley ha denominado como el “núcleo matemático”³⁹). Del mismo modo, nos figuramos que ellos tienen tal o cual figura (por ejemplo, circular), aunque las figuras geométricas no sean entes reales. De este modo, detrás de la apariencia de unidad o de uniformidad (en el caso de los círculos), se presenta una estructura más compleja. Como también señala Beeley, es importante notar que tanto para explicar la comprensión de la estructura de los cuerpos como las apariciones que tenemos de ellos, Leibniz remite a la matemática: por un lado, con el modelo de las series infinitas; por otro lado, con la utilidad de los entes ficticios.

Bibliografía

ADAMS, Robert M., *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, New York y Oxford, 1994.

³⁶ *Dissertatio de Arte Combinatoria*, A VI 1, 169: “Permítase tomar muchas cosas simultáneamente, y suponer[las] como un Todo. Si alguien inflexible niega esto, [yo lo] muestro. El concepto de *parte* está [en] que hayan muchos Entes, acerca de todos los cuales, si puede entenderse algo (puesto que es o incómodo o imposible nombrar siempre todas las cosas), se inventa un nombre [*excogitur unum nomen*], que en el pensamiento aplicado en todas las partes, a causa de la abreviación del discurso, es llamado un *Todo*”.

³⁷ Por ejemplo, en *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, A VI 3, 508: “Para mí, las primeras verdades [son] las que no pueden probarse, como: Yo tengo tales o tales apariciones. (...). Se sigue, de la percepción de las apariciones, tanto que yo existo como que existe una causa de las variadas apariciones, es decir, de la variedad de las percepciones”.

³⁸ Debe recordarse que, en el contexto de 1676, el pensamiento de Leibniz es pre-monadológico. Concomitantemente, el fenomenalismo que aquí describimos también debe entenderse, podríamos decir, como pre-monadológico. Acerca del fenomenalismo leibniziano en general y de su génesis a mediados de la década de 1670, puede verse el excelente trabajo de Robert M. ADAMS, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, New York y Oxford, 1994, capítulo 9: “Leibniz’s Phenomenalism”.

³⁹ En “Mathematics and nature in Leibniz's early philosophy”, en *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*, Kluwer, Academic Publishers, Dordrech/Boston/London, 1999, pp. 123-145.

- ARTHUR, Richard T. W. "Actual Infinitesimals in Leibniz's Early Thought", en *The Philosophy of the Young Leibniz, Studia Leibnitiana Sonderhefte 35*, ed. Mark Kulstad, Mogens Laerke and David Snyder, 2009, pp. 11-28. Puede encontrarse digitalmente en <http://www.humanities.mcmaster.ca/~rthur/articles/actual-infinitesimals.pdf> [última consulta: 29 de julio de 2013].
- "Cohesion, Division and Harmony: Physical Aspects of Leibniz's Continuum Problem (1671-1686)", en *Perspectives of Science*, Vol. 6 nos. 1 & 2, 1998, pp. 110-135.
- BEELEY, Philip, "Mathematics and nature in Leibniz's early philosophy", en *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*, Kluwer, Academic Publishers, Dordrech/Boston/London, 1999, pp. 123-145.
- FROIDMONT, Libert, *Labyrinthus sive de compositione continui*, Anvers, 1631.
- LEIBNIZ, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag, Darmstadt, 1923; Leipzig, 1938; Berlin, 1950 y ss. (Citado como 'A'. Todas las traducciones son nuestras).
- *De summa rerum. Metaphysical papers, 1675-1676*, Traducción, introducción y notas de G. H. R. Parkinson, Yale University Press, New Haven y Londres, 1992.
- *The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, textos seleccionados, traducidos y editados e introducción elaborada por Richard T. W. Arthur, Yale University Press, New Haven y Londres, 2001.
- LEVEY, Samuel, "Matter and two concepts of continuity in Leibniz", en *Philosophical Studies* 94: 81-118, 1999.
- "Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter", en *The Philosophical Review*, Vol. 107, No. 1, 1998, pp. 49-96.

“La importancia del miedo a la muerte violenta en Hobbes. Una actualización de la problemática según Corey Robin”.

Prof. Ángela Raimondi
(GIE –GIEDHIS UNMdP)

Introducción

Los filósofos se convierten en clásicos por la vigencia de su pensamiento, esto es lo que sucede con Thomas Hobbes y su *Leviatán*. No solo irrumpió la Filosofía Política Moderna y la construyó como autónoma sino que sus ideas no han desaparecido en ningún momento del análisis filosófico, y el estudio de su obra tiene vigencia aún en el siglo XXI. Robin Corey, teórico de la política estadounidense y Profesor en la Universidad de Nueva York, escribe sobre la realidad política de su país. En uno de sus libros “El miedo. Historia de una idea política” plantea qué pasó con la sociedad estadounidense a partir de los sucesos del 11 de septiembre de 2001.

La presente ponencia analiza el pensamiento político de Hobbes a través de la mirada del pensador estadounidense y un hecho concreto que sacudió las ideas políticas de ese país. El interés particular por esta temática es que se ha analizado en otros informes la cuestión desde el pensamiento de Hobbes, tanto el eje del miedo a la muerte violenta como la constitución de un *Leviatán* a partir de un supuesto “estado de naturaleza-internacional” provocado posteriormente a la Caída de las Torres Gemelas.

Corey plantea como objetivo principal de su obra el análisis del miedo de la política:

“Este libro apunta en esa dirección, instándonos a dejar de lado dos supuestos básicos sobre el miedo. El primero es que el miedo político y los objetos que con él se relacionan –peligro, desastre y mal- nos hacen esperar el principio, la renovación o la restauración de una república sólida de virtudes energéticas y objetivos electrizantes. (...) Segundo, este libro debe desengañarnos de la noción de que los objetos de nuestro miedo -y nuestro miedo a esos objetos- provienen de fuerzas oscuras, apolíticas o antipolíticas, de que el miedo es “una nada resplandeciente”... (53)

Estos dos puntos que plantea los analiza, el primero, a partir de la teoría de cuatro filósofos importantes como lo son: Hobbes, Montesquieu, Tocqueville y Arendt. Aquí teoriza respecto

al miedo y hasta el terror que se involucra con cuestiones de índole política. La segunda parte, examina el “miedo al estilo estadounidense”, relaciona las cuestiones teóricas con los acontecimientos y problemáticas que la sociedad de su país presenta a comienzos del nuevo milenio, especialmente la caída de las Torres Gemelas y el miedo generalizado que se produjo a partir de ello. Si bien se exponen las dos partes del trabajo de Corey, en forma resumida, solo importa en este trabajo el estudio que realiza el autor a partir de Hobbes.

Hobbes y el miedo a la muerte violenta

El *Leviatán* es, sin dudas, uno de los textos filosófico-políticos más analizado. Si bien no es el único texto del filósofo inglés, es el más conocido y donde plantea sus ideas de manera extraordinaria. Pero pareciera que siempre es necesario volver a él cuando el miedo se apodera de una sociedad y es lo que Corey hace: revalorizar el pensamiento del filósofo moderno. Para el autor estadounidense Hobbes fue “quien formuló la versión sobre el miedo con mayor coherencia política de que disponemos...”(61) más adelante resalta que “los resultados de los argumentos de Hobbes es un agudo análisis, nunca visto antes ni desde entonces, de la dimensiones morales y políticas del miedo” (70)

Esta opinión se expone una idea de un Hobbes que ha realizado un estudio de la sociedad, en su propia esencia, que aún tiene vigencia, que se comparte y, principalmente, que sirve para poder analizar la actualidad político-social que nos incumbe. Trascendiendo las fronteras de Estados Unidos, la idea del miedo a la muerte violenta permite, incluso, analizar nuestra sociedad argentina; sus temores, miedos o terrores (disyunción incluyente) se ven muchas veces reflejadas en las urnas.

“Según Hobbes, la gente puede ser convencida de temer tanto al estado de naturaleza como al poder punitivo del soberano – aun cuando estos peligros no sean obvios ni estén presentes- porque el miedo es una emoción muy plástica. (90) Esto hace del miedo al daño incognoscible una especie de ficción racional, una especulación hipotética sobre el futuro basada en experiencias e inferencias.(91)

Cuando los sucesos del 2001 se dieron a conocer, la sociedad mundial expresó su terror a una nueva manera de atacar *el terrorismo*. Que constituyó una forma de estado de naturaleza hobbesiano, en el cual un nuevo *Leviatán* circundaba el mundo. Obviamente que esto se agrava cuando el ataque se produce en Europa –Madrid y Londres- estallando un psicosis

colectiva respecto de morir en manos de aquellos con quienes conviven en la sociedad de cada día y era uno más de esa sociedad bien establecida.

Corey continúa realizando un análisis con sus defensores y detractores del pensamiento hobbesiano, resaltando la vigencia del filósofo inglés y remarcando que, si bien no está de acuerdo con toda su teoría, sin embargo lo que refiere al miedo merece volver a ser estudiado.

El “miedo al estilo estadounidense”.

Es interesante estudiar como un estadounidense observa su propia sociedad. Como ya se dijo en la Introducción el tema del miedo al estilo hobbesiano después del 11 de septiembre de 2001, ha sido analizado en otras ponencias. En las mismas no solo se esboza la cuestión de un *supuesto estado de naturaleza* (también como lo ve Hobbes y lo analiza Bobbio) a nivel internacional sino también a nivel nacional. Ejemplificando en cada uno de los casos con situaciones específicas que sucedieron en las dos presidencias de George Bush (hijo) y que se vincula a la violación sistemática de los acuerdos internacionales –avalados por la ONU- y los derechos civiles de sus propios ciudadanos que llegaron al extremo de las torturas, muchas veces injustificadas, de Guantánamo.

Pero Corey va mucho más allá de esto, obviamente porque convive y realiza un estudio pormenorizado de la sociedad estadounidense, y sostiene que:

“...el miedo como representación política es mucho más común en Estados Unidos de lo que nos gustaría creer; se trata de un miedo contra la seguridad física o el bienestar moral de la población frente a las cuales las élites se posicionan como protectoras, o bien el miedo que sienten los poderosos respecto de los menos poderosos, y viceversa. Estos dos tipos de miedo –el primero que une a la nación, y el segundo,(308) que la divide- se refuerzan mutuamente y la élites cosechan los beneficios de sus fuerzas combinadas. El miedo colectivo al peligro distrae del miedo entre élites y clases bajas, o da a estas últimas más razones para temer a las primeras. “el fin de la obediencia es protección”, escribió Hobbes al referirse a la protección que brindan los estados contra los ataques externos y la anarquía local. Pero como el poder mediante el cual élites no protegen está vinculado a que ejercen en contra de nosotros, la necesidad que tenemos del primero suele reforzar el miedo que sentimos ante el segundo. Ya sea que el miedo político sea del primero o del segundo tipo, o una combinación de ambos, apoya y perpetúa el dominio de la élite, induciendo a las inferiores a someterse a las superiores sin protestar ni desafiar su poder, sino adaptándose a él. El miedo garantiza que

quienes tengan poder lo conserven y evita que quienes carecen de él hagan algo, si acaso, para conseguirlo.

Para encontrar el sentido del miedo político en Estados Unidos debemos aceptar que no es una pasión irreflexiva, sino una emoción racional, moral. Como argumento, en el capítulo seis el miedo político refleja los intereses y los juicios razonados sobre lo que es bueno para quien lo siente y responde a peligros reales del mundo, a genuinas amenazas contra la seguridad de la nación y el bienestar, al poder coercitivo ejercido por las élites y al reto latente que las clases bajas representan para dichas élites. De modo que el miedo político refleja la ética y los principios de la gente que los enfoque hacia ciertos riesgos y no otros, e influye en su reacción ante dichos riesgos. El miedo político conlleva más que una simple política de arriba abajo, en la cual una amenaza cabal cohesiva amaga con imponer sanciones punitivas o conjura a enemigos fantásticos para preservar su (309) dominio. Es un asunto de colusión que involucra el trabajo sucio de los colaboracionistas, la cooperación de las víctimas y la ayuda de esos circunstantes que no hacen nada para protestar contra la represión por miedo. En el capítulo siete mostraré como estas coaliciones del miedo se abren camino incluso entre los dispositivos ideados supuestamente para controlarlos: el Estado fragmentado –limitado por la separación de poderes, el federalismo y el imperio de la ley- y una sociedad civil plural que proporciona a quienes ejercen el miedo los instrumentos de coerción que no fácilmente están a disposición de los funcionarios gubernamentales. (310)”

Esta extensa cita nos muestra como el miedo convive con la sociedad norteamericana pero, además como es utilizado a nivel político tanto por el sistema gubernamental como por las élites de ese país. Sería interesante plantear este tema para poder estudiar la sociedad argentina y ver qué paralelismo se presentan.

Son muchos los elementos que refieren al miedo y hacen necesario el estudio:

A estos elementos –la naturaleza racional y moral del miedo; la colusión entre élites, colaboracionistas, circunstantes y víctimas; el Estado fragmentado y una sociedad civil pluralista- los llamo “miedo al estilo estadounidense”. Cada elemento es un síntoma de la experiencia de Estados Unidos, de nuestra cultura política descentralizada; de la diversidad y el revanchismo de nuestras élites, y de una estructura social fluida que ofrece muchas oportunidades a quienes cooperan con

el complejo pluralismo que es el miedo al estilo estadounidense. Si bien llamo “estadunidense” a (311) esta combinación, estos elementos se encuentran en otros lados por separado, incluso en los regímenes más sucios. Parece contrario a la intuición que los estados fragmentados, las sociedades plurales, la racionalidad o la moralidad forman parte de cualquier experiencia nazi o stalinista, o de la mirada de tiranías aún desperdigadas por el mundo, pero así es. La amalgama específica que constituye el miedo estilo estadounidense sería nuestra única contribución a la infelicidad de la tierra, pero sus componentes no son de ninguna manera inclusiva Estados Unidos. (312)

Corey aclara explícitamente que no está comparando a la sociedad norteamericana con regímenes totalitarios, no es esa su intención, lo que quiere plantear es la necesidad de analizar exhaustivamente los mecanismos de los *más poderosos* que utilizan el miedo, desde muchos aspectos, para gobernar a la sociedad.

A modo de conclusión

No es la idea considerar concluir el tema solo presentar el problema y la vigencia de las ideas de Thomas Hobbes, un autor moderno –esta es una ponencia de Filosofía Moderna– que nos mantiene alerta respecto a las posibilidades de caer en estado de naturaleza que, por más hipotético que sea, parece estar siempre presente.

El estudio que Corey hace de Hobbes y de la realidad estadounidense muestra claramente que la Filosofía Moderna está presente y es necesaria para el estudio de las sociedades del siglo XXI. Las mismas se constituyen con gobiernos cada vez más autoritarios, en donde si bien está presente el sistema democrático como mecanismo de elección de sus gobernantes, sin embargo, estos no están siendo *democráticos* a la hora de gobernar.

Para finalizar, quien estudia filosofía política y su relación con la muerte desde el Estado, hoy denominada tanatopolítica, encuentra en este tema del miedo a la muerte violenta la base de su análisis filosófico. Y el texto de Corey está inmerso en este estudio de la política actual, preocupado por aquello que el futuro depara en las nuevas generaciones de gobernantes. El autor estadounidense termina su libro diciendo que:

De hecho, para cualquiera que busque las atrocidades de una Bosnia o una Ruanda en el lugar de trabajo estadounidense, la desilusión será grande, pero para quienes creen en la libertad y la igualdad como principios básicos, la lucha contra el miedo al estilo estadounidense es imperativa, pues es ese miedo el que hoy se

burla de estos principios en Estados Unidos y cada vez más en el resto del mundo.

(472)

En esta frase expresa cómo cada vez más el manejo de la sociedad a través del miedo se va incrementando. No solo al miedo por el otro –en cuanto a un país extranjero- sino, principalmente por el miedo al nosotros: al individuo que convive diariamente. Pero también, el miedo se traslada a la ausencia de cosas (falta de internet, de programas de televisión, de tecnología celular, etc.) que cada vez pareciera que no se puede vivir sin ellas y que son, en definitiva, superfluas pero nos convencen de lo contrario.

Hobbes era un analista de su época como poco autores, aunque no se comparte toda su teoría, sin lugar a dudas su estudio de la naturaleza humana trasciende en el tiempo y las fronteras. La caída de las Torres Gemelas no solo mostró que aún el país más celosamente custodiado puede ser atacado, sino que provocó masivamente un caos a nivel social, político y, principalmente, dejó un problema económico que hasta hoy -2013- se sigue vivenciando. Con lo cual el miedo a la muerte violenta sigue estando presente.

Naturaleza y Sociedad: la figura de Sócrates en la filosofía de Diderot

Adrián Ratto

Introducción

El 24 de julio de 1749 Diderot fue encerrado en Vincennes, luego de publicar, ese mismo año, el libro *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Durante su reclusión tradujo la *Apología de Sócrates* de Platón. El interés de Diderot por la filosofía de Sócrates y su situación llevaron a muchos especialistas en los últimos años a identificar las figuras de los dos filósofos¹. Esta interpretación, por otra parte, ya estaba presente en el mismo siglo XVIII. El 30 de julio de 1749, Voltaire señalaba en una carta a Raynal que Mme. du Châtelet había escrito al director de Vincennes para que hiciera menos penosa en la medida de lo posible la reclusión de “Sócrates-Diderot”².

El objetivo de este trabajo es analizar el lugar de la figura de Sócrates en la filosofía del francés con el fin de demostrar que, pese a lo que consideran los críticos, la relación entre los filósofos es problemática. Por otra parte, el análisis sacará a la luz aspectos de la filosofía de Diderot que nos permitirán contribuir a la investigación sobre la relación de Diderot con la Antigüedad, un campo fecundo, pero aún poco estudiado³.

i. Sócrates y Diderot

Luego de traducir en 1749 la *Apología de Sócrates*, Diderot vuelve a ocuparse de Sócrates en 1765 en la entrada “SOCRATIQUE, philosophie ou Histoire de la Philosophie de Socrate” de la célebre *Encyclopédie*. Allí repasa la vida y las principales ideas de la filosofía de

¹ Cfr. Goulbourne, R., “Diderot and the Ancients”, en Fowler, J. (ed.), *New Essays on Diderot*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 21; Shea, L., *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010, p. 48.

² Cfr. Voltaire, *Correspondance*, en *Œuvres complètes*, ed. Beuchot, Paris, Lefèvre – Didot frères, 1831, vol. LV, p. 301.

³ Acerca de la relación entre la filosofía de Diderot y la Antigüedad, véase Trousson, R., “Diderot et l’antiquité grecque”, *Diderot Studies*, 6, 1964, pp. 215 – 245; Sez nec, J., *Essais sur Diderot et l’Antiquité*, Oxford, Clarendon Press, 1957. Para una visión de conjunto sobre la relación entre el *siècle des Lumières* y la Antigüedad, véase Grell, Ch., *Le Dix-huitième siècle et l’Antiquité en France 1680-1789*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1995. También puede consultarse el *dossier* “L’Antiquité au 18^e siècle”, *Dix-huitième siècle*, 27, 1995, editado por Édith Flamarion y Catherine Volpilhac-Augier.

Sócrates. Señala que el filósofo griego había extraído su sabiduría “de la experiencia cotidiana” –actitud que lo diferenciaba de sus predecesores que se habían “perdido en frías especulaciones” acerca de los astros–, se había interesado por la “virtud” y la “felicidad”, y se había encargado de sacar a los hombres de “las sombras de la superstición”. Un proyecto de esta naturaleza, concluye, “no podía llevarse a cabo sin peligro, entre tantos miserables interesados en mantener a los hombres en el vicio, la ignorancia y los prejuicios”⁴.

Sócrates es, así, presentado por Diderot como un *philosophe* del siglo XVIII. Si a esto se le suma que en el mismo artículo Diderot dice que el filósofo griego le despierta admiración⁵, se puede comprender que muchos especialistas hayan identificado a los dos filósofos en los últimos tiempos. Russell Goulbourne afirma que desde el encarcelamiento en Vincennes la figura de Sócrates se convierte en una “imagen especular” de Diderot⁶ y [Nicholas Furbank](#) señala que a partir de la traducción de la *Apología* Diderot se “auto-identifica” con el filósofo griego⁷. Asimismo, Louisa Shea sostiene que “Sócrates representaba un modelo para Diderot y sus contemporáneos”⁸ y Raymond Trousson, en un trabajo más lejano en el tiempo, que el editor de la *Encyclopédie* aspiró toda su vida a cubrirse con el manto del maestro de Platón⁹.

Sin embargo, en la misma entrada “SOCRATIQUE” de la *Encyclopédie*, luego de exclamar que se “debe admirar a Sócrates”, dice: “¡Ah, Sócrates! Nos parecemos tan poco”¹⁰. Por otra parte, en un pasaje aislado de un texto de 1767 dedicado al artista Vernet, Arístipo, que representa el punto de vista de Diderot, se enfrenta al dilema que plantea la posición extrema adoptada por Sócrates frente a las malas leyes.

¡Oh, Sócrates!, sé tanto como tú que la ley es mala y la vida, por otra parte, no me importa demasiado. Sin embargo, me someteré a la ley, ya que temo que de no hacerlo mi actitud sirva como ejemplo a la multitud insensata y fomente la desobediencia a las buenas leyes. No huiré de las cortes como tú. Sabré vestirme de púrpura y acercarme a los poderosos y quizás, logre la abolición de las malas leyes (...) ¹¹.

⁴ Cfr. Diderot, D., “SOCRATIQUE, philosophie ou Histoire de la Philosophie de Socrate”, en Diderot, D.; D’Alembert, J. (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, Paris, Briasson / David / Le Breton / Durand, t. 15, p. 261.

⁵ Cfr. *ibid.* p. 262.

⁶ Goulbourne, R., *op. cit.*, p. 21.

⁷ Furbank, N., *Diderot: A Critical Biography*, London, Minerva, 1992, p. 53.

⁸ Shea, L., *op. cit.*, p. 48.

⁹ Cfr. Trousson, R., *Socrate devant Voltaire, Diderot, Rousseau*, Paris, Minard, 1967, pp. 59-60.

¹⁰ Diderot, D., *op. cit.*, p. 262.

¹¹ Diderot, D., *Salon de 1767*, en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. Assézat-Tourneux, Paris, Garnier Frères (de aquí en adelante A.-T.), vol. XI, p. 123.

Diderot vuelve a plantear la cuestión algunos años después en *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme* (1773-1774). Pero, en esa ocasión no presenta una solución al problema¹². ¿Cómo entender estos pasajes? ¿Diderot toma finalmente distancia respecto de Sócrates? ¿Por qué se deben obedecer las malas leyes? A fin de comprender la problemática posición adoptada por el francés, será necesario revisar la relación que en su obra se establece entre la naturaleza y la sociedad.

ii. Naturaleza y sociedad en la filosofía de Diderot

En 1758 Diderot escribe *Réflexions sur le livre del'Esprit*, donde señala: “es posible encontrar en nuestras necesidades naturales, en nuestra vida, en nuestra existencia (...) una idea eterna de justicia”¹³. Diderot explica que esa idea de justicia se transforma según el interés general y el particular, pero “su esencia”, dice, “es independiente de ellos”¹⁴. De esta manera contesta a Helvétius, quien había publicado ese mismo año *De l'esprit*, un libro en el que expresaba un materialismo extremo que lo llevó a negar la existencia de una idea absoluta de justicia. Varios años después, Diderot escribe la ya mencionada *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme*, donde vincula la naturaleza a un orden fijo y normativo. “La naturaleza ha puesto un límite a la desgracia de las sociedades. Más allá de ese límite no hay lugar sino para la muerte, la fuga o la revuelta”¹⁵, dice. Inmediatamente agrega que ese “orden es eterno”¹⁶.

Esta idea de naturaleza ya estaba presente en uno de sus primeros trabajos, el *Essai sur le mérite et la vertu* (1745)¹⁷. En ese libro Diderot afirma: a) el hombre es parte de una totalidad a la que llama naturaleza, b) la virtud consiste en la conformidad entre el interés privado y el interés general¹⁸. A partir de allí realiza una crítica a aquellos que actúan contra esa totalidad, o sea, contra la naturaleza, ya sea a través de una mala economía de las

¹² Cfr. Diderot, D., *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, A.-T, vol. II, p. 345.

¹³ Diderot, D., *Réflexions sur le livre del'Esprit*, A.-T, vol. II, p. 270.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Diderot, D., *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, ed. cit., p. 276.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Es necesario recordar que el *Essai sur le mérite et la vertu* es, en realidad, una traducción al francés del libro *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* del conde de [Shaftesbury](#). Sin embargo, como el mismo Diderot señala en el prefacio de la obra, la traducción es libre. Por esa razón, se mezclan en el libro las ideas de Shaftesbury y las del mismo Diderot, cfr. Diderot, D., *Essai sur le mérite et la vertu*, A.-T, vol. I, p. 16.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 26.

pasiones, que aleja al individuo del interés general, ya sea a través del aislamiento, que genera la ruptura con el orden social y natural. Diderot califica estas acciones como “contrarias a la naturaleza”¹⁹.

Así, en el libro *La Religieuse* (redactado en 1780, pero publicado póstumamente en 1796), una novela basada en un caso real, el de Suzanne Simonin, una joven que había sido encerrada en un convento por su familia, se puede leer:

“(…) éste es el efecto de la evasión. El hombre ha nacido para vivir en sociedad. Separadlo, aisladlo, sus ideas se fragmentarán, su carácter cambiará, su cuerpo será atacado por mil dolencias y en su espíritu germinarán, como zarzas en campos salvajes, ideas extravagantes. Colocad al hombre en un bosque, allí su carácter devendrá feroz, en un convento, donde la necesidad se une a la dependencia, es aun peor”²⁰.

Inmediatamente agrega que “la soledad pervierte”²¹. La relación entre “soledad” y “perversión” es la misma que aparecía en 1757 en *Le fils naturel*: “el hombre de bien vive en sociedad, sólo el canalla vive en soledad”²². Asimismo, el tema de la soledad es el eje de la crítica que Diderot dirige a Rousseau en uno de sus últimos trabajos, el *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1782). Luego de decir que Rousseau había sido un traidor, un egoísta, un fanático, concluye: “(…) la soledad de los bosques lo ha perdido”²³.

Ahora bien, ¿qué pasaría si la sociedad estuviera gobernada por malas leyes? ¿El camino del exilio no se justificaría en ese caso? ¿No es ésa la vía adoptada por Diderot en el *Supplément au voyage de Bougainville* (escrito entre 1772 y 1779)? Al final de este libro, que se apoya en las experiencias relatadas por Louis-Antoine de Bougainville en su *Voyage autour du monde* (1771), “A” le pregunta a “B”: “dígame, ¿hay que civilizar al hombre o dejar que viva según sus instintos?”²⁴. Emile Faguet sostiene que Diderot “predica un retorno a la

¹⁹ *Ibid.*, pp. 25, 28.

²⁰ Diderot, D., *La Religieuse*, A.-T, vol. V, p. 119.

²¹ *Ibid.*, p. 120.

²² Diderot, D., *Le fils naturel*, A.-T, vol. VII, pp. 65, 66.

²³ Diderot, D., *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, ed. J. Deprun, J. Ehrard, A. Lorenceau y R. Trousson, en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. H. Dieckmann; J. Varloot, Paris, Hermann, 1986, vol. XXV, p. 126. Recordemos que en 1756, luego de publicar su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau abandona los salones de París para instalarse en el Ermitage, una humilde casa en el campo situada en el valle de Montmerency, ofrecida por su amiga Mme. d'Épinay. Sobre la relación y los desencuentros entre Rousseau y Diderot, véase el célebre trabajo de Jean Fabre “Deux frères enemies: Diderot et Jean-Jacques”, *Diderot Studies*, 3, 1961, pp. 155-213.

²⁴ Diderot, D., *Supplément au voyage de Bougainville*, A.-T, vol. II, p. 246.

naturaleza”²⁵. Según Faguet, Diderot adoptó una posición contraria a la civilización. En un sentido similar Jules Delvaille afirmó que Diderot hizo en 1772 “el elogio de la vida salvaje y primitiva de los habitantes de Tahiti”²⁶. Diderot, dice Delvaille, “predica el retorno a la vida de los bosques”. A partir de allí, traza un paralelismo entre este trabajo de Diderot y “las páginas célebres de Rousseau contra la civilización”²⁷. Esta interpretación recobró fuerza hace algunos años en el marco de una revisión de la imagen canónica de la filosofía de la historia del *siècle des Lumières*, que ha puesto en entredicho el alcance de la idea de “progreso” en el período²⁸. Robert Wokler afirma que Diderot en el *Supplément*, al enfrentar “la naturaleza humana a la cultura”, adopta una postura primitivista²⁹ y Bernard Papin sostiene que el pensamiento de Diderot “está en estrecha conexión con el pensamiento de un siglo que profesaba el culto por lo primitivo y consideraba la historia como una desnaturalización ininterrumpida del hombre”³⁰. Sin embargo, incluso en el caso mencionado Diderot desaconseja el alejamiento de la sociedad. En efecto, al final del libro, el personaje que representa la posición de Diderot dice: “criticaremos las leyes insensatas hasta que sean reformadas, pero, hasta que eso suceda, nos someteremos a ellas (...) ser un loco entre los locos es menos problemático que ser un sabio en soledad”³¹.

Conclusiones

A partir de lo desarrollado se puede comprender cuales son los motivos que empujan a Diderot en determinadas circunstancias a tomar distancia respecto de la posición de Sócrates. Éste, al actuar de la manera que actúa frente a las acusaciones recibidas, adopta una posición que lo aleja de la sociedad, la totalidad, la naturaleza. La idea organicista y normativa de

²⁵Faguet, E., *Dix-huitième siècle: études littéraires*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1898, p. 9.

²⁶Delvaille, J., *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle*, Paris, Alcan, 1910, p. 617.

²⁷*Ibid.*

²⁸Al respecto, véase Lotterie, F., “Les Lumières contre le progrès? La naissance de l'idée de perfectibilité”, *Dix-huitième siècle*, 30, 1998, pp. 383-96; *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, The Voltaire Foundation, 2006; Goulemot, J.-M., *Le Règne de l'histoire. Discours historique et révolutions XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1996.

²⁹Wokler, R., “Introduction”, en Diderot, D., *Political Writing*, ed. John Hope Mason y Robert Wokler, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. XVIII.

³⁰Papin, B., *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, p. 10.

³¹Diderot, D., *Supplément au voyage de Bougainville*, ed. cit, p. 249.

naturaleza, que, si bien por momentos choca con otra concepción de “naturaleza” más materialista, recorre la obra de Diderot, lleva al francés a considerar la evasión y el aislamiento como algo negativo desde un punto de vista moral y metafísico. De allí las críticas a las morales contrarias a la naturaleza, como por ejemplo la estoica y la cínica; a aquellos que, como Rousseau, huyen hacia los bosques; al aislamiento de los conventos; etc. Esto explica también aspecto de la vida personal de Diderot, como la decisión de no publicar en vida trabajos que consideraba demasiado provocativos para su época y la de acercarse a los poderosos, aún cuando no estuviera completamente de acuerdo con ellos. En este marco se deben colocar aquellos pasajes en los que Diderot toma cierta distancia de Sócrates.

Por otra parte, este trabajo saca a la luz una concepción organicista y normativa de naturaleza de tintes clásicos, presente en la filosofía del francés. Ésta es nuestra modesta contribución a la investigación sobre la relación de Diderot con la Antigüedad, un fecundo campo de investigación aún poco explotado.

Referencias bibliográficas

- **Delvaille, J.** (1910) *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'a la fin du XVIII siècle*. Paris: Alcan.
- **Diderot, D.**, “SOCRATIQUE, philosophie ou Histoire de la Philosophie de Socrate”, en Diderot, D.; D’Alembert, J. (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*. Paris: Briasson / David / Le Breton / Durand. T. XV.
____ (1986) “Essai sur les règnes de Claude et de Néron”, ed. J. Deprun, J. Ehrard, A. Lorenceau y R. Trousson, en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. H. Dieckmann; J. Varloot. Paris: Hermann. Vol. XXV.
____ “Salón de 1767”, en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. Assézat-Tourneux. Paris: Garnier Frères. Vol. XI.
____ “Réfutation de l’ouvrage d’Helvétius intitulé L’Homme”, en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. Assézat-Tourneux. Paris: Garnier Frères. Vol. II.
____ “Réflexions sur le livre de l’Esprit”, en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. Assézat-Tourneux. Paris: Garnier Frères. Vol. II.
____ “Essai sur le mérite et la vertu”, en *Œuvres complètes de Diderot*, ed. Assézat-Tourneux. Paris: Garnier Frères. Vol. I.
____ “La Religieuse”, ed. cit. Vol. V.
____ “Le fils naturel”, ed. cit. Vol. VII.
____ “Supplément au voyage de Bougainville”, ed. cit. Vol. II.
- **Faguet, E.** (1898) *Dix-huitième siècle: études littéraires*. Paris: Société française d'imprimerie et de librairie.

- **Furbank, N.** (1992) *Diderot: A Critical Biography*. London: Minerva.
- **Goulbourne, R.** (2011) "Diderot and the Ancients", en Fowler, J. (ed.), *New Essays on Diderot*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Goulemot, J-M.** (1996) *Le Règne de l'histoire. Discours historique et révolutions XVIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Albin Michel.
- **Lotterie, F.** (1998) *Les Lumières contre le progrès? La naissance de l'idée de perfectibilité*, Dix-huitième siècle.
 ____ (2006) *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*. Oxford: The Voltaire Foundation.
- **Papin, B.** (1988) *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot*. Oxford: The Voltaire Foundation.
- **Shea, L.** (2010) *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- **Trousseau, R.** (1967) *Socrate devant Voltaire, Diderot, Rousseau*. Paris: Minard.
- **Voltaire** (1831) "Correspondance", en *Œuvres complètes*, ed. Beuchot. Paris: Lefèvre – Didot frères. Vol. LV.
- **Wokler, R.** (1992) "Introduction", en Diderot, D., *Political Writing*, ed. John Hope Mason y Robert Wokler. Cambridge: Cambridge University Press.

La concepción del método escéptico en el combate argumental de la *Crítica de la razón pura* y la valoración de la figura del escéptico en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* de Schelling.

Pablo Rivas Coria (UNGS)

I. Método y paso escépticos en la *Crítica de la razón pura*.

Espero que se me conceda, desde este primer momento, abordar este tema de una forma ligera desde el punto de vista discursivo para luego conseguir de manera paulatina las precisiones que merece este tratamiento. Planteo sin dudas, que si pretendemos estudiar a qué se refiere Kant con escepticismo o alguna idea vinculada con este tema nos topamos en principio con la necesidad de realizar una serie de aclaraciones y distinciones teóricas. Esta convicción, se fundamenta en que, al parecer, en este filósofo existe una especie de oscilación valorativa acerca del escepticismo. En líneas generales, sostengo que el tema del escepticismo en Kant puede ser considerado como si fuese algo encomiable, por así decirlo, o bien por el contrario, algo de lo que es mejor escapar. En algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura* (en adelante: *KrV*) podemos reconocer algunas afirmaciones que pueden estar emparentadas en gran medida con la primera forma de entender el escepticismo. Pero, también es cierto que hallamos otras afirmaciones que colocan al escepticismo en un lugar poco deseable. Por esto, afirmo que el tema del escepticismo en esta obra puede aparecer en un inicio como algo confuso.

Es posible preguntarnos, como punto de partida para este trabajo qué entiende Kant por escepticismo en la *KrV*. De esta forma, presento un problema que requiere establecer algunas distinciones que nos permitan dilucidar alguna arista de la cuestión. Es decir, parafraseando una conocida frase, que el tema del escepticismo en esta obra se dice de

muchas maneras. Teniendo en cuenta esto, pretendo realizar algunas interpretaciones sobre lo que entiende Kant sobre este asunto.

Ahora bien, considero por caso, una sección de la *Doctrina trascendental del método* de la *KrV* en la que el autor reconoce que en la figura del *escéptico* yace una función muy relevante en el estudio de la razón pura. Traduzco el pasaje al que hacemos referencia de la siguiente manera: “Y de este modo, el escéptico es el maestro que impone disciplina a quien razona en forma dogmática, llevándolo hacia una sana crítica del entendimiento y de la razón misma.”¹

Entonces, la función que posee el escéptico es impartir rigor y marcar el camino para un correcto uso de la razón y del entendimiento, o sea, para que el pensamiento dogmático no se exceda de los límites permitidos. Más adelante, volveré sobre este asunto al referirnos al método escéptico.

Consideremos primero, lo que Kant plantea en el prólogo de la segunda edición en relación al escepticismo. El escepticismo, “realiza contra la metafísica un breve proceso [Prozeß]”² Aquí deberíamos entender el término “proceso” como una metáfora en un sentido jurídico, un procedimiento legal contra alguien, contra el escepticismo personificado en este caso. La idea es que el escepticismo pretende, mediante ese proceso, deshacerse rápidamente del pensamiento metafísico. En otras palabras, el autor estaría planteando que con este modo de pensar escéptico la metafísica sería, al menos, cuestionable como una ciencia. Pero, al parecer, como el escepticismo realiza esta indagatoria en tiempo récord, la metafísica queda despojada de su verdad antes de terminar el litigio.

Luego, en la introducción de la segunda edición, el autor sostiene que el escepticismo es una consecuencia del uso dogmático de la razón a diferencia del uso crítico de ella.

“La crítica de la razón conduce así, definitiva y necesariamente hacia la ciencia; el uso dogmático de la misma sin crítica [lleva] hacia

1 KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Raymund Schmitd, Félix Meiner, Hamburg, 1976, B727. “ Und so ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst.”

2 Ibid., B XXXV. “[...] oder wohl gar dem Skeptizismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozeß macht”

afirmaciones infundadas, a [estas afirmaciones] se les puede oponer [otras] que igualmente son aparentes [*scheinbare*] y, por tanto, [este uso dogmático conduce] al escepticismo”³

El escepticismo, en cierta medida, se dispara contra un uso dogmático de la razón que realiza su actividad sin el empleo del método crítico de separación y reunión de los elementos. Esta forma de proceder lleva a sostener afirmaciones sin fundamento, aparentes, ilusorias, entre las cuales podemos encontrar algunas que a pesar de ser opuestas pretenden ostentar, aunque no lo tengan, el mismo valor de verdad.

Por otra parte, en un pasaje de la *analítica trascendental* (parágrafo 14), luego de haber planteado que los conceptos puros del entendimiento que fueron deducidos tiene que ser entendidos como condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia, Kant se refiere a Locke y luego a Hume. En cuanto a Hume, plantea que este filósofo hizo filosofía a la manera del escepticismo en tanto que planteó un duro cuestionamiento a lo que se consideraba como “razón” en ese momento de la modernidad. Veamos lo que el autor plantea cuando se refiere al pensador escocés. “[...] el segundo,⁴ se rindió totalmente ante el escepticismo, allí creyó que había descubierto que lo que generalmente se entendía por razón era un engaño de nuestra capacidad del entendimiento”⁵

Más adelante, en el parágrafo 27, al referirse a las posibles posturas sobre la concordancia entre la experiencia y los conceptos de los objetos, luego de rechazar una concepción que entiende que el pensamiento está dispuesto de forma tal que las características subjetivas han sido implantadas por la existencia y que ellas tienen una relación necesaria de concordancia con la naturaleza, ofrece un ejemplo que tiene como objeto el concepto de causa. Este ejemplo, que pretende mostrar la imposibilidad de un punto intermedio entre una perspectiva que considera que de la experiencia se hacen posible los

3 Ibíd., B22-23. “Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man ebenso scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum Skeptizismus.”

4 Se refiere a David Hume [N. del T.]

5 Ibíd., B128. “[...] der zweite ergab sich gänzlich dem Skeptizismus, da er einmal eine so allgemeine für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnisvermögens glaubte entdeckt zu haben. [...]”

conceptos, y otra, que entiende que es a partir de los conceptos que es posible la experiencia, nos presenta la posición del escéptico acerca de la necesidad causal. Esta posición, según Kant, genera una incertidumbre en cuanto a la validez objetiva de los juicios ya que ellos serían ilusiones, dado que una postura de este tipo no puede afirmar que existe una relación necesaria de unión entre la causa y el efecto. Y también, agrega, que esa perspectiva sobre el concepto de causa supone que la propia constitución subjetiva es la que hace pensar la conexión de la causa y el efecto.

“Yo no podría decir: el efecto está asociado con la causa en los objetos (es decir, necesariamente) sino, [que puedo decir] solamente que estoy así constituido [*eingrichtet*], de modo que no puedo pensar este concepto [*Vorstellung*] sin combinarse con [esa constitución].”⁶

El autor, remata esta idea afirmando que esta posición sobre la causalidad es justamente lo que pretende, lo que más desea, el escéptico⁷: la imposibilidad de que la causa se siga de un efecto necesario y por tanto, sostener que el conocimiento es apariencia (*Schein*).

Como expuse hasta aquí, a veces Kant se refiere muy duramente contra el escepticismo, pero también podemos encontrar otras referencias mucho más moderadas y en especial cuando se refiere a un aspecto del escepticismo que ha sido llevado adelante por Hume. En este sentido, planteo que en algunos pasajes el autor realiza un destacable reconocimiento a una forma particular de escepticismo. Kant realiza una especie de encomio al denominado *procedimiento escéptico*, o sea un método, una forma específica de plantear problemas.

Así, el filósofo de Königsberg observa que hay una forma de filosofar escéptica que merece ser tenida en cuenta en tanto presenta una polémica contra el pensamiento

6 Ibid., B 168. “Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d.i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann, [...]”

7 Ibid., B 168. “[...] welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht, denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein [...]”

dogmático⁸. Según él es necesario considerar un modo escéptico que se diferencia del mero escepticismo, es decir que se diferencia de una postura filosófica que impide la elaboración de cualquier juicio completamente verdadero. En este sentido, en una sección de la *Dialéctica Transcendental* Kant postula que es necesario establecer una diferencia entre escepticismo y el método escéptico. Este método, es considerado por el autor como un modo de proceder ante las confrontaciones de las afirmaciones en conflicto y a su vez realiza una valoración elogiosa de este procedimiento.

Según Kant, el método escéptico (*die skeptische Methode*) es un procedimiento que busca la certeza (*Gewißheit*) en los litigios argumentales, es decir que este método es una forma de enfrentar el problema de posiciones contrarias, como ocurre en la *antitética de la razón pura* cuando se presentan afirmaciones totalmente opuestas sobre el problema de las ideas cosmológicas. Este método, tiene como funciones tanto la provocación del conflicto como la moderación de las partes disputadas. En este sentido, para Kant, el método escéptico proporciona un paso más en la investigación del conocimiento humano. Si tomamos en cuenta que podemos encontrar afirmaciones contrarias, visualizamos que el papel del modo escéptico es fundamental en la resolución y superación del conflicto entre posiciones contrarias. Por ejemplo, sobre si el mundo tiene o no origen, sobre si el yo es una sustancia simple o compuesta, sobre si existe un ser absoluto o no y sobre si existe determinación causal o libertad en la naturaleza. Este proceder metódico escéptico se diferencia del escepticismo en general, el cual fue tratado en la primera parte de este trabajo. En esta línea, sostengo que Kant postula que el método escéptico establece una sospecha (*Verdacht*) ante la disputa (*Streit*) de afirmaciones contrarias en las antinomias y por ende contribuye a la corrección de argumentos. Este método, es usado principalmente por la filosofía trascendental y permite que la razón someta a prueba los razonamientos, y ponga en marcha una experiencia en la que se presente el litigio de afirmaciones contrarias.

Al hacer referencia a Hume, como un “ [...] geógrafo de la razón humana ”⁹, Kant plantea las ventajas de un procedimiento de censura de la razón (*die Zensur der Vernunft*). Según el filósofo prusiano, esta forma de filosofar ayudó a que el escocés descubra que el principio de causalidad estaba fundamentado en la experiencia y no en conocimientos *a priori*, y por

8 Ibíd., B 791.

“Alles skeptische Polemisieren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt [...]”

9 Ibíd., B788. “Der berühmte David Hume war einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft [...]”

consecuencia descubrió, que la razón queda anulada cuando intenta ir más allá de lo empírico. Este procedimiento de censura es precisamente una actividad del método escéptico. Al afirmar que el escocés es “el más ingenioso entre todos los escépticos”¹⁰, Kant postula que el método escéptico elabora un minucioso examen de la razón (*gründlichen Vernunftprüfung*).

Ahora bien, luego de presentar esta forma de proceder, quiero hacer referencia al denominado sitio del combate dialéctico (*dialektischen Kampfplatz*). Según Kant, dicho combate dialéctico es provocado por el procedimiento escéptico. El método escéptico genera y alimenta el combate de afirmaciones contrarias y por ese camino erige lo que Kant denomina una censura (*Zensur*) de la razón. Esta censura nos lleva a la duda (*Zweifel*). Según el autor, la duda es una consecuencia inevitable de la censura provocada por el proceder escéptico. En este sentido, el filósofo de Königsberg estaría reivindicando este procedimiento considerándolo como parte importante de las investigaciones de la filosofía crítica.¹¹

Asimismo, deseo poner de manifiesto la importancia del paso escéptico (*skeptisch Schritt*) planteado en una sección del capítulo “Disciplina de la razón pura”.¹² En el pensamiento kantiano este procedimiento escéptico es entendido como un paso de cautela (*Vorsichtigkeit*) de la facultad de juzgar y es una experiencia que realiza la razón en su marcha. El primer paso, cabe destacar, es el momento dogmático, el cual es enfrentado por el método escéptico. Para Kant, este segundo paso escéptico es superado por la crítica de la razón. De todas formas, cabe destacar la importancia otorgada al método escéptico. Este se establece como un sitio de descanso de la razón, constituye un preparativo necesario para la filosofía trascendental, un lugar de reflexión tras la “excursión dogmática” (*dogmatische Wanderung*) del primer momento. “Entonces, el escepticismo es un sitio de descanso (*Ruheplatz*) para la

10 Ibid., B 792. “Da Hume vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern [...]”

11 Ibid., B789. “Man kann ein Verfahren dieser Art, die Fakta der Vernunft der Prüfung und nach Befinden dem Tadel zu unterwerfen, die Zensur der Vernunft nennen. Es ist außer Zweifel, daß diese Zensur unausbleiblich auf Zweifel gegen allen transzendenten Gebrauch der Grundsätze führe. Allein dies ist nur der zweite Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. [...]”

12 Ibid., B789. “[...] Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet ist dogmatisch. Der obengenannte zweite Schritt ist skeptisch, und zeugt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urteilskraft.”

razón humana”¹³, afirma Kant, remarcando también la importancia y necesidad intelectual de este lugar del pensamiento.

II. La figura del escéptico en *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*.

Por último, expongo brevemente la valoración que realiza Friedrich Schelling en la *Quinta Carta* acerca del proceder del escéptico frente al criticismo y el dogmatismo. Planteo que Schelling, al final de esta epístola, elabora una reivindicación del filosofar escéptico ya que lo coloca en un mejor posicionamiento filosófico ante el dogmatismo y al criticismo. Es la figura del escéptico (*Skeptiker*) la que se enfrenta a cualquier sistema filosófico que se presenta como verdadero para todos. El escéptico, no permite encerrar su pensamiento en los límites de un sistema filosófico, se apoya siempre en la libertad máxima y goza de la libertad que es expresión de una continua búsqueda de la verdad. Tomemos en cuenta el siguiente pasaje traducido por Virginia Careaga:

“¡Cuán infinitamente más valioso [*Verdienst*] es para la verdadera filosofía el escéptico que por adelantado declara la guerra a todo sistema válido universalmente! Cuan infinitamente más valioso que el dogmatista que permite que de ahora en adelante todos los espíritus juren sobre el símbolo de una ciencia *teórica*”¹⁴

Según el joven Schelling, el escéptico es el verdadero filósofo y el representante del verdadero espíritu crítico. La tarea del escéptico es más meritoria (*Verdienst*) -o más valiosa- que los planteos que lleva adelante el dogmatismo. El autor, afirma que tanto el dogmatismo como el criticismo establecen numerosos cánones y límites en el filosofar. En contraste, el

13 Ibid., B 789. “So ist der Skeptizismus ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, [...]”

14 SCHELLING, F. W. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Trad. Virginia Careaga. Tecnos. Madrid. 1993. p. 46. “Wie unendlich mehr Verdienst um wahre Philosophie hat daher der Skeptiker, de jedem allgemeingültigen System zum Voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmaticist, der von nun an alle Geister auf das Symbol einer *theoretischen* wissenschanf schwören lässt [...]”

escéptico, que adopta de antemano una postura de lucha ante todo precepto, permite una práctica mucho más libre del pensamiento, una práctica que entiende que la *filosofía* es “amor a la sabiduría” (*Liebe zur Weisheit*) y a amor a nuestra libertad (*Freiheit*). En este sentido, la filosofía, que es expresión de la libertad del pensamiento “será, para cada uno de los esclavos de los sistemas, eternamente incomprendible”.¹⁵ Esto implica que el filósofo debe luchar contra los sistemas que lo limitan y también que debe ser libre en la actividad de sus pensamientos. De este modo, Schelling observa que en el escéptico se encuentra un filósofo libre que ama la libertad y que se vincula íntimamente, sin ataduras, con el saber. He aquí el verdadero filósofo. Por esto, sostengo que en Schelling encontramos una valoración elogiosa de la figura del escéptico que se coloca por encima de cualquier dogmatismo acrítico o criticismo limitador.

De todas formas, cabe destacar, que el autor propone que la validez de los sistemas no debe establecerse definitivamente en el plano de la teoría, sino sobre todo en el hacer. Es decir, que es la práctica la que otorga, en definitiva, la certeza de cualquier conjunto de pensamientos. Ante sistemas opuestos, que pueden seguir vigentes, solo cabe la “comprobación en la práctica de uno u otro”¹⁶, o sea la realización de uno de estos sistemas *en sí mismo*.

De esta manera, aparece una posibilidad de acción ante el problema de argumentos o teorías contrarios con idéntica verosimilitud, distinta a la salida del método crítico kantiano en la superación del paso escéptico. El filósofo escéptico, que en su libertad investiga y reconoce los problemas al dar cuenta de los puntos débiles de las afirmaciones y sistemas, es impulsado en Schelling tanto a un proceso contrario a la quietud y a la suspensión de juicio como así también a una dinámica distinta de la que conduce a una delimitación lógica.

Planteo que, según la propuesta de este filósofo que convoca a la práctica y que la entiende como el hecho que en definitiva arrojará verdades sobre la validez de los conocimientos, existe tanto un reconocimiento del filosofar escéptico como la presentación de una posibilidad de superación del momento escéptico que trasciende, aunque nunca la abandone, las esferas teóricas.

15 SCHELLING, F. W. *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. En: SCHELLING, F. W. *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*, (Bilingüe) Aubier, Paris, 1950, p. 78 “[...] für jeden Sklaven des Systems ewig unverständlich sind wird”

16 SCHELLING, F. W. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Trad. Virginia Careaga. Tecnos. Madrid. 1993. p. 44.

III. Conclusión

Para finalizar, propongo seguir reflexionando acerca de la función que cumple el escepticismo, no solo en la filosofía kantiana en la que tiene una función necesaria y dinámica en el combate argumental o en la propuesta schellingiana en la que cumple una función liberadora del filosofar, sino también en los problemas de validación del conocimiento en la filosofía en general. También propongo seguir filosofando acerca del alcances y límites del escepticismo en el pensamiento moderno y contemporáneo. Al parecer, mediante el escepticismo asistimos a un lugar especial, un posicionamiento de sospecha y libertad especulativa, que merece ser tomado en cuenta como un instrumento de problematización en una continua búsqueda de algo que sea (provisorio, o no) firme y seguro para nuestro conocimiento.

IV. Bibliografía

- E) KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Caimi, Mario; Ediciones Colihue, Segunda edición, Bs. As., 2009.
- F) KANT, M. *Crítica de la razón pura*. Trad. García Morente, M y Fernandez Núñez, Manuel; Porrúa, México, 2005.
- G) KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Raymund Schmitd, Félix Meiner, Hamburg, 1956.
- H) SCHELLING, F. W. *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. En: SCHELLING, F. W. *Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*, (Bilingüe) Aubier, Paris, 1950.
- I) SCHELLING, F. W. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Trad. Virginia Careaga, Tecnos. Madrid. 1993

DE LO CLARO Y DISTINTO AL ERROR GNOSEOLÓGICO EN DESCARTES

Ana Romero

- INTRODUCCION

La verdad y la duda se encuentran directamente relacionadas con la cuestión de la creencia. Siendo este no solo un problema de las ciencias. Qué creemos, en quién creemos, cuánto creemos, por qué creemos y en qué nos basamos para no dudar de las cosas en las que creemos, son algunas preguntas que a la hora de la búsqueda de la verdad nos guían para el abordaje de este problema. Por tal motivo es necesario establecer parámetros y/o un método como lo hiciera Descartes, que nos ayude a determinar a qué creencias daremos crédito y a cuál no, para no volvernos escépticos, ignorantes o ingenuos.

Y esta es la cuestión que se vincula directamente con el problema gnoseológico al que se enfrenta Descartes y que subyace a la duda metódica que él intentará corregir a medida que avanza en sus Meditaciones Metafísicas ¿Es posible a partir del método que utiliza para demostrar la existencia de los *res cogitans* y luego de Dios, la demostración de *un cogito ergo res sunt*?

- DE LO CLARO Y DISTINTO A LO CONFUSO

A partir de que Descartes está seguro de ser una “cosa que piensa”, se propone establecer “cuáles son los requisitos precisos para estar cierto de algo”. De esta manera distingue entre lo que denomina “*por naturaleza y por luz natural*”. Así en sus Meditaciones cuando se refiere a que “*la naturaleza*” le enseña algo, explica que entiende por naturaleza “solo una cierta inclinación que lo lleva a creer y no una “*luz natural*” que le haga conocer que ello es verdadero”. Esta “*luz natural*” está relacionada con lo que es claro y distinto, es decir con lo que no puede ponerse en duda y es por lo que llega a inferir que si duda, entonces existe como cosa pensante. Por lo cual “*la luz natural*” es la que le permite conocer con evidencia.

Otra distinción que hace Descartes es entre tres tipos de ideas: las que nacieron con él, es decir innatas, las procedentes de cosas existentes fuera de él, adventicias y las ideas

imaginarias que son fantasías o invenciones de su espíritu. En las innatas se encuentran las cosas de las cuales no se duda y que se presentan al entendimiento con más claridad y distinción. Y poniendo en consideración las ideas adventicias encuentra que lo que lo lleva a confiar en ellas es que “le parece que la naturaleza se lo enseña”, deslizando así una sospecha de aprobación sobre estas. Asimismo, respecto de las inclinaciones, que “le parece que la naturaleza se las enseña”, -expresa-: “he notado con frecuencia que tratándose de elegir entre virtudes y vicios lo mismo me han empujado al mal que al bien, por lo cual tampoco hay necesidad para seguir las tratándose de lo verdadero y lo falso”

De este modo, lo que Descartes describe como el conocimiento por “*luz natural*” se va volviendo fundamental para acotar su duda y evitar el error. En este sentido también dice: “es cosa manifiesta por “*luz natural*” que debe haber, por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en el efecto”. Y es por lo que infiere que la nada no puede producir cosa alguna, y que lo más perfecto es decir lo que contiene más realidad en sí, no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, realidad ésta evidente y clara. Y expresa “Basta que entienda bien y juzgue que todas las cosas que concibo claramente y en las que sé que hay alguna perfección, como otra infinidad de las que ignoro, están en Dios formal o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, la más clara y distinta de todas las que contiene mi espíritu” Es decir la luz natural le demuestra también la existencia de Dios. Así el error sería lo que no es claro y distinto y relacionado con las ideas que no son innatas. Y al respecto se refiere al error diciendo que la “*luz natural*” le ha enseñado que el error como tal no es nada real ni deriva de Dios, sino es un defecto asociado a la facultad de discernir entre lo verdadero y lo falso, relacionado con la facultad propia de conocer y elegir. Precediendo el conocimiento del entendimiento a la determinación de la voluntad.

Ahora bien esta “*luz natural*”, por la cual concibe las cosas claras y distintamente como verdaderas e indudables, y por lo que se reconoce como cosa pensante y que existe. Y por la que acepta inclusive la verdad de la existencia de Dios, no lo lleva a admitir como verdaderas las ideas de la existencia de los objetos exteriores, dado que se corresponderían con las ideas adventicias. En la quinta Meditación se refiere a la idea de un triángulo suponiéndolo como idea imaginaria. Reconoce que aunque esta idea probablemente no tengan existencia alguna fuera del pensamiento, debe haber cierta naturaleza o forma o esencia determinada de esa figura que es inmutable y eterna y que no la ha inventado y dice que “esto es evidente porque se pueden demostrar varias propiedades del triángulo” Propiedades que admite deben ser verdaderas ya que las concibe con claridad. De igual manera al sacar del pensamiento la idea

de una cosa es obligada consecuencia que todo cuanto reconoce clara y distintamente pertenece a esta cosa en efecto. Por otro lado explica que pudiendo separar la esencia de la existencia no existiría problema alguno para hacerlo como por ejemplo en el caso de una montaña y un valle ya que aunque no pueda concebir una montaña sin valle, no se infiere que haya en el mundo montaña y valle. Es decir que la propiedad de estar juntos montaña y valle, son inseparables, aunque no sea suficiente esto para demostrar que existan". Concluiría así en la verdad de propiedades esenciales existentes de los objetos en relación con las propiedades de la geometría y no de la existencia real de los mismos.

Hasta aquí la "*luz natural*" le ha ayudado mucho con lo que no puede ponerse en duda, aunque en la Sexta Meditación lo revela en contradicción. Aquella sospecha de verdad que dejaba deslizar ante las ideas adventicias, vuelve a aparecer, en primer lugar relacionado con la existencia de los objetos exteriores y expresa: "es preciso reconocer al menos que todo lo que percibimos clara y distintamente en las cosas corporales, es decir en todas las cosas que, en general están comprendidas en el objeto de la geometría especulativa, están verdaderamente en los cuerpos." Y finalmente las admite como verdaderas diciendo: "desde luego, no cabe duda de que todo cuanto la naturaleza me enseña encierra algo de verdad, ya que por naturaleza considerada de un modo general, entiendo es este momento a Dios mismo, o el orden y disposición de Dios establecido en las cosas creadas y cuando digo "mi" naturaleza en particular entiendo solo la complexión o contextura de todas las cosas que Dios me ha dado". De igual modo que esta naturaleza le ha enseñado como dice Descartes es "más expresa y sensiblemente es que tiene un cuerpo, el cual cuando siente dolor se halla incómodo y cuando tiene sentimientos de hambre o sed, necesita comer o beber, etcétera".

Cruza de esta forma definitivamente los límites de lo claro y distinto que había establecido en un principio como criterio de verdad. Siendo no solo ya por "*luz natural*" como conocería la extensión y los objetos exteriores. Es decir que da crédito a las ideas adventicias. Muy diferente a como hasta aquí dijo conocer las propiedades de la geometría y de Dios. A la par es posible pensar que reconoce la existencia de su propio cuerpo de una doble manera, por luz natural en cuanto lo asocia a ideas innatas que le enseñan las propiedades de las matemáticas, cuya verdad dice se manifiesta con tanta evidencia y concuerda con "mi naturaleza" y a su vez también por naturaleza, ya que no puede poder en duda lo que Dios le ha dado como ser "compuesto de espíritu y cuerpo"

Así la diferencia gnoseológica que plantea en un principio sobre la verdad que ofrecen las ideas innatas debe dejarla de lado para pasar admitir las inclinaciones como válidas para dar cuenta

de la existencia de las cosas externas, relacionadas con lo dispuesto y creado por Dios. Ya que de no admitirlas como verdaderas, Descartes estaría aceptando que Dios es engañador, cosa que como sabemos ha quedado descartado por ser contrario a la bondad atribuible a un Ser Supremo.

Por todo esto al parecer lo claro y distinto termina volviéndose confuso y oscuro en el transcurso de las meditaciones de Descartes. No obstante se cumpliría con lo que determina como la causa del error, en cuanto es un defecto relacionado con la facultad propia de conocer y elegir. Ya que la determinación de su voluntad lo lleva a confundir lo que sus creencias le han enseñado, con aquellas propiedades de la geometría que dice poder demostrar y poseer como ideas innatas y verdaderas. La voluntad de Descartes lo lleva a establecer lo que él debe aceptar como verdadero, es decir es determinante en cuanto en lo que él quiere creer. Aquello que recuerda, es decir su creencia en Dios, es la que lo motiva a demostrar la existencia real tanto del cogito, como la de un ser supremo de bondad absoluta, para luego a partir de él poder demostrar la existencia de todo cuanto existe, inclusive de sus creencias verdaderas y dice: “Si no supiese que hay un Dios, así nunca poseería una creencia verdadera y cierta, sino solo opiniones poco concretas e inconstantes”.

Una reflexión sobre los diversos matices de la desustancialización del sujeto en Kant.

M. Ayelen Sanchez

Universidad Nacional del Sur

There is no single point in the brain where all information funnels in, and this fact has some far from obvious — indeed, quite counterintuitive — consequences. (Dennett, 1991:134)

Resumen.

En los comienzos de la modernidad, René Descartes explicó la constitución de la subjetividad postulando a su base una sustancia pensante o *res cogitans*, simple e inmaterial, la cual pretendía dar cuenta de la existencia del yo humano, y de su unidad como característica fundamental del mismo. Muchos autores coinciden en señalar que a lo largo de la filosofía moderna asistimos a un proceso gradual de desustancialización de la conciencia, comenzando por los representantes del empirismo, como Locke y Hume, para culminar en el idealismo trascendental kantiano. En el presente trabajo, nos concentraremos en la posición kantiana con respecto a este tema, identificando dos tipos de líneas argumentales en el marco de la Crítica de la razón pura, las cuales no suelen ser lo suficientemente diferenciadas. La primera de ellas tiene como propósito refutar la idea de que podemos tener un acceso epistémico al sujeto considerado en sí mismo, como el sustrato permanente del devenir de nuestros estados de conciencia. En la segunda línea, la cual consideramos digna de ser destacada con respecto a la primera, el propósito de los argumentos presentados por Kant es diferente, ya que se dirige a mostrar cómo los requisitos lógicos-estructurales inherentes al yo no pueden ser satisfechos en referencia a una sustancia pensante única y simple. Finalmente, haremos una breve referencia a la posibilidad y conveniencia de una reapropiación de esta última postura para reflexionar sobre algunas problemáticas centrales de la filosofía de la mente contemporánea.

Kant, y la redefinición del yo en términos lógicos.

La cuestión relativa a la constitución, naturaleza, y posibilidades de conocimiento sobre el sujeto atraviesa gran parte la *Crítica de la Razón pura*, empezando por la Estética trascendental, hasta llegar a la Dialéctica trascendental. No pretendemos aquí hacer una exposición exhaustiva de esta temática, ya que esto excedería ampliamente los límites del presente trabajo. Más bien vamos a concentrarnos en las consideraciones kantianas que conciernen a la relación entre el yo y su postulado soporte sustancial tal como aparecen en el tercer paralogismo, ya que podrían constituir un valioso aporte para dirimir ciertas discusiones vigentes en la filosofía de la mente actual.

Tomando como base el método propuesto por el mismo Kant para el desarrollo de la actividad estrictamente filosófica, a saber, el método de “aislamiento e integración” (Caimi, 2012), comenzaremos por enumerar aquellas notas características por medio de las cuales el concebido el yo. Esta tarea se presenta en una primera etapa como meramente descriptiva y analítica, y podemos llevarla a cabo tomando los cuatro paralogismos presentados por Kant al comienzo de la *Dialéctica Trascendental*. En efecto, en estos razonamientos sofísticos encontramos aquéllas caracterizaciones que le atribuimos a aquello que denominamos “yo”: sustancialidad, simplicidad, identidad, unidad y personalidad.

En primer lugar cuando hablamos del yo pretendemos referirnos al sujeto que subyace a todos los estados mentales, constituyendo su soporte, y que es autor y propietario de los mismos. Es decir, concebimos a nuestro propio yo por medio del concepto de sustancia. En el primer paralogismo, el referido a la sustancialidad, Kant explica que por medio de la categoría de sustancia pensamos el sustrato en el que inhiere múltiples determinaciones, sustrato que consideramos permanente e idéntico en el tiempo, y que concebimos como el sujeto de todas las predicaciones no pudiendo, a su vez, funcionar el mismo como predicado. En nuestro sentido interno se suceden una multiplicidad de estados, de representaciones, las cuales considero mis representaciones justamente porque ellas están atribuidas a una sola conciencia, habiendo sido enlazadas por la suprema unidad de síntesis de la apercepción. De esta manera, yo supongo que este “yo pienso” que acompaña a todas mis representaciones se refiere al sustrato último en el cual inhiere los sucesivos estados subjetivos (A359)¹. Junto a la

¹Se 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).

sustancialidad viene aparejada, entonces, la permanencia de nuestro sujeto (A350), la cual contrasta con la fluctuación constante de nuestras representaciones mentales.

Este sustrato permanente al cual pretendemos referirnos cuando hablamos de nosotros mismos como sujetos posee una serie de características distintivas, entre las cuales se presenta la simplicidad, entendida como aquello cuya acción no puede ser pensada como la concurrencia de muchas cosas actuantes (A351), y su unidad permanente, numéricamente idéntica a través del tiempo, que es lo que determina su personalidad (A362).

Por motivos de espacio y relevancia, no vamos a desarrollar aquí la crítica general presentada por Kant a las inferencias dialécticas realizadas en los paralogismos que están a la base de la pretendida psicología racional. Simplemente nos limitaremos a mencionar que en ella se encuentra uno de los núcleos centrales en torno a los cuales se concreta la desustancialización del sujeto, y su nueva formulación en términos lógicos.

No obstante, consideramos que la filosofía crítica kantiana da un paso más allá de esta desustancialización, cuyo punto de partida radica en la incognoscibilidad del sujeto considerado como noúmeno. Este avance se presenta bajo la estrategia argumental kantiana de mostrar que, aún concediéndole al yo un sustrato sustancial con las características que le atribuye la psicología racional, este sustrato no constituiría una condición suficiente ni necesaria para afirmar las notas que configuran de manera necesaria al yo, entendido en sentido trascendental². Para proceder al análisis de estos argumentos, nos concentraremos en el tercer paralogismo: el de la personalidad.

El tercer paralogismo de la Dialéctica trascendental ha dado lugar a algunas discusiones de interés entre filósofos contemporáneos como Strawson (1997) y Bennett (1974). Los puntos centrales en torno a los cuales se han articulado estos debates han sido, fundamentalmente, la determinación precisa acerca del error que pretende señalar Kant en estos razonamientos, y el propósito con el cual introduce las consideraciones sobre el observador externo. Si bien no vamos a presentar en este trabajo los pormenores del debate aludido, sí tomaremos los ejes problemáticos que lo atraviesan, para finalmente ofrecer una respuesta a éstos³.

² Debemos destacar que esta idea no es estrictamente original en Kant, sino que encontramos un claro antecedente en Locke (1956:§10), cuando afirma que la identidad del yo no radica en la identidad de la sustancia, sino en la de la conciencia. Lo novedoso en Kant, como veremos, radica en la articulación de esta tesis con el resto de su sistema.

³ Para un resumen exhaustivo sobre esta discusión, véase Vidal, J. (2004). "Sobre el tercer paralogismo: "yo pienso" y el observador externo", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37 (2004): 149-169

Según la perspectiva que adoptamos en el presente trabajo, el tema central del tercer paralogismo es el del fundamento de la identidad diacrónica del yo. Por lo tanto, comenzaremos por señalar la estrecha vinculación que hay en la filosofía kantiana entre la constitución de la subjetividad y el tiempo. Según Kant, el tiempo no es un concepto que se extrae de la experiencia, sino que es una intuición pura a priori, que constituye la condición de posibilidad de toda experiencia posible, (A31). Pero a diferencia del espacio que se presenta como la forma de todo fenómeno dado en el sentido externo, el tiempo es la forma tanto de aquello que es intuido en el sentido externo como interno. El tiempo constituye la condición de posibilidad de que podamos intuir el devenir de nuestros estados mentales, ya que nuestros estados mentales no se encuentran en el espacio, sino en una sucesión temporal.

El método trascendental nos arroja las características estructurales mínimas que ha de poseer toda autoconciencia, características que son, a su vez, la condición de posibilidad de todo conocimiento. El conocimiento que proporciona el entendimiento humano es un conocimiento por conceptos, es decir, discursivo. Los conceptos se basan en funciones de unidad, que reúnen diversas representaciones, y las subsumen a una sola unidad. Esta actividad de recorrer lo múltiple, reunirlo y enlazarlo en el entendimiento, recibe el nombre genérico de “síntesis” (Kant, A77).

Las representaciones que han de conformar nuestro conocimiento se hallan en el sentido interno, y por lo tanto sometidas a la forma de la temporalidad. Es en el tiempo en dónde se opera la primera síntesis, la *síntesis de la aprehensión*, que reduce a la unidad de la intuición la multiplicidad dada en la experiencia. En segunda instancia opera la síntesis de la reproducción en la imaginación, por medio de la cual la multiplicidad de la intuición es reproducida, para finalmente llegar a la síntesis última, denominada por Kant como la *síntesis del reconocimiento en el concepto*, la cual nos interesa en mayor medida, a los fines de este trabajo. La idea que está a la base de este último acto de síntesis es sencilla de comprender: por un lado, el conocimiento exige la conciencia de que lo que es pensado en un momento actual dado, es exactamente lo mismo que fue pensado un instante anterior. A su vez, también exige el conocimiento que el sujeto que posee una representación en el instante actual sea el mismo sujeto que poseía tal representación en el momento pasado.

De esta manera podemos ver cómo ya desde la deducción trascendental de las categorías que la unidad diacrónica de la unidad de la conciencia es un requisito lógico indispensable que funda la posibilidad del conocimiento. Este argumento lo podemos resumir en las siguientes premisas:

- Representaciones aisladas, sin remisión a una única conciencia, no conforman jamás un conocimiento.
- Las representaciones siempre tienen lugar en una sucesión temporal.
- Si todas ellas han de conformar un conocimiento, han de remitirse a una única conciencia, que debe permanecer numéricamente idéntica a través del tiempo.

Éste es el tema que retoma Kant en el tercer paralogismo, y el error señalado que comete la psicología racional es el de buscar el fundamento de esta identidad diacrónica del yo, postulando un sustrato único y numéricamente idéntico. Que este sustrato no puede ser conocido en sí mismo es una afirmación que no resulta novedosa con respecto a lo que ya venía desarrollando en los paralogismos anteriores. La estrategia por demás interesante a la que apela en el desarrollo del tercer paralogismo se desarrolla en una doble dirección. Se trata, por un lado, de concederle al psicólogo racional la unidad numérica del sustrato mostrando cómo ésta no garantizaría la unidad del yo a través del tiempo, para luego mostrar que la existencia de múltiples sustratos conectados sucesivamente en una cadena causal, podrían dar lugar a un sujeto único.

El tercer paralogismo comienza señalando cómo es posible reconocer la permanencia de un objeto cualquiera dado en la experiencia, como resultado de enfocarse en lo permanente del fenómeno que sirve de base de inherencia a las demás determinaciones. El problema que aparece cuando se intenta aplicar el mismo mecanismo al yo, es que no se logra dar con ningún fenómeno permanente en la continua sucesión de estados internos. Esto ocurre porque la forma del sentido interno es el tiempo, y para postular la permanencia en la sucesión hace falta la dimensión espacial. Es por esta razón que la identidad numérica del yo, sobre la cual se pretende afirmar la personalidad del alma, no puede ser un conocimiento de tipo empírico, tampoco producto de una inferencia, sino que se expresa mediante una proposición idéntica. Que el yo es el mismo en todos los distintos momentos del tiempo en que piensa, es una afirmación enteramente a priori. Esto ha quedado probado en la deducción trascendental, y vuelve a reforzar la misma idea en esta sección estableciendo que la identidad de uno mismo en distintos tiempos no es más que una condición formal del pensamiento, sin implicancias para con la identidad numérica del sujeto considerado en sí mismo (Cfr. A363)

Ya en el segundo párrafo introduce Kant la cuestión del observador externo, lo cual no hace más que reforzar la idea de que la identidad numérica del yo no es más que una

característica lógica, estructural, y no responde necesariamente a un sujeto observable en la experiencia. Dice Kant al respecto:

(ese observador) no llegará a inferir la permanencia objetiva de mi yo mismo, a partir del yo que acompaña, con completa identidad, todas las representaciones en todo tiempo en mi conciencia, por más que lo admita a éste. (A363).

Para ilustrar la idea de que esta identidad diacrónica es una condición formal que no tiene porqué responder a la identidad de un sustrato observable intersubjetivamente, presenta en una extensa nota al pie el ejemplo de las esferas elásticas:

Una bola elástica que choca con otra en dirección rectilínea, le comunica a ésta todo su movimiento, y por tanto todo su estado. Ahora bien, según la analogía con cuerpos tales, suponed substancias, una de las cuales le infundiese a la otra representaciones juntamente con la conciencia de éstas; entonces se podría pensar toda una serie de ellas, la primera de las cuales comunicase su estado, junto con la conciencia de él, a la segunda; esta comunicase su propio estado, juntamente con el de la substancia anterior, a la tercera; y ésta, igualmente, comunicase los estado de todas las precedentes, junto con el suyo propio y la conciencia de todos ellos. Así, la última substancia sería consciente de todos los estados de las que antes de ella fueron alteradas, como si fueran los de ella misma; porque ellos habrían sido transpuestos en ella, junto con la conciencia; y a pesar de ello, no habría sido ella la misma persona en todos estos estados. (A364).

Con esta analogía Kant intenta mostrar como la identidad lógica, numérica de la conciencia, es posible aún sin suponer la identidad personal del sujeto concreto. Por lo tanto de la unidad lógica del yo, no se puede inferir la unidad ontológica, o metafísica de la persona. De modo que en este tercer paralogismo que versa sobre la personalidad, señala Kant la confusión de planos:

Pues nosotros mismos no podemos juzgar, a partir de nuestra conciencia, si acaso, como almas, somos permanentes, o no lo somos; porque lo único que contamos como nuestro yo mismo idéntico es aquello de lo cual somos conscientes, y así, por cierto, debemos juzgar que nosotros, en todo el tiempo en que somos conscientes de nosotros mismos, somos precisamente los mismos (A364).

Esta unidad diacrónica no es constatable desde el punto de vista de la tercera persona, ya que lo único permanente que encontramos en el fluir de los estados de nuestra conciencia es el yo

como representación formal, el cual no es más que la unidad suprema de enlace que posibilita todos mis conocimientos.

De la misma manera en que múltiples sustratos podrían dar lugar a yo numéricamente idéntico, Kant también afirma que un sustrato único y permanente no es condición suficiente para afirmar la unidad del yo a través del tiempo:

Es, empero, notable, que la personalidad, y lo que ella presupone: la permanencia, y por tanto la substancialidad del alma, sólo ahora deba ser probada. Pues si pudiésemos presuponerla a ésta, de ello no se seguiría aún, por cierto, la perduración de la conciencia, pero sí se seguiría la posibilidad de una conciencia duradera en un sujeto estable” (A365)

En efecto, bien podría postularse la existencia de un sujeto noumérico único, cuyas representaciones no estén enlazadas unas con otras, ni referidas a una única conciencia. En este caso tendríamos un yo idéntico a través del tiempo, por más que un observador externo diera cuenta de la unidad del sujeto.

Con estas dos hipótesis, la de la unidad del sujeto – pluralidad de conciencias y la de la pluralidad de sustratos – unidad del yo, Kant intenta mostrar la independencia del plano noumérico del plano lógico. El rol del postulado del observador externo es el de señalar esta independencia, enfatizando en que ninguna observación hipotética que se pudiera hacer desde la perspectiva de una tercera persona podría tener validez en la esfera lógica apriorística. El sujeto es numéricamente idéntico a través del tiempo, lo cual responde a una condición formal en la cual se funda la posibilidad del conocimiento. Pero esta condición solo puede ser constada desde la esfera misma de la propia subjetividad, y revelada por la reflexión de tipo trascendental sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento. El yo no es un elemento que pueda ser aprehendido intersubjetivamente como fenómeno, no se manifiesta en el espacio, sino que es la condición de posibilidad de los enlaces realizados en el tiempo, entendido como la forma del sentido interno de cada sujeto. El error, entonces, que comete el psicólogo racional, es el de pretender hacer afirmaciones sobre la mismidad del sujeto a través del tiempo, partiendo de la identidad numérica diacrónica del yo entendido como apercepción trascendental.

Reflexiones finales.

El pensamiento crítico kantiano ha dado lugar a las más diversas interpretaciones a través del tiempo. Según Mario Caimi (2012), esta variedad de lecturas no deben presentarse como perspectivas excluyentes, sino más bien testigos de la profundidad y amplitud del

idealismo trascendental, sobre el cual nos insta a seguir pensando. En plena consonancia con esta exhortación se ha desarrollado este breve trabajo. La problemática específica que nos ha conducido hasta Kant en busca de herramientas para pensar al respecto de ella, es la derivada del escepticismo que prevalece en la filosofía de la mente contemporánea con respecto al yo y a la unidad de la conciencia. Tal como lo pretende ilustrar la cita de Daniel Dennett que dio inicio a nuestro trabajo, este escepticismo se basa en la carencia de evidencia empírica que confirme la existencia del yo humano, y en los avances realizados en las ciencias cognitivas que muestran que el procesamiento de información llevado a cabo por el cerebro es en realidad paralelo, y no centralizado. Muchas aristas de este problema pueden ser pensadas desde Kant. Pero aquí nos hemos acotado a sugerir el análisis del tercer paralogismo, el cual nos proporciona claramente una forma de indagar sobre las cuestiones estructurales de la conciencia, con absoluta independencia de lo que pueda ser observado desde una perspectiva de la tercera persona. Consideramos que el valor de volver a Kant para reflexionar sobre estas cuestiones, radica no solo en la posibilidad de reflexionar sobre los límites y posibilidades de la investigación empírica, sino que el mismo método trascendental al plantearse la pregunta sobre las condiciones lógico formales del yo, nos permite arribar a una caracterización mínima del mismo, evitando caer tanto en el escepticismo acrítico como en la afirmación de tesis metafísicas extravagantes tales como el dualismo.

Referencias bibliográficas.

- Bennett, J. (1974), *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Caimi, M. (2012), "Metafilosofía del idealismo trascendental de Kant" , en: Oscar Nudler, María Angélica Fierro, Glenda Satne (compiladores): *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos*. Buenos Aires, Miño y Dávila editores, pp. 137-151.
- Dennett, D. (1991), *Consciousness explained*, Back Bay Books, Boston.
- Kant, I. (1781), *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, (traducción, estudio preliminar y aparato de notas de Mario Caimi).
- Strawson, P. F. (1997), *Entity and Identity and Other Essays*, Clarendon Press, Oxford.

- Vidal, J. (2004). "Sobre el tercer paralogismo: "yo pienso" y el observador externo", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 37 (2004): 149-169

Montaigne, o el escéptico ante la ley

Manuel Tizziani

Universidad Nacional del Litoral

CONICET

Nada según la sola razón es justo en sí, todo se tambalea todo el tiempo. La costumbre (constituye) toda la equidad, por la sola razón de que ha sido recibida. Ese es el fundamento místico de su autoridad. Quien la remite a su principio, la anula.

Blaise Pascal, *Pensamientos*

1. Remitirse al principio.

La noción de *Ley*, del mismo modo en que las nociones de *Estado* o de *Nación*, nos sugiere Elías Palti¹, no es sino una entelequia que enmascara tras de sí una ausencia sustancial; una manifestación sustentada y legitimada tan sólo, dirá Michel de Montaigne (1533-1592), por

¹ Elías Palti, *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*, Buenos Aires, FCE, 2002, p.145.

“a| la barba cana y las arrugas del uso que la acompañan”². Su existencia no posee otro objetivo que el de brindar un sostén simbólico capaz de velar ese vacío originario, haciendo de nuestro mundo un lugar menos acosado por la incertidumbre.

Dicho esto, señalamos que el objetivo que nos proponemos aquí no es otro que de internarnos en una búsqueda que pueda conducirnos nuevamente hacia ese suelo originario, hacia ese momento cero de la institución. Y dado que nos resultaría imposible alcanzar dicha meta por nuestro propio esfuerzo, hemos elegido secundar en la tarea a alguien que, desde nuestra perspectiva, ha recorrido ese camino con elocuente claridad. Es el ensayista Michel de Montaigne quien oficiará de guía; él nos conducirá hacia el terreno en el cual la solidez de los fundamentos parece desvanecerse. O, más bien, hacia el momento simbólico en el cual una mera decisión humana, tan arbitraria como contingente, da origen a aquellas normas que poco a poco, gracias a esa *maestra violenta y traidora* que es la costumbre, habrán de ser veneradas en su aparente intemporalidad.

Nuestro camino será el siguiente: en primer lugar, reconstruiremos los argumentos del ensayista en relación a la *fuerza de la costumbre*, pues ello nos conducirá directamente hacia el terreno de las normas legales. Más tarde, y ya para finalizar nuestro breve recorrido, nos proponemos ilustrar el particular itinerario que Montaigne nos invita a desandar, y cómo esa actitud de *desmitificación* puede ser entendida a partir de una reapropiación de los escritos de Sexto Empírico.

2. Esa maestra violenta y traidora.

La costumbre, noción central en muchas de las argumentaciones que Montaigne elabora, es caracterizada por el ensayista como una suerte una *fuerza inercial* a la que los seres humanos se ven sometidos a cada instante, y cuya autoridad, forjada desde las sombras, se hace casi imposible de contrarrestar.

² Michel de Montaigne, *Ensayos*, I, 22, p.141. Los *Ensayos* son citados de acuerdo a la traducción realizada y editada por Jordi Bayod Brau (Barcelona, Acantilado, 2007). Las letras que preceden al texto (*a*, *a*², *b*, *c*) corresponden a cada una de las ediciones originales de la obra, a saber: *a*|1580, *a*²|1582, *b*|1588 y *c*|1595. El número de libro ha sido consignado en numeración romana, mientras que cada uno de los capítulos lo ha sido en numeración arábiga, seguido del número de página correspondiente a la edición castellana antes mencionada. Hemos consultado también la reciente edición francesa de los *Essais* a cargo Emmanuel Naya (Paris, Gallimard, 2009, 3 vols.), en base a la cual nos hemos permitido introducir mínimas variaciones en las traducciones castellanas de Bayod..

a| [L]a 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 ojos³.

Montaigne recoge aquí la tradición que le ha legado su amigo Étienne de la Boétie (1530-1563), quien algunos años antes había detallado con claridad el rigor de esta *reina y emperatriz del mundo*. En su *Discurso de la servidumbre voluntaria* (ca. 1553), La Boétie había realizado una crítica radical de cualquier tipo de dominación política, develando las razones últimas sobre las cuales se cimienta ese *vicio innombrable* que implica el consentir voluntariamente la esclavitud⁴. Luego de pronunciarse en favor de la libertad natural, La Boétie llega a la conclusión de que los hombres se amoldan cómodamente a la sujeción gracias a la costumbre, a este impulso inercial que tiene la potencia de trastocar incluso a la propia naturaleza.

Es esta misma idea la que reaparece en el capítulo titulado “La costumbre y el no cambiar fácilmente una ley aceptada” (I, 22), en donde Montaigne reconoce, como veíamos hace un momento, la potencia casi absoluta de los usos. Los sujetos, insinúa el perigordino, se hallan aprisionados por los prejuicios que han ido incorporando desde su más tierna infancia, y su capacidad de actuar más allá de los estrechos márgenes que establecen las leyes de la *caverna* se entorpece considerablemente. Y la gran mayoría, afirma, no sólo se ven compelidos a actuar de un modo determinado, sino que incluso son incapaces de detenerse a reflexionar acerca de esa particular forma de existir, ni de poner en entredicho aquellos *mandatos* ancestrales de la costumbre. “a| El principal efecto de su poder es sujetarnos y aferrarnos hasta el extremo de que apenas seamos capaces de librarnos de su aprisionamiento, y de entrar en nosotros mismos para discurrir y razonar acerca de sus mandatos”⁵. Los sujetos están fuera de sí, exiliados de su propio juicio; han caído presas de la opinión y de la acción

³*Ensayos*. I, 22, p.127.

⁴ Véase Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, p.24.

⁵*Ensayos*.I, 22, p.138.

común: “a| Las comunes figuraciones que encontramos revestidas de autoridad a nuestro alrededor, e infundidas en nuestra alma por la semilla de nuestros padres, parece que fuesen las naturales y generales”⁶, afirma Montaigne. Del mismo modo en que los vasallos de La Boétie consideran que es natural doblar sus rodillas ante el tirano por haber sido criados para ello, los hombres del ensayista tienen enormes dificultades para alcanzar a comprender que las opiniones, costumbres y leyes que sus padres les han transmitido distan de tener un fundamento natural. De ahí, de esa ceguera, procede que todos -o casi todos- estén satisfechos de habitar en el lugar en el que lo hacen⁷. De ahí procede, también, el hecho de que consideren que el mundo, *tal cual es*, se circunscribe al modo -particular y cultural- en el que se presenta ante sus ojos. “c| De ahí -afirma Montaigne- procede que aquello que se sale de los quicios de la costumbre se crea fuera de los quicios de la razón”⁸.

Pero la razón parece representarse aquí como algo muy diferente de una cualidad universal y constante a partir de la cual los hombres son capaces de juzgar la adecuación o inadecuación de un hábito respecto de la naturaleza o el bien: “b| La razón humana es una tintura infusa más o menos en la misma proporción en todas nuestras opiniones y costumbres, sea cual sea su forma: infinita en materia, infinita en diversidad”⁹. Y en esa ilimitada variabilidad, la razón de los hombres, secundando a la costumbre, se convierte en un instrumento capaz de justificar con igual legitimidad las más disímiles normas legales, por más extravagantes y peculiares que estas puedan resultar.

¿De qué no es capaz en nuestros juicios y creencias? ¿Hay opinión tan extravagante... hay alguna tan extraña, que la costumbre no la haya implantado y establecido por ley en las regiones donde lo ha tenido a bien? [...] b| A mi entender no pasa por la imaginación humana ninguna fantasía tan enloquecida que no se corresponda con el

⁶Ensayos. I, 22, p.139.

⁷ “c| Gracias a la costumbre todo el mundo está satisfecho del lugar donde la naturaleza lo ha fijado.” Ensayos. I, 22, p.139. Moderamos nuestro juicio con un “casi”, pues, como nos lo dirá el propio Montaigne, existe un número reducido de individuos -los sabios u *hombres de entendimiento*- que no pueden dejar de sentir la arbitrariedad de sus costumbres, ni de intentar mantener libre su juicio: “a| [E]l sabio debe por dentro separar su alma de la multitud, y mantenerla libre y capaz de juzgar libremente las cosas.” Ensayos. I, 22, p.143.

⁸Ensayos. I, 22, p.139.

⁹Ensayos, I, 22, p.133.

ejemplo de algún uso público, y por consiguiente que nuestra razón no apoye ni fundamento¹⁰.

Las leyes no son tales, nos sugiere el ensayista, porque sean un reflejo especular de la justicia, o por mantener un vínculo privilegiado con la voluntad divina; son leyes en función de sí mismas, es decir, en cuanto expresión de las opiniones comunes y tradicionales, en cuanto cristalización de las costumbres. Y dado que su fundamento es tan contingente, “es peligroso hacerlas remontar a su nacimiento”¹¹. No obstante, aun reconociendo ese *peligro*, es precisamente ese camino el que desandará Montaigne. Y al igual que nosotros, que seguimos sus pasos, tampoco él lo hará sólo; utilizará como brújula uno de los textos más corrosivos que hayan visto la luz en la historia de nuestra disciplina: las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico.

3. Develando el *fundamento místico*.

Escrito -según se supone, aunque no sin dudas- durante la segunda mitad del siglo II d.C., y redescubierto en toda su riqueza durante el Renacimiento tardío, las *Hipotiposis* llegarán a manos de Montaigne en la edición latina de 1562. Allí aprenderá los diversos *modos* que los pirrónicos supieron inventar para contraponer y neutralizar las opiniones dogmáticas, prestando especial atención al que Sexto Empírico ubica en la décima posición. Este tropo, “que concierne sobre todo a lo ético”¹², ha sido diseñado para poner en cuestión la validez objetiva de las costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas, apelando a la extrema diversidad que es posible hallar en ellas. Presentado por primera vez en el capítulo XIV del libro I, y retomado en la segunda mitad del libro III¹³, este *modo* conducirá a Sexto a la conclusión de que todas las consideraciones humanas acerca de la bondad, maldad, o indiferencia de las leyes y costumbres no son sino el resultado de una mera convención.

¹⁰*Ensayos*. I, 22, pp.131-132.

¹¹*Ensayos*. II, 12, p.879.

¹² Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996, I, 145. En adelante, *HP*.

¹³*HP*, III, 168-238.

Montaigne no sólo tomará nota de la conclusión, sino también del método. Luego de señalar, por un lado, que la costumbre tiene la potencialidad de ejercer su plena autoridad sobre los juicios y las creencias humanas, y por otro, que la razón es un instrumento infinitamente voluble que puede brindar apoyo al más extravagante hábito, el ensayista perfila el camino por el cual habrá de conducirnos hacia el *fundamento místico* de la ley. Así, echando mano al décimo tropo, Montaigne repasará durante varias páginas del capítulo I, 22 una enorme diversidad de usos, leyes y costumbres. He aquí un mínimo fragmento del pasaje:

[Hay pueblos] c| donde se modifica la forma de gobierno según parezcan requerirlo los asuntos: deponen al rey cuando se estima conveniente y lo sustituyen por ancianos para asumir el gobierno del Estado, y a veces lo dejan también en manos del pueblo. Donde los hombres y mujeres son circuncidados e igualmente bautizados. Donde el soldado que en uno o varios combates ha llegado a presentar al rey siete cabezas de enemigos, es ennoblecido. b| Donde viven con la opinión, tan rara e insociable, de mortalidad de las almas...¹⁴.

De la mano de Sexto, y tomando como una de sus fuentes principales los diarios de viajeros que llegan hasta sus manos¹⁵, Montaigne hace un detenido repaso por estas leyes y creencias tan ajenas a las prácticas francesas, invitando al lector a ampliar y a profundizar su mirada, y conduciéndolo poco a poco hasta una conclusión tan inevitable como contundente: “a| En suma, se me antoja que nada hay que [la costumbre] no logre o que no pueda; y con razón la llama Píndaro, según me han dicho, reina y emperatriz del mundo”¹⁶. Tanto el autor como el lector se hallan de este modo en inmejorables condiciones para comprender la arbitrariedad y contingencia de su propia cultura, de su propio modo de ser, de su propia ley. El juicio, apoltronado en el ancestral trono que los hábitos le han proporcionado y adornado, tambalea ante cada uno de estos contraejemplos, y el mundo se muestra ante los ojos en su majestuosa diversidad. Así, habiéndose librado de “a| este violento prejuicio de la

¹⁴ *Ensayos*, I, 22, p.135.

¹⁵ Principalmente la *Historia General de las Indias* (1552) de Francisco López de Gómara, y la *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) de Jean de Léry.

¹⁶ *Ensayos*. I, 22, p.138.

costumbre”¹⁷, logrando desenmascarar las herencias recibidas, el lector atento encuentra que muchas de las cosas que antes admitía de forma indudable tienen como único fundamento el acto de la convención. Un acuerdo ancestral del que nadie tiene memoria, y que ha ganado espesor y solidez gracias a la acción conjunta del tiempo y la costumbre, ocultado tras ese velo de olvido su carácter contingente.

a| Las leyes adquieren su autoridad del dominio y el uso... se engrosan y ennoblecen a medida que avanzan, como nuestros ríos. Si las sigues hacia arriba hasta la fuente, no hay más que un pequeño manantial de agua apenas reconocible que se enorgullece y fortifica al envejecer¹⁸.

Así, puede afirmarse que el verdadero motivo de la veneración de las leyes radica tan sólo en el olvido de un origen tan pueril. En tal sentido, el ejercicio filosófico que Montaigne propone invita al lector a poner en cuestión el fundamento natural o metafísico de la autoridad de toda norma, y a reconocer que el único requisito que una ley debe cumplir para gozar de una incontrovertible legitimidad es el ser capaz de perderse en los confines del tiempo, “c| de modo que nadie sepa su origen ni si alguna vez ha sido modificada”¹⁹.

Del mismo modo en que la filosofía y la ciencia inventan “elegantes y verosímiles” explicaciones acerca del funcionamiento de la naturaleza, afirma Montaigne, también el derecho se sirve de estas “ficciones legítimas”²⁰, cuya función primordial radica en brindar un sostén estable a las frágiles y contingentes comunidades humanas. Las costumbres y las leyes son, en tal sentido, las únicas herramientas de las que los hombres disponen para ponerse a resguardo de las súbitas e impredecibles variaciones a las que los someterían de otro modo los desvaríos de su errante espíritu²¹. Ahora bien, como hemos intentado dejar en claro a lo largo

¹⁷ *Ensayos*. I, 22, p.141.

¹⁸ *Ensayos*. II, 12, p.879.

¹⁹ *Ensayos*. I, 43, p.395. Montaigne parafrasea aquí a Platón: véase *Leyes*, VII,798b.

²⁰ “b|...y aun nuestro derecho tiene, según dicen, ficciones legítimas sobre las que funda la verdad de su justicia.” *Ensayos*. II, 12, p.799.

²¹ “a²| Se le refrena y atenaza mediante religiones, leyes, costumbres, ciencia, preceptos, penas y recompensas mortales e inmortales; aun así, vemos que, por su volubilidad y disolución, escapa a todos esos lazos... b| El espíritu es una espada temible para su mismo poseedor si uno no sabe armarse con ella

de este breve repaso, eso no significa en absoluto que las normas legales sean la expresión legítima de la justicia: “b| las leyes mantienen su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes. Éste es el fundamento místico de su autoridad; no tienen otro... Quien las obedezca porque son justas, nos las obedece justamente por el motivo correcto”²². Dicha apreciación, que dejará una marca indeleble en algunos de los *Pensamientos* de Pascal²³ y que servirá a Jacques Derrida para reflexionar acerca del origen último de la autoridad de las normas legales²⁴, no es -a nuestros ojos- sino la de un escéptico, la de un seguidor de la tradición pirrónica; es decir, la de quien ha logrado, luego de una detenida reflexión acerca de la contingencia y arbitrariedad propia de su tradición heredada, desandar ese difícil camino a través del cual se accede al pantanoso terreno donde se hallan los *fundamentos místicos* de la ley.

de manera recta y juiciosa. c| Y no hay animal al que con mayor justicia haya que poner anteojeras para mantenerle la vista sujeta y fija hacia adelante, y para evitar que se extravíe a un lado u otro fuera de los carriles que el uso y las leyes le trazan. a| Por tanto, será mejor que os ciñáis al camino acostumbrado, sea el que fuere, que emprender el vuelo a esta licencia desenfrenada.” *Ensayos*. II, 12, p.837.

²²*Ensayos*.III, 13, p.1601.

²³ Véase Blaise Pascal, *Pensamientos*, Barcelona, Altaya, 1993, 60.

²⁴ Véase Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997.

La relación entre el pensamiento especulativo y el juicio en Hannah Arendt

Natalia Tripodi

Lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos.

Hannah Arendt.

Introducción

La filosofía de Hannah Arendt surge a partir de un problema bien específico: la ruina de nuestras categorías y criterios de juicios que ha dejado expuesta el totalitarismo. El pasado se ha roto y lo inédito reclama del pensamiento su posibilidad de comprensión, su asignación de significados. Esta necesidad de comprender lo acontecido, tomada como un acto de responsabilidad, es de la que se va a ser cargo la filosofía de Arendt. Ella intentará crear nuevas categorías para poder comprender el pasado que ha quedado fragmentado con el fin de poder relatarlo, de poder legarle un testamento a las generaciones venideras.

El fin último que anima todo su esfuerzo es lo que ella identifica con el punto central de la acción política, la preservación del mundo. Este mundo es el “espacio entre” que se forma cuando los hombre coinciden y es el lugar de todos los asuntos humanos. Así, frente a lo inédito que surge con el totalitarismo, la tarea será comprender qué ocurrió y tal comprensión permitirá la reconciliación del hombre con su realidad. Esta comprensión es la tarea del pensamiento y es por eso que Hannah Arendt puede resumir todo su esfuerzo filosófico en una sola frase “lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos” (Hannah Arendt, 2011: 18).

Pero ¿qué es lo que Arendt comprende por pensamiento? En su obra *La vida del espíritu* analiza el pensamiento especulativo pero parece no considerarlo adecuado para el tipo de tarea que pretende llevar a cabo con él. En cambio, encuentra en el análisis kantiano del juicio ciertas características afines a las que debería tener un pensamiento, tal como lo concibe ella, basado en un fin político. Finalmente, define al pensamiento crítico tomando las características del juicio kantiano y lo presenta como el lugar desde donde puede llevarse a cabo la tan necesaria tarea de comprensión. A continuación se examinarán los pasos que llevan a Arendt a esta conclusión con el fin de analizar cuál es la relación, en su propuesta, entre el pensamiento especulativo (o puro) y el pensamiento crítico; por qué Arendt sostiene al segundo frente al primero; y cuál es la tarea que, finalmente, le queda al pensamiento

especulativo en relación a la tarea de comprensión que persigue en toda sus reflexiones Hannah Arendt.

La vida del espíritu

Cuando Arendt en su última obra se dedicó a completar la parte faltante de *La condición humana* sustituyó, para ella, *vita contemplativa* por la expresión más general de *la vida del espíritu*. Con esto pretendió resaltar, contra el pensamiento metafísico, que la meditación, la especulación y la búsqueda del sentido no son monopolio del pensador contemplativo, sino que, como ya lo había notado Kant, se extienden a toda la comunidad humana en la medida en que los hombres ejercen las facultades que les son propias.

Pero ¿cuáles son estas facultades propiamente humanas? Arendt responderá: el *pensamiento*, la *voluntad* y el *juicio*. De acuerdo a los fines de este trabajo, por el momento sólo nos vamos a concentrar en las características propias del pensamiento, características que desarrollaremos a partir de sus semejanzas y diferencias con las otras actividades del espíritu.

Semejanzas entre las tres actividades mentales y peculiaridades del pensamiento

Como hemos notado anteriormente, el pensar, la voluntad y el juicio son las tres actividades mentales básicas y, si bien no pueden derivarse una de la otra, poseen algunas características comunes. A continuación desarrollaremos estas características remarcando las singularidades propias de la facultad de pensar.

Las tres actividades mentales son *autónomas* pero hay un orden de prioridad entre ellas. Lo que llamamos pensar antecede, de cierta manera, a las otras dos facultades ya que es la que debe disponer los particulares ofrecidos a los sentidos para que el espíritu sea capaz de operar con ellos en su ausencia. Esto es, los debe desensorizar.

Las tres actividades mentales son *incondicionadas*, ningún condicionamiento de la vida o del mundo les afecta directamente. A la vez actúan en la *invisibilidad* a partir de su *naturaleza reflexiva*. Ésta es la determinación del espíritu a estar activo en tanto que se vuelve sobre sí mismo en un estado de, lo que Arendt denominará, *solitud*. Esto es, la trascendencia de lo simplemente dado para transformarlo en la experiencia del yo consigo mismo.

Otra de las capacidades integrantes de las tres actividades mentales es la *imaginación*. Esta permite hacer presente aquello que en realidad está ausente, haciendo posible la creación de un pasado y la disposición para un futuro. Finalmente, las tres actividades implican

una *retirada de la acción*. Esta necesidad de apartarse de los compromisos y la parcialidad de los intereses humanos se apoya en el descubrimiento de que sólo el espectador, nunca el actor, puede conocer y comprender lo que se ofrece en el espectáculo. Pero, si bien las tres actividades mentales básicas se retiran de la acción, se diferencian entre ellas con respecto al grado de retirada. La voluntad y el juicio se alejan parcialmente ya que, al trabajar con lo particular, se apartan pero con la intención de una pronta vuelta; en cambio, el pensar al tender a la generalización se retira de forma radical del mundo de los fenómenos.

Hemos desarrollado las características que el pensamiento tiene en común con la voluntad y el juicio (autonomía, incondicionalidad, invisibilidad, naturaleza reflexiva, estado de soledad, capacidad de imaginación, retirada de la acción) y algunas peculiaridades, que dentro de estas semejanzas, son propias del pensamiento (capacidad de desensorizar, retirada radical de la acción). A continuación avanzaremos sobre otras características de la facultad de pensar a partir de su comparación con la facultad de cognición.

Pensar y conocer: distinción entre verdad y significado

Arendt retoma de Kant la distinción entre razón (*Vernunft*) e intelecto (*Versrand*) y la desarrolla hasta llegar a una distinción entre verdad y significado con el fin de liberar a la facultad de pensar de la facultad de cognición. Ella advierte que en Kant no se desarrolla esta implicación de su pensamiento pero sostiene que “esta distinción entre verdad y significado no sólo resulta decisiva a la hora de interrogarse por la naturaleza del pensamiento humano, sino que también es la consecuencia necesaria de la crucial distinción kantiana entre razón e intelecto” (Hannah Arendt, 1984: 76). Al suprimir el saber de las cosas incognoscibles, Kant no le hizo lugar a la fe (tal como él declara) sino que, para Arendt, liberó al pensamiento y ahí reside la importancia de todo su planteo (Cfr. Hannah Arendt, 1984: 82). A continuación repasaremos las características principales de la distinción que Arendt, a partir de Kant, lleva a cabo entre pensamiento y conocimiento.

La diferencia principal, explicitada por Kant, entre la facultad de pensar (razón) y la facultad de cognición (intelecto) es que ésta desea captar lo que se ofrece a los sentidos mientras aquella busca comprender el significado de lo que se le ofrece. A partir de tal diferencia, Arendt derivará otra: la cognición tiene como criterio la verdad, que se sitúa en la evidencia de los sentidos pero no ocurre lo mismo con la facultad de pensamiento que pregunta por el significado. Por ello, las preguntas del intelecto pueden ser y son contestadas

por el sentido común y por la ciencia pero éstos no pueden contestar las preguntas por el significado. Con esto, Arendt marca una diferencia crucial entre pensar y conocer defendiendo la singularidad propia del pensamiento: “Esperar que la verdad surja del pensamiento supone confundir la necesidad de pensar con el ansia de conocer. Se puede y se debe utilizar el pensamiento cuando se intenta saber, pero este no es nunca el mismo en el ejercicio de esta función; no es más que el intermediario en una empresa totalmente distinta” (Hannah Arendt, 1984: 79).

Podemos decir entonces, que la razón y el intelecto utilizan el pensamiento pero mientras la primera lo hace como un fin en sí mismo, la segunda lo utiliza como un medio para su fin. Así, la actividad de conocer deja tras de sí un tesoro cada vez más grande de conocimientos mientras que la actividad de pensar, por el contrario, no deja nada tan tangible. Con respecto a esto, concluirá Arendt que en lo que concierne a los resultados positivos del pensamiento (tomado como un fin en sí mismo) lo máximo que se podrá esperar es lo que Kant procuraba con su propósito de extender el uso de la razón más allá de los límites del mundo sensible (Cfr. Hannah Arendt, 1984: 81).

El pensamiento y el sentido común

Partiendo de la anterior caracterización del pensamiento y basándose principalmente en el radical alejamiento que éste lleva a cabo con respecto al mundo, Arendt entenderá a la historia de la filosofía como el escenario de una guerra interior entre el sentido común y la necesidad de la razón. Esto es, entre aquél sexto sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común y la facultad del pensamiento que empuja al hombre a retirarse de él durante largos períodos. A continuación se llevará a cabo un análisis de esta contradicción entre pensamiento y sentido común con el fin de desarrollar más hondamente ciertas características de la facultad de pensar.

Al sentido común no sólo le es ajena la búsqueda de sentido llevada a cabo por el pensamiento, sino que, además, éste no le sirve para nada mientras sus resultados permanezcan inciertos y no verificados. Basándose en este punto de vista, Arendt va a decir que el pensamiento es *autodestructivo* ya que la necesidad de pensar no se deja nunca acallar por el discernimiento, sino que sólo puede ser satisfecha por el pensar constante. Precisamente a raíz de esta característica el pensamiento fue percibido ciertas veces como una actividad contraria a la condición humana. Esto es porque el pensamiento se encuentra «fuera del orden», Arendt toma esta expresión de Heidegger para remarcar una de las características

principales de la actividad del pensar, esta interrumpe toda acción. “Todo pensamiento exige un *detenerse-y-pensar*” (1984:97).

Características del pensamiento puro

Hasta aquí hemos tratado de dilucidar las características principales del pensamiento a partir de su comparación con las otras dos actividades mentales básicas (el juicio y la voluntad), con la cognición y con el sentido común. Resumiremos aquí los principales rasgos encontrados:

- El pensar, en su sentido no-cognitivo y no-especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, la actualización de la diferencia presente en la consciencia, no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en todo el mundo.
- Es una capacidad *autónoma e incondicionada*. Trabaja en la *invisibilidad*, sus resultados no son tangibles directamente.
- Al trabajar con la *imaginación*, tiene la capacidad de *desensorizar*. Dispone los particulares ofrecidos a los sentidos para que el espíritu sea capaz de operar con ellos en su ausencia. Sin esta facultad de hacer presente lo que está ausente bajo una forma de-sensorializada no sería posible ningún proceso ni encadenamiento de pensamientos.
- Su única precondition esencial, a causa de su *naturaleza reflexiva*, es la *retirada* del mundo de los fenómenos. El pensar supone siempre un *recuerdo*, todo pensamiento es un re-pensamiento.
- El yo pensante es pura actividad. Cuando el ser humano se dedica al pensamiento puro, vive completamente en *singular*. Esto es, en un estado de *solitud* donde el pensar aparece como el diálogo silencioso del Yo consigo mismo.
- Tiene una tendencia autodestructiva que es causa de su *capacidad crítica* con respecto a sus propios logros.
- Aparte de lo lejos que el pensamiento pueda llegar y de todo lo que sea capaz de conseguir, el hecho cierto es que la realidad, tal como es se le ofrece al sentido común, siempre queda fuera de su alcance, inmutable ante su flujo. El pensamiento, al poner en *duda* lo que capta, no tiene esa relación natural y evidente con la realidad que tiene el sentido común.

- El pensar está «fuera del orden», no sólo porque detenga toda acción, toda actividad ordinaria, sino también porque invierte todas las relaciones normales: lo que está cerca y se manifiesta directamente a los sentidos, se halla ahora lejos, y lo que está distante deviene en realidad presente.

El pensamiento especulativo y la capacidad de juzgar

Una vez caracterizado el pensamiento, Arendt acentúa las diferencias que él tiene con respecto a la capacidad de juzgar; retomando esta diferenciación que aparece por primera vez en la filosofía política de Kant.

En el pensar y en el juicio hay una retirada de la realidad basada en la comprensión de que es el espectador, y no el actor, quien posee el significado del todo. Pero, como hemos notado anteriormente²⁵, la distancia necesaria para el que juzga no es la misma que la del que ejerce el pensamiento puro. Aquel no abandona radicalmente el mundo de los fenómenos, sino que se sustrae a toda participación activa, adoptando una posición de privilegio desde la que contemplar el todo. Además, mientras éste piensa en singular, abandonando la compañía de los demás y sus inciertas opiniones; el veredicto del espectador, aunque imparcial y desinteresado, no es independiente de las opiniones de los otros. Al contrario, debe, según Kant, tener presente una «mentalidad amplia». Esto es, abstenerse de su propio interés y tener en cuenta en su juicio todos los posibles juicios de los demás, obteniendo en su resultado una dimensión plural.

Arendt va a encontrar en estas dos diferencias claves entre el juicio y el pensamiento especulativo, la razón por la que elegir a la capacidad de juzgar (o pensamiento crítico) como la capacidad más adecuada al fin político que todo su esfuerzo teórico persigue. Ella, como se ha remarcado en el principio de este trabajo, busca comprender, otorgar sentido a los hechos que han sucedido a partir del totalitarismo y que han roto nuestra relación con la tradición. El fin que guía este propósito es la reconciliación del hombre con la realidad y para este fin no es adecuado un tipo de pensamiento que se aleje del mundo de forma radical y en el que el hombre se encuentre en singular ya que esa realidad, como se construye con otros hombres, es plural. Por lo tanto, el pensamiento que trate de comprenderla no debe abandonar el mundo y debe mantenerse en una dimensión plural del pensar y, como se ha analizado, esas son las características de la capacidad crítica (o del juicio).

²⁵ Ver pág. 2

Por estas razones, Arendt se enfocará en *La crítica del juicio* de Kant para tomar de ella la caracterización que el autor hace del juicio estético con el fin de llevar a cabo una transposición de las características de este juicio estético a las de un pensamiento crítico que lleve a cabo la principal tarea de la política. Esto es, la preservación del mundo de los asuntos humanos. En el siguiente apartado se desarrollarán los principales rasgos que Arendt toma del juicio estético de Kant para caracterizar al pensamiento crítico.

El juicio en Kant

A diferencia del pensamiento, que se ocupa de lo general, la facultad del juicio se ocupa de lo particular. Ésta, según Arendt, es su mayor dificultad ya que pensar lo particular y pensar significa generalizar. Por lo tanto, observará Arendt, el juicio “es la facultad de combinar misteriosamente lo particular y lo general” (1984: 534). Con respecto a esta relación hay dos tipos de juicios: los juicios *determinantes* (lo general está dado y el juicio subsume bajo él lo particular) y los juicios *reflexionantes* (sólo está dado lo particular y para ello debe encontrarse lo general). Este último tipo de juicios es por el que va a interesarse Arendt ya que la tarea a la que ellos se enfrentan es la misma a la que se enfrenta la pensadora al querer re-significar un presente en donde las categorías tradicionales de pensamiento se han roto.

Guiada por este interés, Arendt analiza las características por las cuales Kant logra sostener el juicio estético más allá de la subjetividad del gusto. En este paso del gusto al juicio aparece como primer rasgo la *imaginación*. Al pasar, a través de ella, de la percepción a la representación se puede llevar a cabo la reflexión sobre el objeto y es aquí, cuando no se es más afectado por la presencia inmediata, donde se hace posible juzgar. Entonces se llama juicio y ya no gusto porque, una vez distanciado del objeto, se establece la condición de *imparcialidad*.

El segundo rasgo de este paso de lo subjetivo a algo más objetivo es lo que Kant ha denominado *sensus communis*. Con él se alude a la idea de la *comunicabilidad* del juicio. Esto es, un juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás atendiendo a su condición intersubjetiva. Éste es una operación de la reflexión que va dirigida a «extender el espíritu» colocándonos, en la realización de nuestro juicio, en el lugar de las demás personas y haciendo abstracción de los intereses propios con el fin de obtener un resultado lo más universalmente comunicable posible.

Finalmente, después de analizar las características generales de los juicios, Arendt se enfoca en el tipo de juicios de su interés, los juicios reflexionantes. Con respecto al problema que ellos representan, Kant esboza dos soluciones y Arendt optará por una: la idea de la

validez ejemplar. Como en los juicios reflexionantes no está dado lo general se debe buscar la manera de enjuiciar lo particular. Pero como no es posible enjuiciar un particular a través de otro particular para poder determinar su valor, debe encontrarse algo relacionado a los dos particulares y, a la vez, distinto de ellos que sirva como comparación. Arendt lo explica de esta manera con respecto a los juicios que no son cogniciones “se puede encontrar o pensar en alguna mesa que se juzga como la mejor posible y tomar esta mesa como ejemplo de cómo deben ser realmente las mesas –*la mesa ejemplar*. (Ejemplo viene de *eximere*, elegir algo particular). Esto es y permanece siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que si no, no podría ser definida” (1984: 535).

El pensamiento crítico

Arendt busca comprender los hechos que sucedieron bajo el totalitarismo y esta comprensión es una tarea que, a partir de esos mismos hechos, se vuelve para ella una obligación política:

Quando el hilo de la tradición finalmente se rompió, la brecha entre pasado y futuro cesó de ser una peculiar condición de la actividad del pensamiento y de estar restringida, como experiencia, a los pocos que había hecho del pensamiento su principal actividad. Y se convirtió en una realidad tangible y en una perplejidad para todos; esto es; se convirtió en un hecho políticamente relevante (Hannah Arendt, 1995: 86).

La transición por el presente, por esa brecha entre pasado y futuro, se logra a partir de la comprensión y ésta es tarea del pensamiento. Por eso cuando esa brecha se vuelve *políticamente relevante*, también se vuelve *políticamente relevante* la tarea de pensar. Pero ¿qué clase de pensar debe ser este? Hemos visto que no es justamente el pensamiento especulativo porque, si bien éste pregunta por el significado, se aleja radicalmente del mundo para llevar a cabo su tarea poniendo al pensador en un lugar singular, más allá del ámbito de la intersubjetividad. Además, esta forma de pensamiento tiende a lo general y lo que se trata de significar es un hecho particular para el que no hay una regla general bajo la cual subsumirlo.

¿Cómo debe ser entonces este pensar? Éste debe cumplir con la búsqueda de sentido que anima al pensamiento y, al mismo tiempo, mantener el contacto con el mundo sensible. Y el que cumple con estas dos tareas es, como hemos visto anteriormente, el acto de juzgar. Él, al estar vinculado con la imaginación, puede obtener la condición de imparcialidad necesaria para poder juzgar pero sin desvincularse de todos los demás. Mediante la imaginación hace

presentes a los otros y se mueve así potencialmente en un espacio que es público. De esta manera, en función de la dimensión plural en donde se mueve, se convierte en un modo más amplio de pensar y por esta amplitud Arendt lo denominará el pensamiento político por excelencia, porque permite ponerse en el lugar de todos los demás delegando el interés propio.

Esta *perspectiva general* a la que se llega mediante el pensamiento crítico es el lugar que nuestra autora juzga adecuado desde donde reflexionar sobre los asuntos humanos. En este sentido, el ámbito de lo público será integrado por los críticos y los espectadores, que otorgarán significado a las acciones de los actores. Esta tarea, la tarea de la comprensión, de la significación, es una tarea sin fin ya que para que el pensamiento no se obture debe significar al mundo continuamente.

Consideraciones finales

Hemos analizado, a lo largo del trabajo, a qué tipo de pensamiento Hannah Arendt se refiere cuando propone “pensar en lo que hacemos”. Primeramente, se realizó un análisis de las características del pensamiento especulativo y se concluyó que éste no era adecuado para llevar a cabo el tipo de comprensión que Arendt sostiene como la tarea política por excelencia. Luego, se desarrollaron las características que nuestra pensadora toma del juicio kantiano y se presentó la concepción de ella sobre el pensamiento crítico. Con ello se demostró a qué tipo de pensamiento se refiere Arendt para llevar a cabo la tarea de la comprensión y por qué este pensamiento, el pensamiento crítico, es más adecuado para esta tarea que el pensamiento especulativo.

Por último, para finalizar con los objetivos que nos hemos propuesto, falta desarrollar las cuestiones sobre la relación entre el pensamiento especulativo y el pensamiento crítico y sobre cuál es la tarea propia de aquél. Arendt reflexiona sobre estas cuestiones en un párrafo de *La vida del espíritu*:

(...) la cuestión radica en que, desde que trasciendo los límites de mi propia vida individual y comienzo a reflexionar sobre el pasado, para juzgarlo, y sobre el futuro, construyendo proyectos de la voluntad, el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal. Y tales reflexiones surgen inevitablemente en situaciones políticas críticas.

Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, aquellos que piensan son sacados de sus escondites, porque su rechazo a participar es demasiado evidente y se convierte así en una especie de

acción. En tales situaciones críticas, resulta que el componente de purgación contenido en el pensamiento (la labor de la comadrona de SÓCRATES, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones admitidas, y así las destruye -valores, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones-) es implícitamente político. Pues esta destrucción posee un efecto liberador de otra facultad, el juicio, que se puede considerar con bastante razón la más política de las facultades mentales del hombre (1984: 224).

En principio, y como anteriormente se ha notado²⁶, el pensamiento especulativo como tal no pareciera aportar algo a la sociedad ni poseer una dimensión política. Pero, cuando aparece en la realidad una situación política crítica, como lo es la del totalitarismo, se manifiesta ante los ojos de los espectadores la importante función del pensamiento y su relación con la capacidad de juzgar. La labor del pensamiento es la de “purgación”, causada por su tendencia autodestructiva. Esta labor libera al juicio de los prejuicios, posibilitándole a él realizar el pensamiento en el mundo de los asuntos humanos. En este sentido, y afirmando esta relación, concluirá Hannah Arendt “La manifestación del viento del pensar no es la sabiduría; es la habilidad de distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo. Y esta capacidad, en los raros momentos en que las cartas están sobre la mesa, puede prevenir efectivamente las catástrofes, para el Yo, al menos” (Hannah Arendt, 1984: 224).

Aparece así el pensamiento especulativo como la condición de posibilidad de la capacidad de juzgar. Si bien, hemos visto que Arendt las presenta como dos actividades diferentes y autónomas, ahora nos muestra al pensamiento especulativo no sólo poseedor de una dimensión política sino como liberador y, en consecuencia, posibilitador de la capacidad de juzgar. Además el juicio, en la última frase citada, aparece subsumido a él como su manifestación en el mundo y no como una capacidad independiente. ¿Se invierte entonces la importancia del pensamiento crítico sobre el pensamiento especulativo para la tarea de la comprensión? Esta pregunta traza las reflexiones de Arendt y no queda resuelta ya que el capítulo sobre el juicio, que completaría *La vida del espíritu* y en donde debería desarrollarse alguna respuesta, no llegó a escribirse a causa de la muerte de la autora. Aquí nos hemos restringido a delimitar y aclarar el problema sobre la verdadera función y el verdadero lugar que ocupa el pensamiento especulativo en la obra de Arendt, será tarea para futuras investigaciones el intento de ensayar una respuesta.

Referencias bibliográficas

²⁶ Ver en pág. 5 la relación entre el pensamiento y el sentido común.

- **Arendt, H.** (2011) *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.
 - ____ (1997) *¿Qué es política?*, Barcelona: Paidós.
 - ____ (1995) “La brecha entre el pasado y el futuro” en *De la historia a la acción*, Buenos Aires: Paidós.
 - ____ (1984) *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
-
- **Beiner, R.** (2003) “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” en ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires: Paidós.
 - **Kant, I.** (1981) *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
 - **Kateb, G.** (2001) “Arendt y el juicio”, en *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
 - **Lobo, M. F.** (2013) *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*. Buenos Aires: Biblos.
 - **Wellmer, A.** (2000) “Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.

La educación y el materialismo. Un recorrido desde Sócrates a Marx, articulado con el trabajo de la práctica docente.

María Marcela Valzolgher

...en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.

Karl Marx, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859)

Objetivo

- ✓ Articular algunas nociones epistemológicas, utilizando la perspectiva del materialismo dialéctico, para generar un desarrollo didáctico de la práctica docente, puntualizando estrategias pedagógicas.

Introducción

La sociabilización y la perspectiva histórica ayudan a encuadrar el conocimiento para generar interrogantes en los alumnos. Saber lo que sucedió en la historia nos abre el panorama para saber en qué condiciones estamos en el momento presente.

El materialismo dialéctico también genera una modalidad interesante si lo aplicamos al desarrollo cognitivo.

Este trabajo se propone realizar un recorrido a través de los marcos teóricos desarrollados por Marx y Vigotzky a fin de responder a la pregunta sobre cómo se puede potenciar el desarrollo de los estudiantes.

La función del docente no solamente trata de brindarle al alumno herramientas de conocimiento sino también una perspectiva amplia a fin de desarrollar en él la posibilidad de elegir con una amplitud de opciones.

Desarrollo del Marco Teórico

Para realizar este desarrollo resulta necesario aclarar, con el fin de realizar un marco teórico adecuado, el concepto filosófico del materialismo y desde esa concepción dar cuenta del materialismo dialéctico, dimensionándolo en lo social.

El materialismo es una corriente filosófica que en oposición al idealismo, resuelve el problema cardinal o fundamental de la filosofía acerca de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, postulando que, la materia es lo primario y la conciencia y el pensamiento, son consecuencia de ésta, a partir de un estado altamente organizado.

Asimismo esta concepción resuelve otro aspecto acerca de la relación del pensamiento humano y el mundo que lo rodea y la cognoscibilidad de ese mundo.

Según esta concepción, el mundo es material y existe objetivamente, independientemente de la conciencia. La conciencia y el pensamiento se desarrollan a partir de un nivel superior de organización de la materia, en un proceso de reflejo de la realidad objetiva.

Sostiene, además, que la materia no ha sido creada de la nada, que existe en la eternidad y que el mundo y sus regularidades son cognoscibles por el hombre, ya que es posible demostrar la exactitud de ese modo de concebir un proceso natural, reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones y además poniéndolo al servicio de nuestros propios fines.

Desde comienzos del [siglo XIX](#), por influencia del [materialismo histórico](#), el término pasa a usarse también en contexto de las [ciencias sociales](#). En ese sentido el materialismo se refiere a varios marcos teóricos que buscan las causas de los procesos históricos y el cambio cultural en causas materiales. Para este materialismo de tipo histórico las causas últimas de los

fenómenos sociales están determinadas por factores materiales y rechaza explícitamente las explicaciones en las que intervienen factores sobrenaturales, tomando como un hecho la irrelevancia científica de Dios, de espíritus y de una supuesta inteligencia del mundo en el devenir histórico. De acuerdo con el materialismo, las causas últimas deben buscarse en factores medibles o aprehendibles empíricamente.

Al introducir el concepto de actividad en la teoría del conocimiento, Marx le dio un riguroso sentido materialista; para Marx la actividad en su forma inicial y principal es la actividad práctica sensitiva mediante la cual las personas entran en contacto práctico con los objetos del mundo circundante, experimentan en sí su resistencia, influyen sobre ellos, subordinándose a sus propiedades objetivas. En esto consiste la diferencia fundamental que existe entre la doctrina marxista sobre la actividad, y la idealista que reconoce la actividad sólo en su forma abstracto y especulativa.

Para introducir el término **dialéctica**, me remitiré a su desarrollo más remoto y originario, o sea a los planteos de la **mayéutica** Socrática: es una técnica que consiste en interrogar a una persona para hacer que llegue al conocimiento a través de sus propias conclusiones y no a través de un mero conocimiento aprendido y preconceptualizado. La mayéutica se basa en la capacidad intrínseca de cada individuo, la cual supone la idea de que la verdad está oculta en el interior de uno mismo.

La técnica consiste en preguntar al interlocutor acerca de algo (un problema, por ejemplo) y luego se procede a debatir la respuesta dada por medio del establecimiento de conceptos generales. El debate lleva al interlocutor a un concepto nuevo desarrollado a partir del anterior. Por lo general la mayéutica suele confundirse con la ironía.

La invención de este método del conocimiento se remonta al siglo IV a.C. y se atribuye por lo general a Sócrates histórico en referencia a la obra Teeteto de Platón. Pero el Sócrates histórico empleó la llamada *ironía socrática* para hacer comprender al interlocutor que lo que se cree saber no está en lo que se pensaba como creencia y que su conocimiento estaba basado en prejuicios. La mayéutica, contrariamente a la ironía, se apoya sobre una teoría de la reminiscencia. Es decir, si la ironía parte de la idea que el conocimiento del interlocutor se basa en prejuicios, la mayéutica cree que el conocimiento se encuentra latente de manera natural en el alma y que es necesario descubrirlo. Este proceso de descubrimiento del propio conocimiento se conoce como dialéctica y es de carácter inductivo.

La dialéctica significa literalmente: *técnica de la conversación*; con igual significado, en latín (*ars dialectica*) es una rama de la filosofía cuyo ámbito y alcance ha variado significativamente a lo largo de la historia.

Originariamente designaba un método de conversación o argumentación análogo a lo que actualmente se llama lógica. En el siglo XVIII el término adquirió un nuevo significado: la teoría de los contrapuestos en las cosas o en los conceptos, así como la detección y superación de estos contrapuestos. De manera más esquemática puede definirse la dialéctica como el discurso en el que se contrapone una determinada concepción o tradición, entendida como tesis, y la muestra de los problemas y contradicciones, entendida como antítesis. De esta confrontación surge, en un tercer momento llamado síntesis, una resolución o una nueva comprensión del problema. Este esquema general puede concretarse como la contraposición entre concepto y cosa en la teoría del conocimiento, a la contraposición entre los diferentes participantes en una discusión y a contraposiciones reales en la naturaleza o en la sociedad, entre otras.

El término adquiere un significado no circunscrito al ámbito de la retórica gracias, fundamentalmente, a los escritos del filósofo alemán G.W.F. Hegel. En la época en que escribe una de sus grandes obras (*Fenomenología del espíritu*, 1808) el mundo parece haberse puesto en movimiento, transformando de forma visible lo que había durado siglos. Se trata de los primeros momentos del modo de producción capitalista que, a diferencia de los anteriores, se basa primordialmente en la circulación de las mercancías y del dinero. Entonces el viejo problema filosófico del cambio se agudiza: ¿cómo entender racionalmente que una cosa pueda cambiar de apariencia y seguir siendo la misma cosa? Hegel concibe la realidad como formada por opuestos que, en el conflicto inevitable que surge, engendran nuevos conceptos que, en contacto con la realidad, entran en contraposición siempre con algo. Este esquema es el que permite explicar el cambio manteniendo la identidad de cada elemento, a pesar de que el conjunto haya cambiado.

Con el mismo proceder Karl Marx analizará la realidad social y, claramente en sus escritos a partir de 1842, la entenderá como una realidad conflictiva debido a la contraposición de intereses materiales incompatibles. Así dirá, en el *Manifiesto comunista* (1848), que "toda la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases"; esto es: la confrontación entre clases sociales es el motor del cambio histórico.

En el siglo XX el filósofo alemán Theodor W. Adorno titulará *Dialéctica negativa* (1966) una de sus obras capitales. Esta obra se inicia con una afirmación provocativa: "*La formulación dialéctica negativa atenta contra la tradición*". Se refiere Adorno a que en la dialéctica de Platón o en la de Hegel el resultado del movimiento de contraposición es la afirmación de algo, mientras que lo que él pretende es subrayar el carácter inconcluso de cualquier momento del movimiento de contraposición, tanto a nivel social como cultural.

Articulación del materialismo dialéctico al desarrollo didáctico de la transmisión docente

Quizá la mejor manera del desarrollo de las articulaciones teórico prácticas puedan realizarse ante la generación de preguntas que le faciliten al alumno ser el mismo el que genere dicho acercamiento. Desde estos cuestionamientos el docente actuaría como un guía articulador de saberes. De esta manera el aprendizaje no se constituiría como una mera repetición de los decires del experto de su propia práctica sino que abriría un espacio de interrogantes novedosos en los que se guía y orienta para que se construya, ⁽²⁷⁾ desde el alumno sus propios saberes, la investigación de materiales relacionados y las articulaciones pertinente sobre el material teórico aprendido; respetando de esta forma el proceso de aprendizaje que es singular y subjetivo.

Esta circunstancia ayuda a los alumnos a relacionar los contenidos teóricos con el mundo real, y esto recae en la mejora de la receptividad para aprender los conceptos teóricos.

Motiva a los alumnos, por lo que se puede tomar como un instrumento ideal para mejorar el rendimiento académico y su persistencia en los estudios.

Crea un marco ideal para el desarrollo de varias competencias generales como el trabajo en equipo, la planificación, la innovación y la creatividad, la iniciativa, etc.

Esta modalidad requiere una actitud paciente y contenedora de parte del docente, que no obstaculizará con el propio desarrollo alcanzado sino que facilitará que el alumno reflexione e investigue sobre lo escuchado o vivido en el espacio práctico.

²⁷ Tomando en consideración para dicho aprendizaje la modalidad constructivista piagetiana.

Análisis de estrategias cognitivas focalizadas en la transmisión de saberes:

El análisis de la práctica docente genera un espacio de reflexión enriquecedor. Que nos impone una revisión hacia dicha función y los resultados que obtenemos a partir de la misma.

En este momento se pueden enfatizar tres aspectos que se vinculan con la potenciación del proceso de aprendizaje. Modalidades de potenciación de aspectos que resultan positivos en la función docente:

- ✓ El desarrollo de ejes históricos organizativos (desde la perspectiva filosófica del materialismo histórico) esta dimensión alcanzada en el desarrollo de las clases colabora en la generación de un encuadre en el que los alumnos, a través de la presentación de los mismos, generan interrogantes y respuestas con respecto a movimientos sociales históricos y a procesos actuales.

Podría ser pensada esta práctica desde la modalidad socrática de la Mayeútica hasta las formas más actuales de la Dialéctica, en un constante movimiento de relación entre lo antiguo filosófico y el desarrollo de la Ciencia moderna.

- ✓ La aplicación práctica de los conceptos teóricos, dando explicaciones concisas sobre situaciones actuales y cercanas a su realidad. Articuladas muchas veces con sus intereses como futuros profesionales.
- ✓ La organización y desarrollo de trabajos grupales, ayudando de esta manera a la interacción desde la (zona de desarrollo próximo) Vigotsky.

Puntualización de estrategias pedagógicas.

Generación de intereses intersubjetivos grupales.

Generación de interacción entre los integrantes del curso. Utilizando para ello las TICS.

Organización de equipos de trabajo, de interacción con los alumnos interrogando y orientando su labor.

Generación de articulaciones teórico prácticas.

Brindándoles herramientas para que, puedan desarrollar un trabajo de investigación, sobre sus propios intereses de manera personal y/o grupal.

Bibliografía

Marx, Karl, La génesis del Capital, Editorial Progreso, Moscú, 1974.

Marx, Carlos. El Capital (Tomo I). Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973.

Casar Espino, Liliana; Acerca de los Fundamentos Generales de la Psicología Marxista; Fragmentos de la Tesis de Doctorado en Ciencias Pedagógicas “Propuesta Didáctica para el desarrollo de las habilidades de comprensión de lectura y expresión oral en inglés en estudiantes de ingeniería” 2002. ISPJAE, Cuba.

Rodríguez Pérez, María Emilia y Sanz Cabrera, Teresa; El enfoque histórico cultural: su contribución a una concepción pedagógica contemporánea.

Vigostky, L.S.; Interacción entre enseñanza y desarrollo, 1987. Archivo

[Hegel](#), G.W.F., [Fenomenología del espíritu](#), 1808.

[Adorno](#), Theodor W; [Dialéctica negativa](#), 1966.

«LA MODERNIDAD EN LOS INICIOS DE LA UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA, ARGENTINA»

SUSANA B. VIOLANTE

DOCTORA EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

La Dra. Celina Lértora Mendoza de Argentina y el Dr. Walter Redmond de Estados Unidos, son dos de los estudiosos de la Filosofía que se hacía en América Latina entre los siglos XVI y XVIII.

Walter Redmond, en el Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval¹, presentó parte de su investigación sobre *La Filosofía en las Colonias Ibéricas de América*. En ella señala que su estudio comienza con el «hallazgo» de un libro de Lógica escrito en México en el siglo XVI: *Dialectica Resolutio* de Fray Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz. De este modo y con este autor, la filosofía americana parece haber comenzado en un pueblito llamado Tripitío y, señala, según los documentos conocidos hasta este momento, es la primera obra de Lógica publicada en este continente en 1553/54. Redmond relata que quedó sorprendido al leerla porque los comentadores que había consultado describían a la Filosofía Latinoamericana de estos siglos en forma despreciativa como: *decadente; superada; atrasada; petrificada* porque pensaban que estaba rezagada en relación con el pensamiento europeo porque no aceptaban lo que llamaban «escolástica americana» al venir, la mayoría de esas obras, de la mano de los clérigos. Sin embargo, Redmond, dice encontrar en esta obra: «Filosofía», y así comenzó a investigar el tema. Encontró más de mil manuscritos sobre la Filosofía y la Enseñanza de la filosofía en América Latina.

Así mismo, encontramos que el historiador argentino Guillermo Furlong (1889-1974), muy citado por los investigadores, llamó al siglo XVII «el siglo del Perú» por su vigorosa actividad filosófica: trece libros de lógica; cuatro de filosofía natural, cinco de metafísica y seis de teología; pero, sostiene, al no haberse trabajado sobre ellos también se lo puede reconocer como «el siglo olvidado».

¹ Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: *Continuidad y rupturas*, San Miguel de Tucumán, Argentina, 11 a 14 de septiembre de 2013.

Furlong distingue varias etapas en el estudio de la Filosofía en América Latina en las que valora los esfuerzos, por ejemplo de Bernabé Navarro en México; John Tate Lanning en Estados Unidos, quienes revivieron el siglo XVIII al mostrar que muchas obras de ese período tenían influencia de la modernidad europea, que era lo que se buscaba. Para ello, escudriñaron en los exámenes públicos también llamados «tesarios» para averiguar si aparecían los nombres de Descartes, Newton, Leibniz, etc. Su trabajo, junto a otros estudiosos, será la que revisa todo el material encontrado sobre Filosofía desde el inicio de los primeros centros de estudio.

Así, los investigadores señalan que no sólo se conocían aquí los avances logrados en Europa sino que se pretendía influir desde aquí, en Europa, de este modo el siglo XVII nos habla de una «América Intelectual».

Redmond asegura que el franciscano Jerónimo de Valera escribió la primera obra de Filosofía publicada en Sudamérica en 1610. Valera, en esa obra, pregunta irónicamente «si algo bueno puede venir de Nazaret o del Perú» y responde: *potens est Deus de peruanis lapidibus suscitare filios Abrahae*: «poderoso es Dios para hacer surgir hijos de Abraham hasta de las piedras peruanas». Sin embargo sostiene que la Filosofía gestada aquí es de avanzada porque se puede analogar a la actual y, para ilustrarlo, da varios ejemplos de los que solo tomaremos uno: el tema ontológico investigado por el jesuita peruano José de Aguilar en sus *Cursus philosophicus dictatus Limae* (1701), y nos refiere que «cuando los ontólogos escolásticos deseaban enfocar el contenido del ente como tal, tenían que ignorar la existencia para aislar la esencia» un ejercicio análogo a la reducción o *epoché* con que Edmund Husserl ponía la existencia del ente «entre paréntesis» para considerar su esencia. Edith Stein notó que fue este procedimiento el que condujo a Husserl y a los escolásticos a considerar el «ente» como «posible». También indica que encuentra el adelanto de la división de los juicios enunciados por Kant, la filosofía analítica, y señala que gran parte de la Filosofía se desarrolló en el discurso teológico.

De ser esto así, nos permitiría explicar posiblemente, cómo otras formas de pensar filosófico, que no contuvieran el discurso teológico como fundante, se han ido desarrollado en América Latina en la literatura de los grandes escritores.

La mayoría de estos pensadores escribían en latín, la traslación al castellano la encontramos realizada, en este caso, por Celina Lértora Mendoza en su obra *La enseñanza de la Filosofía en tiempos de la Colonia*². Esta obra nos provee, en sus dos tomos, las fuentes primarias de los

²Lértora Mendoza, Celina: *La enseñanza de la Filosofía en tiempos de la Colonia. Análisis de cursos manuscritos*. Buenos Aires, F.E.P.A.I., 2007. Tomos I y II.

maestros que desarrollaron sus funciones y escribieron sus obras en el Río de la Plata y en la Universidad de Córdoba, principalmente. Presenta la obra y el índice original tal como pervive y, en un anexo, encontramos una sucinta biografía y bibliografía de los filósofos y científicos citados por cada uno de los autores que nacieron o estudiaron y escribieron en América y que han sido compilados en la obra de referencia. De ella extraemos los dos ejemplos que se citan a continuación en los que encontraremos consecución con el pensamiento escolástico, ruptura y modernidad, como así también, un adelanto a lo que ocurría en Europa:

A partir de la p.p. 217, inicio del capítulo 8 del tomo 2, encontramos la referencia a Pantaleón Rivarola³ que nació en Buenos Aires en 1757, estudió en el Colegio Montserrat de Córdoba y en la Universidad de Córdoba obtuvo el Doctorado en Teología. Se graduó en derecho en la Universidad de San Felipe en Santiago de Chile. En este país ocupó la Cátedra de *Prima de Leyes* y fue nombrado Notario Mayor del Santo Oficio. Regresaa Buenos Aires y es nombrado profesor en la Cátedra de Filosofía del Colegio San Carlos. Muere en Buenos Aires en 1821. En lo que corresponde a su curso de Metafísica se encuentran citados autores como: Aristóteles, Santo Tomás, Gassendi, Wolff, Descartes, Newton⁴. Conforme lo compilado al respecto por Celina Lértora, el curso de Metafísica ofrecido por Rivarola, está dividido en tres tratados: a) Tratado de Metafísica; b) Tratado del alma (Psicología Racional) y c) Tratado de Cosmología. Cada Tratado está dividido en Partes y cada una de estas Partes en *Disputationes* siguiendo el método escolástico, con sus correspondientes cuestiones, respuestas y objeciones en las que polemiza con otros teóricos.

Reproduzco alguno de los contenidos del Tratado de Metafísica, para ejemplificar la metodología empleada:

«En la Cuestión Tercera pregunta: *Si la subsistencia creada consiste en algo positivo o negativo*, tema que también dividía a tomistas y escotistas. Rivarola se inclina, como era de esperar, por la primera opción [...]. La Cuestión Cuarta pregunta: *En qué consiste la futurición real*, comenzando por distinguir entre futurición necesaria y contingente, y entre futurición absoluta y condicionada. La absoluta a su vez es dividida en metafísica, física y moral. A continuación concluye: *La futurición absoluta consiste en*

³ Conforme lo hace constar Lértora Mendoza, los datos biográficos de Rivarola están tomados de Furlong, Guillermo Juan: *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Kraft, 1952. P. 397.

⁴ Los datos paleográficos y codicológicos se encuentran minuciosamente referidos en la obra citada en referencia a cada uno de los maestros estudiados y compilados por Lértora Mendoza, en este caso: Op. Cit, p. 219.

alguna forma de presente existente al tiempo de la futurición por la cual existe una determinación causal para producir la existencia en el futuro»⁵.

En cuanto al Tratado del Alma, comienza siguiendo a Aristóteles en su concepción para continuar con un tratado más cercano a la medicina que a la Filosofía. Dedicar una disputación para cada especie de alma, y luego «analiza los aspectos anatómicos y fisiológicos básicos del cuerpo humano». «Describe la estructura ósea, las membranas, la piel, los nervios, tendones, cartílagos, venas y arterias que luego tratará con detalle al referirse a la circulación»⁶. Le dedica un artículo a cada una de las partes del cuerpo y los órganos que permiten los sentidos como el oído, la vista, el sonido, etc.

«La Segunda Conclusión se dirige directamente contra Descartes: *Entender o pensar en acto no pertenece a la razón esencial del espíritu*. Añade expresamente que con ella se opone a todos los cartesianos, y las razones que da son las que habitualmente esgrimen los escolásticos, básicamente que si el pensar actual fuera esencial, sería permanente, pues no podría existir sin tal acto; identificar el ser con el pensar no es admisible por una serie de razones que detalla a continuación y que, justamente, distinguen al hombre (y el ángel) como criaturas finitas, por oposición a Dios»⁷.

El Tratado de Cosmología desarrolla los temas del Cielo y el Mundo realizando para este último un análisis semántico para establecer sus múltiples significados; ocupándose también de Astros y Planetas.

Como hemos señalado más arriba, las fuentes que utiliza Rivarola, resumidas por Celina Lértora, son muy numerosas y agregaremos algunos autores de los que se podrán comprender para qué temas: Demócrito, Leucipo, Anaxágoras, Platón, Zenón, Epicuro, Empédocles, Tertuliano, Agustín, Bertholino, Malpighi, Galeno, Harvey, Francisco de la Reyna, Hauser, Tosca, Feijóo, Sartorius, Pluche, Moncada, Mariotte, Duhamel, Almeida, Roemer, Voltaire, Bradley, Malebranche, Brahe, Galileo, Huygens, Kepler, y muchísimos más⁸.

⁵Lértora Mendoza, Op. Cit. P.p. 221-222.

⁶Lértora Mendoza, Op. Cit. P.p. 225 y siguientes.

⁷Lértora Mendoza, Op. Cit. P.p. 233- 234.

⁸Lértora Mendoza, Op. Cit. P.285.

El segundo maestro que hemos seleccionado para ejemplificar el desarrollo de la filosofía es Anastasio Mariano Suárez de la Orden Franciscana, también rescatado por Furlong. No se tienen demasiados datos de su biografía. Se sabe que en 1792 enseñaba en Córdoba y en 1795 estaba al frente de un curso de Filosofía en el Convento de la Recoleta en Buenos Aires. Abandona la teoría de Duns Scoto de la analogía y de la distinción entre esencia y existencia para adherir a la de Francisco Suárez⁹. Citaremos un fragmento de su Curso de Lógica y Ética, en este caso será la Lógica:

«La Segunda Cuestión plantea: *Si el intelecto puede concebir algunas ideas puramente intelectuales, o sea, de ningún modo dependientes de lo sensible*, y la respuesta es totalmente negativa: *no existe en nosotros ninguna idea puramente intelectual, independiente de lo sensible* [rechazando a Descartes y Malebranche y manteniendo una postura asimilable a Kant]. La filosofía cartesiana es abordada en la Cuestión Tercera donde se pregunta: *Si se dan en nosotros ideas ingénitas o innatas en sentido cartesiano*, rechazándolo categóricamente en la Conclusión: *Afirmamos que no hay en nosotros ideas innatas*, aduciendo numerosas razones de orden lógico y metafísico. En la Cuestión Cuarta: *Si el intelecto puede tener idea de la nada y de las cosas negativas y de qué modo* [... responde]: *Los autores disputan hasta el presente sobre las ideas de las cosas negativas; pero no podríamos disputar si no tuviéramos ideas negativas; luego el intelecto puede formar ideas de las cosas negativas y de la nada* [... para concluir]: *La mente humana llega a la idea de la nada por obra de los sentidos*»¹⁰.

Para este autor una idea sólo puede provenir del sentido o ser innata, como rechazala tesis del innatismo, esta sólo se puede derivar del conocimiento sensible como carencia del elemento positivo. En la Cuestión Quinta rechaza la teoría de Malebranche:

«*Es falso que veamos todas las cosas en la esencia divina como en una idea arquetípica*. [...] Trata de probar su aserto con razones filosóficas: *Si se dan ideas que pueden llamarse falsas en sentido propio* [...] *Afirmamos que la idea, sea simple o compleja, es siempre verdadera y de ningún modo puede decirse falsa, sino sólo materialmente, y en razón del juicio subsiguiente* [incorporando aquí la cuestión de los universales]»¹¹.

⁹Lértora Mendoza, Op. Cit. P.p. 249- 251.

¹⁰Lértora Mendoza, Op. Cit. P.p. 292- 293.

¹¹Lértora Mendoza, Op. Cit. P. 294.

En cuanto a las fuentes que utiliza encontramos a Descartes, Malebranche, Locke, Agustín, Aristóteles, Buenaventura, Calvino, Gassendi, Hermes Trimegisto... entre muchos otros.

Consideramos que en todos los filósofos sumariados por Lértora, podemos encontrar no sólo la postura docente sino el posicionamiento del filósofo al mostrar un pensamiento propio, de tinte «original», «reflexivo» que pretendía influir en Europa, que estabamás o menos inspirado en los pensadores europeos –según el caso–, y que muchas de esas fuentes nos son desconocidas hoy y, otras, son de relevancia en el pensamiento Occidental. Por todo ello es que pretendemos colaborar en la difusión e investigación de la Filosofía en Argentina en la época de la Colonia.

Para concluir, queremos dejar constancia de que este trabajo, sin bien es sólo una transcripción de otros y, por lo tanto, no es un estudio reflexivo personal ni puede aseverar a qué autores se admiraba o rechazaba en sentido general, simplemente intenta mostrar que, en los contenidos académicos en las Universidades actuales en Argentina, poco le dedican al Pensamiento Moderno en América Latina y, sostenemos, que se pueden encontrar obras de relevancia para contrastar a «los dueños del pensamiento».

Sirva este escrito como detonante de una búsqueda de aquellos que en tiempos remotos en América tuvieron un pensamiento crítico que permitió forjar otros de los cuales nos podemos sentir herederos de una identidad filosófica.

El estatus ontológico de los atributos en Descartes.

Ezequiel Zerbudis

El presente trabajo tiene como objetivo el de dar motivos para rechazar una tesis bastante extendida acerca del estatus ontológico de los atributos en Descartes. Se trata de la tesis según la cual los atributos (o, para ciertos autores, sólo los atributos principales) no serían numéricamente distintos de las sustancias de las que son atributos, una tesis que ha sido defendida de modo explícito recientemente, en particular en escritos de Lawrence Nolan (1997) y Gonzalo Rodríguez-Pereyra (2008), y que, en todo caso, es usualmente presupuesta en buena parte de la discusión contemporánea sobre ontología cartesiana (cf., por ejemplo, Schmalz 2009, entre otros). Querríamos defender aquí, por nuestra parte, la postura contraria, a saber, la de que sustancias y atributos son para Descartes tanto categorial como numéricamente distintos. El plan del trabajo es como sigue: tras una presentación un tanto más detallada de las tesis bajo discusión, me centraré en la presentación y defensa de la posición alternativa que favorezco, mostrando cómo la evidencia textual parece serle claramente favorable. En una segunda parte, analizo la argumentación presentada por los autores discutidos en favor de su lectura de la posición cartesiana para mostrar que la evidencia aducida puede explicarse de un modo coherente con nuestra interpretación. Si lo dicho es correcto, se seguirá entonces que en la realidad los atributos son entidades distintas de las sustancias.

1.

Para tener más en claro cuál es el punto en discusión, veamos con un poco más de detalle cómo entienden los autores mencionados las tesis que defienden. Rodríguez-Pereyra presenta su posición del siguiente modo:

Dado que Descartes distingue entre sustancias y propiedades, y dentro de éstas entre atributos y modos, pareciera que Descartes tiene una ontología tripartita – una ontología que consta de tres tipos de entidad: sustancias, atributos y modos. Pero de

hecho esto no es así. Todo lo que Descartes tiene son tres diferentes *nociones* o *conceptos* ontológicos: la noción de sustancia, la noción de atributo, y la noción de modo. Estas son nociones o conceptos *ontológicos* porque refieren a lo que hay. Pero en el nivel ontológico no hay tres tipos distintos de entidades, una correspondiendo a cada noción, sino sólo dos tipos de entidades. Esto es porque para Descartes una sustancia y su atributo no son entidades distintas. (2008, p. 77)¹²

Por otra parte, Nolan afirma que se propone mostrar

... cómo se sigue de la noción de una distinción de razón que una sustancia y cada uno de sus atributos son idénticos en la realidad. Esta identidad constituye la tesis central [*foundation*] de la teoría cartesiana de los atributos. Llego en última instancia a la conclusión de que Descartes es a la vez un reduccionista y un nominalista respecto de los atributos. Los atributos se reducen a sustancias fuera de nuestro pensamiento, y a meras palabras y nombres, en la medida en que son distinguidos de las sustancias, [...] en nuestro pensamiento. (1997, p. 130)

Notemos simplemente que, si bien las dos tesis en cuestión son muy similares, ya que en ambas se afirma la identidad entre una sustancia y (algunos de) sus atributos, tienen un alcance distinto: mientras que Nolan afirma la identidad, tanto entre *todos* los atributos entre sí, como con la sustancia de que son atributos, Rodríguez-Pereryra afirma esto mismo sólo para el caso del atributo principal. De hecho, para Rodríguez-Pereryra se sigue de las explicaciones cartesianas de atributo y de sustancia en tanto entidad independiente que sólo puede haber, para cada sustancia, un único atributo (principal), una tesis problemática sobre la que volveremos más adelante.

También se pueden notar similitudes y diferencias en la fundamentación que ambos autores dan a sus tesis: así, si bien ambos autores basan buena parte de su argumentación en el tratamiento de la relación entre sustancia y atributo expresada en la doctrina de la distinción

¹²Rodríguez-Pereyra habla aquí del atributo de una sustancia sin más, pero dejó en claro en p. 76 que a partir de ese momento en su artículo cuando dijera 'atributo' debía entenderse 'atributo principal'.

de razón, el argumento de Rodríguez-Pereyra es más bien indirecto y filosófico, y se centra en la conexión de la relación entre sustancias y atributos con otras tesis cartesianas, mientras que Nolan basa su argumentación más fuertemente en la evidencia textual, sobre todo en la provista por el § 63 de la primera parte de *Principios* y la carta a un desconocido de 1645 o 46 (AT IV 348 ss.).

2.

Pasemos a considerar ahora de modo directo algunos textos cartesianos relevantes para nuestro tema. Como ya adelanté, creo que la gran mayoría de estos no sólo no apoyan la interpretación que venimos de reseñar, sino que, por el contrario, parecerían más bien apoyar, al menos en primera instancia, la posición contraria.

Un lugar natural para comenzar es el § 56 de la primera parte de *Principios*, donde Descartes introduce la noción de atributo, al mismo tiempo que las de modo y cualidad (categoría esta última que de todos modos no juega ningún rol en la discusión posterior):

Y entendemos aquí por *modos* lo mismo que en otras partes por *atributos* o *cualidades*. Ahora bien, cuando consideramos que la sustancia es afectada o variada por ellos, los llamamos *modos*; cuando por esta variación la sustancia puede denominarse tal, los llamamos *cualidades*; y finalmente cuando sólo tenemos en cuenta muy en general que están en la sustancia [*spectamus tantum ea substantiae inesse*], los llamamos *atributos*. Por eso decimos que en Dios no hay propiamente modos o cualidades, sino sólo atributos, pues no cabe entender ninguna variación en él. Y tampoco deben llamarse cualidades o modos, sino atributos, los que nunca se dan de modo diferente en las cosas creadas, como la existencia y la duración en la cosa existente y duradera. (AT VIIIa 26)

En este texto, Descartes parece estar considerando un género, a saber, uno que podemos denominar como el género de las propiedades, y diferenciando en su interior tres clases más específicas, es decir, las de los modos, atributos y cualidades. Nótese que Descartes no está

proponiendo ninguna distinción ontológica fundamental entre estas tres especies de propiedades, sino que sólo está especificando distintos modos en que pueden ser denominadas sobre la base de ciertas características hasta cierto punto extrínsecas que dependen de las relaciones entre esas propiedades y las sustancias en las que inhiere: se toma en cuenta para eso, por ejemplo, si las propiedades están en ellas de modo variable o constante, o si puede calificarse o no de cierto modo a la sustancia misma a partir de su posesión de cierta propiedad. Nótese además que se dice explícitamente en el pasaje que los atributos *inhieren* en las sustancias, y además que la noción de atributo puede caracterizarse simplemente como la que conlleva la menor cantidad de requerimientos o especificaciones dentro de ese género: los atributos serían aquellas propiedades de las que no se puede decir más que inhiere en las sustancias, mientras que, por el contrario, de los modos se podría decir *además* que en su sucesión consisten los cambios de las sustancias a través del tiempo, o que comienzan o dejan de calificar a cierta sustancia en cierto momento. Finalmente, la mención a un vínculo de inherencia es también importante porque, por supuesto, es de esperar que sólo dos entidades numéricamente diversas pueden estar conectadas mediante la relación de inherencia o, para el caso, mediante cualquier otra relación (por más estrecha que se suponga la dependencia implicada por el hecho de darse tal relación entre ellas).¹³

Por otra parte, como veíamos, los autores cuyas tesis estamos discutiendo aquí basan en buena parte su interpretación en algunas características de la doctrina cartesiana de la distinción de razón: según ellos, si bien las demás distinciones (real y modal) tematizaban efectivamente una distinción válida en el nivel propiamente ontológico, la distinción de razón no tiene semejante validez, sino que sólo concierne al nivel conceptual: no permitiría distinguir más que entre modos de pensar las cosas. Ahora bien, es importante notar que el texto cartesiano en el que se introduce en general la doctrina de las distinciones más bien sugiere la lectura que estamos proponiendo aquí antes que aquella según la cual las sustancias y sus atributos serían idénticos. En efecto, en este texto (al comienzo de *Principios I*, § 60) dice Descartes:

¹³Ha sido discutido en la metafísica contemporánea si la inherencia debe o no ser considerada una relación, y en general ha habido consenso en que no debería ser considerada como una relación si se han de evitar algunos problemas notorios en relación con la estructura de los hechos, tales como un regreso infinito implícito en su constitución. Hablo en el texto de 'relación', aunque debería tenerse en cuenta que en sentido estricto no podría tratarse de una relación corriente (como, por ejemplo, las de *amar* o *causar*).

... el número, en las cosas mismas, tiene su origen en la distinción de ellas, *distinción* que es triple: *real, modal y de razón* (énfasis en el original).

Hay que tener en cuenta, para comprender adecuadamente este pasaje, que Descartes está contrastando aquí el número tal como se da “en las cosas mismas”, que el que se hace corresponder aquí con la diversidad generada mediante las distinciones, con el número “cuando es considerado abstractamente o en general, y no en las cosas creadas” (§ 57). En éste último caso, por una parte, el número no es considerado como algo distinto de un mero *modus cogitandi*, tal como son considerados en general todos los universales. Pero lo que se señala en este pasaje es que el número parece consistir, por otra parte, en las cosas mismas, en lo que no puede entenderse sino como su diversidad numérica, que es lo que se explicita en la teoría de las distinciones. Pero entonces, es razonable suponer que Descartes considera que *todo* lo que se distingue mediante alguna de las distinciones discutidas en los §§ 60-62 corresponde a distinciones válidas en el nivel ontológico, en el nivel mismo de lo que hay. De modo que sustancias y atributos, que son aquello que es distinguido mediante distinciones *de razón*, son entidades que deben ser consideradas como numéricamente distintas – y, de hecho, también categorialmente distintas.

Por otra parte, en relación con este último punto, parece haber evidencia adicional de que para Descartes los atributos, lejos de ser idénticos a las sustancias de las que son atributos, corresponden más a una clase categorialmente distinta de entidad – y, de hecho, a la misma a la que pertenecen los modos. En primer lugar, cabe recordar que Descartes mismo hace una primera división, dentro del lado “concreto” de la división principal de “todo lo que percibimos” formulada en el §48 de *Principios*, entre “cosas o atributos de las cosas” y que, como ya vimos, usa intercambiamente palabras como ‘atributo’ y ‘modo’ para describir la categoría distinta de la sustancia – e incluso se menciona de modo indistinto a “atributos o modos” como cosas que “están en las cosas mismas”, aún después de haber hecho la distinción entre tres subclases de propiedades que ya vimos (Cf. *Principios* I § 57, al comienzo). Finalmente, viene al caso notar que Descartes dice en varios lugares (en el mismo § 62 y en la carta al desconocido de 1645 o 46, AT IV 349) que en las respuestas a las primeras objeciones había asimilado las distinciones modal y de razón, porque en ese lugar, según dice, “bastaba para mí propósito distinguir ambas de la real” (AT VIIIa 30). Ahora bien, parece difícil pensar que Descartes hubiera confundido esas dos nociones si la línea divisoria importante, desde el punto de vista ontológico, hubiera sido, como sugieren los comentaristas que estamos

criticando, la que deja sustancias y atributos de un lado, y modos de otro; por el contrario, dicha confusión sugiere que para Descartes la línea divisoria importante es la que separa sustancias, por una parte, frente a atributos y modos, por el otro. De hecho, vale la pena notar que, en la ya citada carta a un desconocido, agrega Descartes lo siguiente:

Y por eso digo ciertamente que la figura y otros modos similares propiamente se distinguen modalmente de la sustancia de la cual son modos, pero que entre otros atributos la distinción es menor, la cual puede ser llamada modal sólo tomando el nombre de modo en sentido amplio, como la llamé al final de mis respuestas a las primeras objeciones... (AT IV 349).

El pasaje parece sugerir, no sólo que los atributos y los modos pertenecen a una misma categoría, sino también, o como uno de los aspectos en que esto puede verse, que las diferencias entre las relaciones que tanto modos como atributos tienen con las sustancias no son más que diferencias de modalidad o de grado.

Finalmente, querría notar que hay ciertas observaciones de detalle que Descartes formula respecto de los atributos que hacen difícil aceptar su identidad con las sustancias de que son atributos, o al menos algunas de las tesis particulares utilizadas por nuestros comentaristas para fundamentar dicha identificación. Así, por ejemplo, no parece haber evidencia realmente favorable para la tesis de Nolan según la cual, mientras los atributos serían en la realidad idénticos a las sustancias de que son atributos, resultan distinguibles sólo en tanto son nociones distintas en nuestra mente. Un problema para esta concepción proviene de la afirmación de Descartes en el § 57 de la primera parte de *Principios* de que “unos atributos están en las cosas, otros en el pensamiento”: en efecto, no resulta claro cómo Nolan podría llegar a explicar la primera de estas categorías, ya que de acuerdo con su concepción *todos* los atributos estarían “en el pensamiento”. Aún la misma carta al desconocido de 1645 o 46, en algunas de cuyas observaciones este autor basa fundamentalmente su interpretación, tiene pasajes que apoyan con claridad una interpretación realista como la que queremos defender. Descartes dice allí, al caracterizar la distinción de razón:

... en la primera parte de mi Filosofía, artículo 60, en el cual trato especialmente de ella, la llamo distinción de razón (es decir, de razón razonada); y como no conozco ninguna razón razonante, esto es, que no tenga fundamento en las cosas [...], por eso no agregó en el artículo la palabra 'razonada' (AT IV 349).

Claramente, la idea sugerida aquí parece consistir en que la distinción de razón estaría fundada en una distinción objetiva, que tiene una base en la realidad misma. Esto es a su vez confirmado por otro comentario que agrega más adelante en la misma carta:

Así, por lo tanto, propongo sólo tres distinciones: la real, que existe entre dos sustancias; la modal, y la formal [i.e., de razón], es decir, la razón razonada; pero si las tres se oponen a la distinción de razón razonante, pueden ser llamadas reales y en este sentido podría decirse que la esencia se distingue de la existencia (AT IV 350).

Nótese que, aunque en un sentido por cierto limitado, se dice que hay una distinción real entre la esencia y la existencia de una cosa (una distinción que antes había sido caracterizada como un caso particular de distinción de razón), por lo que, al menos, parece querer decirse que se trata de una distinción fundada en las cosas mismas. Por cierto, sería raro suponer que Descartes pudiera decir que hay una "distinción real", por más deflacionado que sea el modo que se entienda esa frase, si las cosas relacionadas de ese modo fuesen idénticas.

Por su parte, la posición de Rodríguez-Pereyra tiene también sus propios problemas. Uno particularmente importante radica en que este autor pretende derivar las tesis de que toda sustancia es idéntica a sus atributos y de que, en consecuencia, ninguna sustancia puede tener más de un atributo *principal*, a partir la noción de sustancia como entidad independiente: esto sería así porque, si sustancias y atributos fueran entidades numéricamente distintas, la dependencia de toda sustancia respecto de sus atributos haría que la sustancia no fuera una entidad realmente independiente (esto es, no sería el caso, como indica la definición en el § 51 de *Principios*, que sólo dependiera de Dios para existir). Pero, dado que el tipo de dependencia mutua que tiene la sustancia con alguno de sus atributos la tiene también respecto de todos sus atributos (y, en general, respecto de todo aquello de lo que se distingue meramente de razón), entonces debería ser el caso que la sustancia resultara idéntica a todos sus atributos.

Pero esto parece problemático para Rodríguez-Pereyra, ya que este autor pretende probar que para cada sustancia hay un único atributo *que expresa su naturaleza* debido a que cada sustancia no puede tener una pluralidad de atributos distintos (p. 82); y esto último parece simplemente falso, ya que ciertamente no parece aceptable suponer que la existencia o la duración sean también idénticos al atributo que expresa la naturaleza de cada sustancia. En este sentido, vemos que la concepción del autor, que asimila atributos principales sin más con las sustancias de que son atributos le hace difícil acomodar la tesis de la pluralidad de atributos (aunque, por cierto, no de atributos principales) sobre la que Descartes insiste seguidamente (recuérdese que en varios lugares da listas de atributos).¹⁴ La concepción de Nolan tiene aquí la ventaja de que da lugar a la pluralidad de atributos cartesianos, sólo que lo hace al precio de mantener la pluralidad sólo para nuestros modos de concebir las sustancias, y no en la realidad.

Veamos finalmente, antes de pasar a delinear la posición positiva que en mi opinión se desprende de los textos, una última dificultad exegética para las concepciones según las cuales sustancias y atributos son idénticos en la realidad. Dice Descartes en el § 55 de *Principios*:

... entenderemos muy distintamente *la duración, el orden y el número*, si no les añadimos concepto alguno de sustancia, sino que consideramos que la duración de cada cosa es sólo un modo, bajo el cual concebimos esa cosa en tanto que continúa siendo (AT VIIIa 26).

Aquí Descartes claramente está alertando sobre los peligros de reificar atributos (como también hace en otro lugar respecto de los modos, de las que alerta que no deben entenderse como *cualidades reales* al estilo escolástico), esto es, supone que para entender distintamente un atributo *no* hay que pensarlo como una sustancia. Pero uno sólo puede pensar distintamente algo en la medida en que lo piensa como es – la confusión de una idea no es

¹⁴ Una fuente de confusión en la argumentación de Rodríguez-Pereyra parece ser la convención que adopta en p. 76, que luego parece en lugares olvidar, de que va a hablar en lo sucesivo de ‘atributos’ para referirse en realidad a ‘atributos principales’. Pero, como sugeríamos, a veces parece olvidar esta convención, lo que lo hace suponer que algo válido sólo para la clase de los atributos principales es también válido para la clase de atributos en general, y viceversa.

sino aquello que no permite ver su verdadero contenido, su realidad objetiva. Sería entonces raro que Descartes dijese lo que dice en el párrafo que venimos de citar si creyese que, en realidad, un atributo simplemente es la sustancia de la que es atributo: no podría haber error en pensar algo como lo que en realidad es.

Lo dicho hasta aquí debería ser suficiente, en mi opinión, para mostrar que las concepciones de los atributos según las cuales estos son en realidad idénticos a las sustancias de que son atributos resultan inadecuadas. Pero los pasajes cartesianos que hemos considerado hasta aquí, y he hemos señalado como problemáticos para esta postura, permiten esbozar una concepción alternativa de la situación, que es la que queremos defender aquí. Las líneas generales de esta concepción que parece poder desprenderse de los textos podrían resumirse como sigue: los atributos para Descartes son un cierto tipo peculiar de propiedades de las sustancias, en el mismo sentido en que los modos lo son: con esto queremos decir que son ciertos aspectos de las sustancias que, sin confundirse con ellas, explican algunas de sus características distintivas – en un lenguaje más tradicional, son propiedades o características que califican, o inhiere, en las sustancias. Y esto quiere decir que los atributos son a la vez categorial y numéricamente distintos de las sustancias en las que inhiere. Son similares en todo esto a los modos, y difieren de éstos sólo en que son constantes, en el sentido de que no es posible que la sustancia pueda alguna vez existir sin alguno de ellos. Esto quiere decir que, al contrario de lo que ocurre con los modos, los atributos no son *separables* de las sustancias. Sin embargo, si bien no hay situación posible en que sustancia y atributo aparezcan separados, la mente puede “separar” mentalmente un atributo de una sustancia, entendiéndolo como un aspecto parcial suyo. En esto es en lo que consiste, según creo, la distinción de razón que se da entre sustancia y atributos (y entre los distintos atributos de una sustancia), a saber, en que la mente es capaz de captar un aspecto de una cierta entidad sin captar (o atender a) el resto de la entidad con la que está necesariamente unida. Nótese además que la suposición de que así se generan nuestras ideas de atributos permite dar sentido al consejo cartesiano de “no añadir concepto alguno de sustancia” a nuestra noción de atributo. Esto querría decir, en este contexto, que no debemos confundir los resultados de la abstracción (i.e., de nuestra simple capacidad de poder pensar una cosa sin pensar otra) con los de la exclusión (i.e. de nuestra capacidad de pensar de modo explícito una cosa sin la otra). Esto es, nunca tengo que olvidar que un atributo no es más que un aspecto de una sustancia (recuérdese también que, como se mencionó más arriba, una recomendación similar se hace en el § 64 de la primera parte de *Principios* respecto de los modos).

3.

La discusión previa de los textos citados más arriba debería ser suficiente para mostrar que ellos respaldan fuertemente la interpretación que acabamos de esbozar. Sin embargo, hay otros textos que parecen favorecer, *prima facie*, la interpretación alternativa defendida por los autores que discutimos. ¿Es posible dar una lectura *razonable* de ellos compatible con la interpretación aquí sugerida? Creo que sí, e intentaré mostrar en lo que sigue los motivos de esta creencia. La evidencia textual en cuestión consiste básicamente en algunos pasajes del § 63 de la Primera parte de *Principios* y de la carta a un desconocido de 1645 o 46 (cf. Nolan (1997), p. 130; Rodríguez-Pereyra no discute evidencia textual directa en favor de su tesis, sino que basa su argumentación en la evidencia indirecta derivada de que la aceptación de su tesis permite hacer comprensibles otras doctrinas cartesianas de otro modo, según este autor, incomprensibles).

Veamos en primer lugar el texto del § 63. En un lugar crucial de ese párrafo Descartes dice que “el pensamiento y la extensión... no se deben concebir de otro modo que como la sustancia pensante y que la sustancia extensa mismas, esto es, como la mente y el cuerpo” (§ 63, AT VIIIa 30-1). *Prima facie*, en efecto, este pasaje parece proveer evidencia para la tesis de la identidad entre sustancia y atributo. Pero si miramos con un poco más de detalle, vemos que esto no es tan claro. Puede notarse en primer lugar que el punto de dicha afirmación bien podría ser simplemente que, para entender adecuadamente el atributo principal de una sustancia, no debemos considerarlo como algo separado de las sustancias; por el contrario, tenemos que entenderlo como formando parte o contribuyendo al conocimiento de la sustancia misma (no quisiera de todos modos poner mucho énfasis sobre esta posible lectura; soy consciente de que ésta no es una interpretación muy natural del pasaje). Sea esto como fuere, sí me resulta claro que un examen del contexto parece indicar que no pueden extraerse del pasaje las consecuencias que se pretenden.

En primer lugar, vale la pena notar que en la versión francesa del § 63 se agrega una sección de texto que corrobora la lectura que habíamos sugerido más arriba, según la cual las cosas distintas de razón no son otra cosa que aquellas que simplemente considero sin otras. Dice allí Descartes de los atributos pensamiento y extensión que

... ellos no difieren de la sustancia sino sólo porque nosotros consideramos a veces el pensamiento o la extensión sin considerar [*sans faire reflexion sur*] la cosa misma que piensa o es extensa (AT IXb 54).¹⁵

Es decir, la consideración de los atributos por sí solos, algo que no nos resulta natural y requiere algún tipo de esfuerzo (justo antes del pasaje citado Descartes venía de decir que es más fácil entender la sustancia corpórea y la sustancia pensante que la sustancia sola) no consiste en otra cosa sino en la consideración parcial de un aspecto de la sustancia. Esa consideración parcial implica por cierto un cierto grado de violencia respecto de lo dado, ya que se trata justamente de considerar algo sin otra cosa sin la cual no puede existir – y por lo tanto se trata de una consideración eventualmente confusa, lo que probablemente esté a la base de la idea cartesiana de que los atributos pensamiento y extensión pueden ser considerados distintamente cuando se los concibe como (esto es, como parte integral de nuestra concepción de) las sustancias corpórea y mental.

Otro punto del contexto que hace difícil aceptar la lectura pretendida de este pasaje consiste en que la afirmación con la que comienza el párrafo que estamos analizando es en algún sentido hipotética, ya que sólo dice que “*podemos* considerar al pensamiento y la extensión como constituyentes de la naturaleza de la sustancia inteligente y corpórea” (AT VIIIa 30), y que sólo si decidimos hacerlo debemos concebir a los atributos como las sustancias mismas. Esto se conecta con que este modo en que podemos considerar tales atributos está planteado en paralelo con otra posibilidad mencionada al comienzo del § 64, a saber, la de que también podemos eventualmente considerar a los atributos como modos, en la medida en que diversas modificaciones del pensamiento y la extensión pueden caracterizar a las sustancias. Un primer punto a notar a este respecto, teniendo en cuenta en la dialéctica de la situación, es que si se pretende tomar lo que se afirma en § 63 como evidencia de una supuesta identificación por

¹⁵ Es interesante notar otra diferencia sutil entre las versiones latina y francesa del § 63: mientras que la versión latina dice que “Pensamiento y extensión pueden considerarse como constituyendo las naturalezas de la sustancia inteligente y corpórea” (AT VIIIa 30), la versión francesa dice que “Podemos también considerar el pensamiento y la extensión como *las cosas principales* que constituyen la naturaleza de la sustancia inteligente y corpórea” (AT IXb 53; énfasis mío, que se corresponde con la variación entre las versiones señalada en AT). Que pensamiento y extensión sean sólo parte de lo que constituye la naturaleza de las sustancias en cuestión es nuevamente evidencia de que Descartes no podía identificarlas con las sustancias mismas.

parte de Descartes entre atributos y sustancias, entonces el pasaje paralelo del § 64 debería ser, con la misma fuerza, evidencia para la identificación de los atributos con los modos. Ahora bien, dado que los atributos no podrían ser a la vez idénticos tanto a los modos como a las sustancias (todos los involucrados en la discusión aceptan que esas dos clases son categorialmente distintas), es de suponer que los pasajes en los §§ 63-4 no deben leerse en general como haciendo afirmaciones con peso ontológico, sino sólo epistémico, referidos más específicamente a los modos en que podríamos conocer distintamente los atributos – recuérdese que todo el objetivo de la “ontología” cartesiana presentada a partir del § 48 es el de hacer un inventario de “todo lo que cae bajo nuestra percepción” para ver qué se puede conocer clara y distintamente en cada una de ellas (cf. § 47 *in finem*). Nótese también, en todo caso, que en un pasaje hacia la mitad del § 64 que fue modificado en la versión francesa, se deja en claro que los atributos son considerados como propiedades, esto es, como entidades dependientes (y por lo tanto distintas de) las sustancias de que son atributos. Dice Descartes:

... nosotros sólo distinguimos el pensamiento y la extensión de aquello que piensa y es extenso del mismo modo en que [distinguimos] las dependencias [*dependances*] de una cosa de la cosa misma de la que dependen; nosotros las conocemos tan clara y tan distintamente como sus sustancias, supuesto que no pensemos de ningún modo que subsisten por ellas mismas, sino que son solamente las maneras [*façons*] o dependencias de algunas sustancias (AT IVb 54).

El modo en que debería leerse de modo global el conjunto formado por los §§ 63 y 64, entonces, si quiere darse una imagen coherente de ellos, parece ser más bien como sigue: sólo podemos tener un conocimiento oscuro de los atributos mismos, como algo distinto de modos y sustancias; pero podemos tener conocimiento distinto de ellos, tanto cuando los consideramos como constituyendo (parte de) la naturaleza de las sustancias mismas, como cuando vemos que algunas variaciones suyas afectan sucesivamente a las sustancias. Parece, entonces, sobre todo cuando tenemos también en cuenta las modificaciones introducidas en la versión francesa del texto, que no puede encontrarse en *Principios* ninguna evidencia en favor de la identificación entre atributos y sustancias – más bien, parece ocurrir todo lo contrario.

¿Qué decir finalmente de la carta al desconocido de 1645 o 46, sobre la que Nolan basa en buena medida su interpretación? Nos encontramos nuevamente aquí con una situación semejante a la que venimos de ver: si bien algunos pasajes aislados del texto podrían leerse como favorables a la tesis de la identificación, la consideración más atenta de esos pasajes en relación con su contexto desalienta en verdad tal interpretación. Podemos ver, en efecto, que, al menos en un lugar, Descartes parece decir lo que Nolan quiere escuchar:

... cuando pienso en la esencia del triángulo, y en la existencia de este triángulo, estos dos pensamientos [...] difieren modalmente, tomando estrictamente el nombre de modo; pero no ocurre lo mismo con el triángulo que existe fuera del pensamiento, en el cual me parece manifiesto que la esencia y la existencia no se distinguen de ninguna manera (AT IV 350).

Sin embargo, otros pasajes de la misma carta parecen mostrar que Descartes exagera un poco cuando dice que, en la cosa misma, esencia y existencia “no se distinguen *de ninguna manera*” (énfasis mío) – a menos que, como quizás no sea improbable, cuando se habla de distinguir se esté pensando aquí en el correlato objetivo de un acto mental de exclusión, esto es, de un acto mediante el cual logro entender distintamente una cosa sin la otra. Ciertamente, Descartes parece pensar en general que los atributos no se pueden ser separados uno de otro de ese modo, como veíamos más arriba. Pero el mismo hecho de que pueda pensarse uno de ellos sin pensar al otro (como el mismo pasaje muestra que es posible), y de que tal modo de pensar sigue teniendo un “fundamento en las cosas”, sugiere que tiene que haber algún sentido en que son distinguibles. Descartes parece sugerir efectivamente algo de este tipo cuando afirma, al oponer razón razonada y razón razonante en el pasaje que sigue, que nuestra capacidad de pensar separadamente en estos dos atributos esté realmente fundada en las cosas mismas:

... en la primera parte de mi Filosofía, artículo 60, en la cual trato especialmente de ella [i.e., de la distinción de razón, llamada antes en la carta ‘distinción formal’], la llamo distinción de razón (es decir, de razón razonada); y como no conozco ninguna razón razonante, esto es, que no tenga fundamento en las cosas [...] por eso no agrego en el artículo la palabra ‘razonada’ (AT IV 349).

Se sigue de esto que las distinciones hechas de este modo reflejan una pluralidad verdaderamente presente en la realidad. Esto parece ser confirmado también en otro pasaje hacia el final de la carta que ya habíamos comentado más arriba, en que resume lo que ha venido expresando en ella:

Así, por lo tanto, propongo sólo tres distinciones: la real, que existe entre dos sustancias; la modal, y la formal, es decir, la razón razonada; pero si las tres se oponen a la distinción de razón razonante, pueden ser llamadas reales y en este sentido podría decirse que la esencia se distingue realmente de la existencia (AT IV 350).

Me interesa destacar aquí que Descartes parece distinguir, por una parte, las distinciones fundadas en la realidad de otra que no estaría fundada en la realidad (la de razón razonante). Esto es importante porque, si fuera cierta la lectura de Nolan, es de suponer que su noción de distinción de razón, completamente dependiente de nuestra actividad mental, debería corresponder más bien a la noción de razón razonante; mientras que Descartes explícitamente sostiene que la distinción entre atributos y sustancias no cae en dicha clase. Por otra parte, vale la pena volver a notar que se afirma aquí que hay una distinción real (en cierto sentido de 'real', ciertamente menos fuerte que el de la llamada 'distinción real' en sentido estricto) entre esencia y existencia (como dos atributos distintos de una sustancia). Como decíamos ya más arriba, parece bastante seguro que, por más deflacionado que se entienda el sentido de 'real' en este contexto, tiene que implicar un grado de distinción mayor que la no distinción dada por una identidad. Por lo que, más allá de las disputas que pueda haber sobre cómo entender esto más precisamente, parece claro que el pasaje rechaza la idea de que hay identidad entre distintos atributos de una misma sustancia – y, presumiblemente, también que haya identidad entre una sustancia y sus atributos.

Si las consideraciones presentadas más arribas son correctas, hemos mostrado, en primer lugar, que la casi totalidad de los textos en que se formula la doctrina cartesiana sobre los atributos apoyan una interpretación según la cual hay una distinción numérica, en el sentido de una no identidad, entre sustancias y atributos. Y, en segundo lugar, hemos mostrado

también que un par de pasajes minoritarios que parecieran apoyar la tesis de la identidad entre sustancias y atributos no pueden leerse concluyentemente en ese sentido si se analiza el contexto más amplio del que forman parte. Concluyo entonces que la tesis de la identidad entre sustancias y atributos debe ser rechazada.

Referencias:

Nolan, Lawrence (1997) "Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes", *Topoi*, Vol. 16, pp. 129-140.

Rodriguez-Pereyra, Gonzalo (2008) "Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no.1, pp. 69-90.

Schmalz, Tad (2009) *Descartes on Causation*, Oxford: OUP.

El presente volumen fue publicado en el mes de Septiembre de 2014, y se encuentra disponible en el blog de las Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna: <http://jornadasfilomoderna.blogspot.com/>.