

Romina Pulley & Nahuel Charri
(compiladores)



Discusiones en torno a
la Naturaleza Humana
Homenaje a David Hume

Mar del Plata 2011

ISBN: 978-987-544-409-6


UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

ROMINA PULLEY

NAHUEL CHARRI

(Compiladores)

Discusiones en torno a la Naturaleza Humana

Homenaje a David Hume



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

Mar del Plata

2011

Romina Pulley
Nahuel Charri
(compiladores)

Discusiones en torno a la Naturaleza Humana : Homenaje a
David Hume compilado por
Romina Pulley y Nahuel Charri. - 1a ed. - Mar del Plata:
Universidad Nacional de Mar del Plata, 2011.
E-Book.

ISBN 978-987-544-409-6

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.

Índice

EMILIANO ALDELGANI Observaciones sobre el materialismo dialéctico. Críticas de Castoriadis al funcionalismo marxista	15
MELANIE AMATO Autorización por costumbre	22
MARTÍN ARIAS ALBISU Acerca del esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia.....	26
EDUARDO ASSALONE Una interpretación de la expresión ‘lo que es’ en el Prefacio de los <i>Principios</i> <i>de la Filosofía del Derecho</i> de Hegel	32
FERNANDO BAHR Pierre Bayle y John Locke: Luces y sombras en la fundamentación filosófica de la tolerancia	43
CATALINA BARRIO La naturaleza del mal político en Ana Arendt: una herencia del “colapso moral” en Montesquieu	53
BRENDA BASÍLISCO La concepción de la naturaleza humana en la apologética de Marin Marsenne.....	60
MARÍA JULIA BERTOLIO Comentarios sobre la naturaleza representativa de la mónada leibniziana y el principio de individuación en Monadología.....	68
JUAN BRANDO Un bajel perdido. La mujer moderna como ser consuntivo	76
LEANDRO CATOGGIO La naturaleza humana de la escritura de Dios. Un análisis hermenéutico del <i>Tratado</i> Teológico-Político de Spinoza	82
NAHUEL CHARRI La libertad en sentido amplio y el consenso real: Una aproximación al concepto de libertad de Hobbes y Spinoza	89
ANDRÉS CRELIER El silencio elocuente de Kant sobre el lenguaje	100

GUSTAVO ADOLFO DOMÍNGUEZ Naturaleza Humana = Humana Naturaleza. Reflexiones en torno al Primer Schelling.....	108
ERNESTO GUSTAVO EDWARDS Influencias socráticas en Kant. Moralidad y Legalidad.....	118
EDUARDO ENRIQUEZ Algunos argumentos nietzscheanos en contra de la idea de subjetividad moderna.....	128
ADRIÁN ERCOLI Notas para una comparación acerca de lo sublime y el desinterés entre Kant y Schopenhauer.....	134
MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ La naturaleza humana en el joven Leibniz: contra Hobbes y el <i>naturalismo</i>	143
MÓNICA FERNÁNDEZ Las desigualdades sociales y económicas en el siglo XXI. Vigencia y ponderación del discurso rousseauiano.....	153
JULIÁN FERREYRA Kant, Maimón, Deleuze: Las ideas como génesis de la naturaleza humana.....	168
XIMENA FRANCO GUZMÁN La distinción natural/artificial en el planteamiento del problema del “animal” como máquina en el pensamiento cartesiano: un legado de crueldad.....	176
FEDERICO GIORGINI Influencias nietzscheanas en la crítica a la razón moderna de Horkheimer	185
MARÍA VICTORIA GONZÁLEZ Observaciones sobre la noción de ‘idea’ en Spinoza	194
PATRICIO GONZÁLEZ SIDDERS “Gimme that old time religión!” El ideal del cristianismo primitivo de John Toland.....	201
JUAN IGNACIO GUARINO La taxonomía del idealismo desde la perspectiva crítica de Immanuel Kant	208
ALEJANDRO J. G. HERNÁNDEZ La voluntad general en Rousseau. Una reformulación del orden público.....	217
MIGUEL HERSZENBAUN Apercepción Kantiana y Autoconciencia Hegeliana. Fundamentos del conocimiento y variaciones dialécticas de la experiencia en la <i>Fenomenología del espíritu</i>	226

FEDERICO LI ROSI La respuesta leibniziana a la prueba ontológica de la existencia de Dios.....	235
SONIA LÓPEZ HANNA, ESTEBAN FERREYRO Determinismo e Ideacionismo en la Concepción del Lenguaje de John Locke	243
SILVIA MAESO Schiller: la superación de la alienación como tarea estético- moral	251
ELIZABETH MAGALLANES, ROBERTO ORTIZ La fundamentación filosófica de los valores para el Trabajo Social y sus implicancias éticas	260
LAURA MARTÍN Diversas lecturas acerca de la naturaleza modal de los hombres en la totalidad sustancial	269
NICOLÁS MARTINEZ SÁEZ Posibilidades y límites en el concepto de tolerancia de John Locke	277
JORGE MUX Locke y la semejanza (<i>resemblance</i>) entre las cualidades primarias y las ideas.....	284
MARIO A. NARVÁEZ El arte de descubrir en la <i>Medicina Mentis</i> de Tschirnhaus: el plan de la obra, el criterio de verdad y el rol de la naturaleza humana	291
GERARDO OEMING La dispersión o ¿Qué es esa cosa llamada Yo?.....	300
MARTÍN ORENSANZ La filosofía política de John Locke.....	310
MATÍAS OROÑO La conciencia del cuerpo propio en lo sublime kantiano	319
PABLO PACHILLA Inmanencia o representación. A propósito de dos tendencias divergentes en <i>El contrato social</i> de Jean Jaques Rousseau	326
BÁRBARA PÉREZ JAIME Hegel y su impronta republicana: una revisión a sus textos de juventud	334
MARÍA INÉS PAULINO·BÁRBARA PÉREZ JAIME, Libertad Natural. Encuentros y desencuentros entre los pensamientos de La Boétie y Rousseau.....	344
ANDREA PIERRI Leibniz en torno al naturalismo de Spinoza. Una lectura acerca de los milagros	351

ALICIA PINTUS Género y Filosofía: Mary Wollstonecraft y los orígenes del feminismo moderno.....	359
ESTEBAN PONCE Tras la huella de Pierre Bayle. Diderot y la sociedad de los ateos.....	368
ÁNGELA RAIMONDI El papel del mal en la filosofía de Leibniz.....	374
LUISA RIPA□ Discusiones sobre la naturaleza humana: perspectivas y tesis.....	382
AYELÉN SÁNCHEZ El mundo de las mónadas: ¿sincronicidad o causalidad? Una crítica a la concepción de Carl Jung sobre la metafísica de Leibniz.....	392
DORYS SAN MIGUEL, HÉCTOR LÁZZARI, NILDA DEL CARMEN NEME El potencial crítico de la razón moderna y un modo de expresión de teoría crítica contemporánea	400
DANIEL SCHECK El agrado negativo y la distancia estética como condiciones para lo sublime.....	408
EDUARDO SHORE ¿Berkeley idealista?	418
PAOLA SUÁREZ ORTEGA Perseverar en el ser: una lectura de Judith Butler acerca de la Ética de Baruch Spinoza.....	425
MANUEL TIZZIANI Más bien eléboro que cicuta. Montaigne, Bodin, los portentos y las brujas.....	432
JAPHET TORREBLANCA DEL CARPIO Sociología cósmica o el chamán como modelo político.....	439
SERDAR VARDAR, EZEQUIEL ROCCHIA EL NEMER Derecho a la resistencia y el deber de resistir.....	453
JAVIER A. VÁZQUEZ PRIETO Libertad natural y republicana en la obra política de Thomas Hobbes	460
NATALIA ZORRILLA La conceptualización de la vida en la Ilustración: el debate entre el mecanicismo cartesiano y el materialismo ilustrado	468
ÁNGELA RAIMONDI Hobbes: Timor Mortis	477

LUISA RIPA	
El caso del “sujeto místico” y el discurso presente sobre derechos humanos	493
DIEGO ABADI	
El concepto humeano de institución en <i>Empirismo y subjetividad</i> de Gilles Deleuze	502
LISANDRO AGUIRRE	
Naturaleza humana creyente y escepticismo pirrónico inconsciente en la filosofía de David Hume.....	509
MIGUEL ALBERTI	
Recuperación de la ética humeana en la filosofía alemana posterior a Kant	515
FABIÁN ALLEGRO	
Crítica de Hume a Spinoza: ¿Un dilema entre un ateísmo que es monstruoso y otro que no lo es?	521
MARÍA CECILIA BARELLI	
¿Es necesario creer? Dos perspectivas en diálogo: Hume y Nietzsche.....	528
PAULA BEDÍN	
Refutaciones empíricas y formales de Hume hacia el contractualismo clásico.....	537
JULIÁN BERTACHI	
El naturalismo coherente de Hume.....	547
SOFÍA CALVENTE	
Los mentirosos que creen en sus mentiras. David Hume y el origen de las creencias ilegítimas	552
RICARDO GABRIEL CAPUTO	
(Des) (a)parecer(se): rupturas y continuidades con Hume en la destrucción bradleyana del <i>self</i>	565
MALENA CEREZO	
La causalidad en Hume : una mirada jurídica	582
JAVIER CITTADINO	
La imposibilidad de la causación privada. El problema humeano de la inducción según Kripke.....	588
CLAUDIO CORMICK	
Sobre salidas del subjetivismo cartesiano: de Hume a la filosofía contemporánea	596
BRUNO DA RÉ	
Hume y la actualidad de un empirismo clásico de conceptos	606

JUAN PABLO SOSA, SANTIAGO DIAZ Deleuze entre Hume: Empirismo trascendental y movimientos subjetivantes	613
GRACIELA FERNÁNDEZ Hume y Kant, entre continuidades y dis-continuidades	623
JAVIER FLAX La recuperación rawlsiana de la teoría de la justicia de Hume	634
FLORENCIA GAILLOUR Presencia, desplazamiento y problematicidad de la figura de dios en la filosofía de David Hume.....	655
LEANDRO GUERRERO El filósofo y la “ciencia del hombre”: sobre el carácter estrictamente metodológico de la noción humeana de naturaleza	666
DIEGO LAWLER Deliberación y formación de creencias	675
MARÍA JOSÉ LOPETEGUI El concepto de enlace en Hume y Kant.....	691
DOUGLAS LUIZ DALANHOL MAROLLI Os fundamentos do senso moral em David Hume.....	698
LUCAS MISSERI Harrington y Hume: utopía, república y propiedad privada.....	702
LAURA PELEGRIN Alcances y límites del razonamiento por analogía aplicado a la demostración de la existencia de Dios según la obra de David Hume.....	711
ROMINA PULLEY Naturaleza humana vs. Virtudes monacales. La crítica humeana a la moral religiosa cristiana	719
CAMILO SCE Ética y causalidad: Hume, Kant y Nagel.....	728
VALERIA SCHUSTER Hume y la crítica de la moral: el caso del suicidio	733
DANIELA SUETTA El papel de las creencias en la filosofía de Donald Davidson y su relación con la concepción humeana de la causalidad	741
LAURA RODRIGUEZ La filosofía y los asuntos humanos en Hume: aportes para una reflexión actual	750

ALBERTO ROLDAN

Las consecuencias políticas de la religión según David Hume en su ensayo

De la superstición y el entusiasmo 758

Presentación

Es indudable que, tratándose de los debates actuales, la Filosofía Moderna continúa ejerciendo una insoslayable influencia, incluso en aquellos ámbitos del pensamiento que no se relacionan directamente con la investigación histórica. De ahí que los nombres de los filósofos de la Modernidad, tales como Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume o Kant, resuenen aún en las discusiones filosóficas contemporáneas y llamen a una permanente renovación en el estudio de los problemas de la filosofía y del hombre en general. Es decir, lejos de quedar confinada al ámbito de la Historia de la Filosofía, la Modernidad ha dado muestras de ser terrero fértil para el desarrollo del pensamiento, aún en la actualidad. El espíritu moderno, ávido de conocimiento, interesado en el hombre y en el mundo natural y social que lo rodea, todavía exige la reflexión y la investigación de problemas relacionados tanto con la filosofía política como la metafísica, el lenguaje, la ética o la gnoseología.

Y es en respuesta a ese llamado que el **Grupo de Investigación *Ratio*** y la **Cátedra de Filosofía Moderna** del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata, organizaron por segundo año consecutivo las *Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, llevadas a cabo en esta ciudad los días 23 y 24 de septiembre de 2011 y cuyo propósito fundamental fue propiciar, desde nuestro lugar en el ámbito académico, la investigación, el debate y la reflexión. Este libro constituye, entonces, una muestra de los frutos cosechados en esas *Jornadas*. El eje temático que ordena los trabajos aquí presentados ha sido el concepto de *Naturaleza Humana* pues se trata, creemos, de una de las nociones fundamentales para el análisis de la Filosofía Moderna. Al mismo tiempo, se celebra este año el tercer centenario del nacimiento de David Hume, filósofo escocés, cuya obra -una de las expresiones más brillantes de la Ilustración británica- ha cobrado gran importancia en los debates contemporáneos, puntualmente en los referidos a la ética, la filosofía política, la estética, la filosofía de la historia, la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje, aunque aún ejerce una notable influencia en ámbitos que trascienden el propio quehacer filosófico tales como la psicología y la economía. Tal influjo ha provocado que alrededor de todo el mundo se rinda homenaje a este filósofo para quién todas las disciplinas reposan, finalmente, en la naturaleza del hombre. De ahí que el título de este libro, *Discusiones en torno a la*

Naturaleza Humana. Homenaje a David Hume, busque reflejar no sólo el esfuerzo por analizar un concepto de suma importancia para la filosofía moderna y homenajear la obra de uno de los pensadores más importantes de la Modernidad, sino también nuestro interés –tanto de los organizadores como de quienes participaron en las Jornadas– por comprender los problemas del hombre actual y ofrecer nuestro aporte para las reflexiones en torno a esta cuestión.

Por último, deseamos hacer expreso nuestro agradecimiento a los autores y a quienes colaboraron en la organización de las *II Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* y la publicación de este volumen: la **Universidad Nacional de Mar del Plata**, a la **Agremiación Docente Universitaria Marplatense (A.D.U.M)**, sedes de las jornadas, y especialmente, a la **Cátedra de Filosofía Moderna** que, desde hace tiempo constituye el marco académico en el que nos desempeñamos como investigadores y docentes: la Dra. Graciela Fernández, Titular de la cátedra, la Dra. Susana Violante, el Prof. Leandro Catoggio, el Lic. Eduardo Assalone y Nicolás Martínez Saez. También deseamos agradecer a los alumnos, pues, año tras año, se convierten los destinatarios de nuestros proyectos. Va para todos ellos un sincero agradecimiento.

Romina Pulley & Nahuel Charri
Mar del Plata, octubre de 2011

Discusiones en torno a la Naturaleza Humana

EMILIANO ALDELGANI*

Observaciones sobre el materialismo dialéctico. Críticas de Castoriadis al funcionalismo marxista

Introducción

El presente trabajo busca reconstruir de manera sistemática las observaciones que el pensador francés Cornelius Castoriadis establece sobre en su proceso sostenido de distanciamiento de la doctrina marxista. El interés que contienen dichas observaciones se sustenta en el posicionamiento ideológico desde el que Castoriadis proyecta sus críticas al marxismo. Pues lejos de arribar desde una posición ideológica contraria, el proyecto del autor francés busca recuperar el carácter revolucionario de la teoría marxista removiendo su carácter determinista. Como el mismo sostiene al afirmar que “partiendo del marxismo revolucionario, se ha encontrado en la disyuntiva de seguir siendo marxista o seguir siendo revolucionario.”

De modo que, no se trata de una disertación filosófica fundada en una diferencia ideológica o de intereses, sino más bien en una crítica esencialmente filosófica a la imposibilidad tanto teórica como práctica del marxismo para llevar a cabo el cambio histórico que se propone. Crítica que, por otro lado, no desvía su atención de la necesidad de autonomía por parte de las clases oprimidas, y compartirá un fuerte rechazo al imaginario capitalista.

Comprender los primeros puntos de ruptura entre el pensador griego y la doctrina marxista constituye un paso absolutamente necesario para entender la esencia de su producción posterior. Para ello, se concentrará el análisis en las críticas expuestas en *La institución imaginaria de la sociedad I*, trabajo en el que el autor desarrolla una perspectiva crítica de la doctrina marxista, y también otros textos posteriores.

* Emiliano Aldelgani es Profesor en Filosofía, egresado de la Universidad Nacional de Mar del Plata en el año 2010. Actualmente adscrito a la cátedra de Lógica e integrante del proyecto de investigación “Políticas educativas de la enseñanza de la filosofía”. E-mail: emilianoaldegani@gmail.com

Observaciones sobre el materialismo dialéctico

Comprometido con una concepción indeterminista de la naturaleza del hombre y el comportamiento de las sociedades, Castoriadis no tarda en arribar a una confrontación directa con las leyes de la historia que busca postular Marx con su idea de un materialismo dialéctico que opera en la historia. Este segundo, siguiendo a Hegel, proponía que el desarrollo histórico de las sociedades humanas, se correspondía con el desarrollo de una categoría particular. Lo que para Hegel era el desarrollo del espíritu universal y su conexión con el espíritu de los pueblos mediante la conciencia de la idea de libertad.

En tanto que ser autodeterminado, el espíritu tiene conciencia de sí mismo como racional, su pensamiento consiste en tenerse a sí mismo como objeto¹. Y su desarrollo consiste en actualizarse en la autoconciencia de su libertad. Sin embargo, el espíritu de los pueblos, en tanto absoluto, se conecta con el desarrollo del espíritu absoluto en su desarrollo histórico, mediante la realización de la historia en la representación del espíritu y la última conciencia de que todos los hombres son libres².

De este modo, el desarrollo del espíritu universal guiaba el desarrollo de el espíritu de los pueblos mediante una dialéctica, por la cual cada momento se presenta como la superación del momento anterior, integrando el desarrollo histórico de algunos pueblos el desarrollo de la autoconciencia del espíritu y formando parte de la historia universal. Esta forma de concebir lo histórico como algo estrechamente vinculado a lo absoluto y racional, mantendrá un grado de vigencia en la obra de Marx pese a los cambios que propone para concebir la dialéctica.

Una historia dialéctica o racional debe considerar las relaciones sociales como el resultado de leyes objetivas, y esa es la conclusión que parece postular Marx al proponer que los hombres reducidos por la tendencia cosificante del capitalismo quedan subsumidos a las leyes de la economía³. Al proyectar su dialéctica no ya desde el desarrollo de una categoría abstracta, sino como el desarrollo de las fuerzas de trabajo y de las formas que asume en cada sociedad la división de trabajo, Marx da paso a su materialismo dialéctico, con lo que logra establecer que el carácter materialista del orden social predominante

¹ F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980. Pág.:62

² Idem. Pág.: 65

³ *“Puesto que la sociedad se perpetúa por el continuo cambio universal de los productos del trabajo, la totalidad de las relaciones humanas está gobernada por leyes inmanentes a la economía”*. Marcuse, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 2003. Pág.: 268

genera que todas las relaciones humanas queden regidas por una economía que los hombres no controlan.

De modo que el trabajo, actividad en la que el hombre debería desarrollarse como humano, tiende más bien a someter a los hombres y a alienarlos, en tanto que el producto de su trabajo tiende a empobrecerlos y a aumentar su nivel de explotación.

Principales críticas de Castoriadis al materialismo dialéctico

La visión de estas ideas por parte de Castoriadis será más bien una oposición directa tanto a los fundamentos como a sus conclusiones. Pueden sintetizarse los puntos de confrontación en los siguientes:

- a. Crítica a la dialéctica como método.
 - b. Crítica a idea de una economía autónoma.
 - c. Crítica a la posición determinista y el resultado histórico concreto.
- a) La primera objeción que establece Castoriadis se posiciona desde los mismos supuestos metodológicos que sostenían Hegel y Marx: La idea de que “*la estructura del contenido determina la estructura de la teoría*”⁴. Y La desarrolla en un apartado de *La institución imaginaria de la sociedad I*, en un apartado dedicado a la dialéctica y el materialismo.

La idea principal que intenta destacar Castoriadis consiste en que al conservar el método dialéctico Marx se ve obligado a conservar el racionalismo de Hegel, idea que también había propuesto Marcuse. Cuando Marx se propone poner la dialéctica hegeliana “*de pie*” con el propósito de suprimirle su carácter idealista, no parece detenerse en la imposibilidad de cambiar el objeto de la dialéctica (*Logos*) por su opuesto: La materia. Como sintetiza Castoriadis en el siguiente párrafo:

“*decirse materialista no difiere en nada de decirse espiritualista si por materia se entiende una entidad, por otra parte indefinible, pero exhaustivamente sometida a leyes consubstanciales y coextensivas a nuestra Razón.*”⁵

Es decir, mientras se proyecte una dialéctica de la historia en la cual todos los elementos queden subsumidos a leyes universales, términos como “la división del trabajo”

⁴ Idem.

⁵ C. Castoriadis, *Institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires, 2010. Pág.: 88

o “individuo”, no resultan menos abstractos que “el espíritu” o la idea de libertad. Resultando categorías reducidas a relaciones conceptuales objetivas.

Por otro lado, en tanto que la verdad de cada determinación no es más que una remisión a la totalidad de las determinaciones, la dialéctica debe por tanto cerrarse en algún punto para obtener una visión total y determinada del sistema. De otro modo, siempre sobrevivirá una cuota de indeterminación, y la historia no podría ser racional.

Esta es la razón, entiende Castoriadis, por la que Hegel se ve obligado a concluir en que su momento histórico es el fin de la historia, y a Marx a encontrarlo en la revolución del proletariado. Desde su perspectiva, cualquier concepción dialéctica o racional de la historia necesita conformarse como una dialéctica cerrada⁶.

b) La crítica que Castoriadis hace a la prioridad que el marxismo le da a la dimensión económica, como determinante de las relaciones que se generan en el resto de las dimensiones sociales, puede ser rastreada en diferentes pasajes de su obra. Quizá su enunciación más clara pueda ser la que realizó en una conferencia editada póstumamente acerca de *la racionalidad del capitalismo*, en la que formula explícitamente las razones que lo llevan a pensar que la economía, al igual que cualquier otra dimensión de la esfera social, no puede ser considerada nunca de manera autónoma, o discreta:

“La idea que engloba todas las otras es la idea de separabilidad, que conduce a la idea de imputación separada. Ahora bien, el subespacio económico, como todos los subespacios sociales, no es ni discreto ni continuo. Un individuo o una empresa son ciertamente ubicables a través de sus actividades económicas, mencionables como entidades separadas, pero su actividad, en todos sus aspectos, esta permanentemente entremezclada de múltiples maneras con la de una cantidad indefinida de otros individuos o empresas de las que no son, estrictamente hablando, separables.”⁷

Las relaciones económicas de una sociedad no pueden ser por tanto consideradas como algo separado o independiente del resto de la compleja red de interrelaciones que conforman la esfera social. “*No puede erigirse nunca como un sistema autónomo que opera con sus propias leyes, con independencia de el resto de las relaciones sociales*”⁸.

⁶ Ídem.

⁷ C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2001. Pág.: 76

⁸ C. Castoriadis, *Institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires, 2010. Pág.: 29

Por otro lado, la variable principal con la que se despliega la teoría económica no es determinada por razones económicas, al encontrarse la relación entre los costos y los beneficios determinada por un criterio nunca explícito que otorga distintos valores a los costos y a los beneficios. La maximización del producto entre costo y beneficio siempre es condicionada por una determinación externa a la economía, que proviene evidentemente del resto de las dimensiones que atraviesan la esfera social.

A su vez la el desarrollo de la técnica es visto para el marxismo como un desarrollo también autónomo frente al resto de las dimensiones de la vida social, y esto conlleva una fuerte contradicción. Primero por la co-determinación que se genera entre el desarrollo técnico y la actividad económica, que da cuenta por si misma de la falta de autonomía de ambas esferas. Y segundo porque el desarrollo tecnológico está absolutamente ligado al resto de las dimensiones sociales. Considerar el desarrollo tecnológico como un elemento autónomo implicaría construir una mecánica de los sistemas sociales que basada en una oposición entre unas fuerzas productivas, con un funcionamiento autónomo, y el resto de las relaciones sociales.⁹

En la concepción marxista de la técnica no logra captarse el verdadero cambio socialista que devolvería a los productores el poder sobre su obra. La técnica capitalista es incompatible con la realización del hombre en el trabajo, y de esto se sigue que una verdadera revolución socialista necesite volver a configurar la tecnología de modo que vuelva a estar al servicio del hombre. La misma configuración de la técnica que posee el capitalismo nunca podría escapar a la alienación del trabajo.¹⁰

c) por último, la crítica que hace a su concepción determinista de la historia puede verse ya esbozada en las consideraciones hechas hasta aquí, y consiste quizá en una de las críticas más comunes a la doctrina marxista. Pero puede resultar de utilidad detenerse en este punto a observar el lugar teórico desde el que Castoriadis se dispone a criticar el determinismo en la historia.

Por un lado por la imposibilidad de generar relaciones causales en el ámbito social, donde uno de sus componentes es ampliamente indeterminado. Hecho que justifica desde la concepción antropológica indeterminista descrita en el primer apartado. Y argumentando que esa forma de observar lo social responde a un abuso del lenguaje, como

⁹ C. Castoriadis, *Institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires, 2010. Pág.: 33

¹⁰ C. Castoriadis, *Ventana al caos*, Fondo de cultura Económica, Bs. As. 2008. Pág.: 53

defendería también Wittgenstein, que intenta pensar lo histórico social como si se tratara de un estudio físico.

“ Las leyes causales que deben respetarse existen en otros dominios. Pero en la historia, [...] nunca podemos reproducir las condiciones del fenómeno A para constatar que el fenómeno B volverá a producirse”¹¹

En opinión de Castoriadis el problema con Marx se produce por la preocupación de este de encontrar mecanismos históricos que desembocaran inevitablemente en la caída del capitalismo, y esto lo lleva a desatender el estudio de los modos de organización política de la clase trabajadora, para dedicarse a buscar mecanismos causales que generen el derrumbe de la sociedad capitalista. Esto es lo que no le permite ver el carácter creador de la sociedad y la posibilidad de que tras la caída del capitalismo podía acontecer tanto “*El socialismo como el fascismo, el Talón de hierro, 1984 o el canibalismo*”¹².

La historia no resulta susceptible de semejantes predicciones causales. Es esencialmente creación y destrucción. Pero una creación que trasciende la mera imprevisibilidad subjetiva de los sucesos históricos, es una creación indeterminada de formas ontológicas, siendo la historia y la sociedad sus primeras creaciones¹³.

Bibliografía

- Althusser, *La transformación de la filosofía*, editado en: *Filosofía y cambio social*, Ediciones Metropolitanas, Buenos Aires, 1984.
- C. Castoriadis, *Ciudadanos sin brújula*, Coyoacán, México, 2005.
- C. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008.
- C. Castoriadis, *Institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires, 2010.
- C. Castoriadis, *Institución imaginaria de la sociedad 2*, Tusquets, Buenos Aires, 2003.
- C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2001.
- C. Castoriadis, *La sociedad burocrática*, Tusquets, Barcelona, 1976.
- C. Castoriadis, *Sujeto y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2004.
- C. Castoriadis, *Ventana al caos*, Fondo de cultura Económica, Bs. As. 2008.
- F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980.
- Grupo Magma, *Insignificancia y autonomía*, Biblio., Bs. As. 2007.
- Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Marcuse, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 2003.
- Marx, *Manuscritos economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1985.

¹¹ C. Castoriadis, *Sujeto y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2004. Pág.: 28

¹² C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2001. Pág.: 139

¹³ C. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008. Pág.: 77

Marx, *La sagrada familia*, Grijalbo, Buenos Aires, 1974.

Nerio Tello, *Castoriadis y el imaginario radical*, Campo de ideas, Madrid, 2003.

Nicolas Portier, *Castoriadis: El imaginario radical*, Claves, Buenos Aires, 2006.

MELANIE AMATO*

Autorización por costumbre

Thomas Hobbes concluye en que el hombre es naturalmente libre, y que la libertad natural es la única plena. La define como ausencia de oposición, pues son los obstáculos aquello que limita el despliegue del poder que cada hombre lleva en sí.

La otredad es el principal impedimento que se encuentra al disfrute de la libertad. Esta situación de pleno poder en cada uno y el deseo de su utilización -en términos hobbesianos- es leído como un “estado de guerra”. El otro que es un semejante será el principal obstáculo al goce de la libertad; el uso del poder por cada hombre acaba en una guerra de todos contra todos donde la vida se torna imposible.

La toma de conciencia de esta alteridad, que es peligrosa para el individuo, conlleva a tomar la decisión racional de delegar aquella cuota de poder personal para conformar una “persona artificial” con suficiente capacidad de ordenar aquella anarquía, someter y así velar por la paz de la comunidad. Este es el origen del contrato social. Los hombres autorizan al soberano, el cual actuará en nombre de aquellos garantizando la paz y la seguridad, es decir, haciendo posible la vida en sociedad.

La Boétie, en su “Discurso de la Servidumbre Voluntaria” parte de la misma definición de Hobbes en este sentido: el poder no recae en el soberano naturalmente ni por medio de una entidad trascendental, es conferido por el pueblo, por los mismísimos súbditos.

Ambas visiones pueden haber parecido antagónicas sin embargo sus puntos de contacto enriquecen un análisis de la ciudadanía. La renuncia a la libertad natural es la constante que atraviesa la tesis de cada autor. Lo que en Hobbes motiva la sumisión es el miedo, lo que la sostiene, para La Boétie, es la costumbre.

Hasta aquí se entiende que el orden social, el contrato, monarca, Estado, o cualquier tipo de autoridad son ajenos a la misma naturaleza, es decir son productos

* Melanie Amato es estudiante avanzada de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Participa también, como Investigadora alumna, del proyecto “Paradojas de la ciudadanía ¿libertad o servidumbre voluntaria? Una revisión crítica al legado moderno” Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (2010-2011) R10-108. Asimismo se ha desempeñado, desde agosto del año 2010, como asistente en las II Jornadas Internacionales de Hermeneútica de Buenos Aires, en la Facultad de Ciencias Sociales. E-mail: melanie.amato@yahoo.com.ar

humanos. Sin intenciones de realizar un estudio genealógico, el análisis parte desde el esquema analítico del contrato social hobbesiano. Ahora bien ¿qué ocurre con las generaciones posteriores a la realización de este pacto? Aquellos que nacen con un estado de cosas determinado, difícilmente cuestionen o añoren lo que nunca poseyeron. Sin embargo, aquella naturalización no es excusa para creer que los súbditos no comulgan con el orden en el que se insertan. En la vida cotidiana cada acción se inscribe en un contexto regulado por relaciones de poder. Toda normalidad, toda acción que se desarrolla en el como debe ser es ni más ni menos que la confirmación constante de sumisión. La Boétie lo plantea en el modo inverso; bastaría con dejar de obedecer. Esto significa la no- realización del pacto en la cotidianidad. La oposición, la crítica, el cuestionamiento. Mientras exista el asentimiento, existe la autorización.

La libertad como ausencia de impedimento aparece por fuera del pacto, en el estado de guerra y en el silencio de la ley. Esta misma encuentra en la figura de la autoridad el principal obstáculo al despliegue de su esplendor. En la costumbre, en la naturalización, la interpelación y el cuestionamiento son manifestaciones de la libertad. No obstante, ésta muestra cómo en el devenir cotidiano, la libertad natural como potencialidad es cancelada; el poder retorna a las manos del súbdito para mansamente ser devuelto, autorizando a otro ente fundado como superior en cada asentimiento. El reconfirmar diario desperdicia la oportunidad de emancipación y reconfirma el orden dado.

Es así que se evidencia que las abstracciones teóricas explicativas del orden son argumentos en pos de justificar la aporía. La idea de libertad en la sumisión es un absurdo, por mejor que se lo disfrace.

“Pero el tiempo jamás otorga el derecho de hacer el mal, aumenta por el contrario la ofensa. Siempre aparecen algunos, más orgullosos y más inspirados que otros, quienes sienten el peso del yugo y no pueden evitar sacudírselo, quienes jamás se dejan domesticar ante la sumisión.” (La Boétie, 2009: 59)

La “desobediencia” laboetiana puede pensarse como una “desautorización” hobbesiana, esto es, como se mencionaba anteriormente; una reflexión, una crítica e interpelación a la cotidianidad. Una pregunta hacia lo dado que encierra en sí la posibilidad de dudar sobre lo incuestionable. Esta puesta en tela de juicio desestabiliza, ya

que irrumpe en la funcionalidad del asentimiento dando el potencial de acción a cada hombre.

Ambas visiones pueden acordar –aunque con distintas valoraciones– en que la desobediencia o desautorización acaba con el status quo. Queda al desnudo así la aporía de la libertad en la condición de ciudadano o súbdito. Los hombres son libres en la acción, porque la libertad no está presente bajo ningún sojuzgamiento. Cuando actúan por sí mismos son *hombres*, cuando autorizan son *siervos*.

“Si en cualquier género de Estado, suprimís la obediencia (y, por consiguiente, la concordia del pueblo), no solamente dejará de florecer, sino que en poco tiempo quedará deshecho. Y quienes apelando a la desobediencia, no se proponen otra cosa que reformar el Estado, se encontrarán con que, de este modo, no hacen otra cosa que destruirlo.” (Hobbes, 2009: 278)

El orden social y el lenguaje encierran en sí el poder de silenciar. Si bien Hobbes alude a que es el lenguaje lo que permite el pensamiento, es decir la razón, es también lo que crea la limitación. Las palabras son en sí configuraciones violentas que cancelan posibilidades. La ocasión de poner en cuestión todo aquello que aparece se presenta *desestabilizadora*. Este término, que muchas veces adquiere un carácter negativo, no es ni más ni menos que una característica humana por excelencia. Subsumir las pasiones en el contrato junto con la libertad no permite un despliegue de la vida humana como tal. Un hombre sujeto no es hombre, porque la naturaleza de ninguna criatura es servil. El hombre es libre naturalmente y solo existe sojuzgado ante una apariencia.

“No puede negarse que la naturaleza es la que nos orienta ante todo según las buenas o malas inclinaciones que nos ha otorgado; pero hay que confesar que ejerce sobre nosotros menos poder que la costumbre, ya que por bueno que sea lo natural, si no se fomenta, se pierde, mientras que la costumbre nos conforma siempre a su manera, pese a nuestras inclinaciones naturales.” (La Boétie, 2009:55)

Es preciso bregar por la instalación de una *costumbre* antagónica: la de la interpelación. La creación del miedo reafirma la legitimidad del poder en manos ajenas. La crítica permanente esgrime al hombre como autor y lo traslada al plano de la verdadera vida: aquella en libertad.

Bibliografía

De la Boétie, E. (2009). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Terramar.

García F. y Pérez Jaime B. (2009) *Las caras de Jano del Estado moderno. Un debate entre las pasiones y la razón*. Ponencia no publicada, Jornadas de Filosofía Política, Universidad Nacional General Sarmiento. Buenos Aires, Argentina. Hobbes, T. (2009). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Pérez Jaime, B. (2009, agosto 19-22): *Sujeto ciudadano ¿Dialéctica o aporía? Repensando en líneas derridianas*. En Centros y periferias: equilibrios y asimetrías en las relaciones de poder. 9° Congreso Nacional de Ciencia Política. ISBN 978-987 -21316-3-0. Santa Fe, Argentina: Sociedad Argentina de Análisis Político. Universidad Católica de Santa Fe. Universidad Nacional del Litoral.

Pérez Jaime, B. (2010) *El Estado Moderno: La Institucionalización de la Razón (Vía el Derecho)*. En Assalone, E. y Misseri, L. (comp.). *El giro subjetivista de la Filosofía Moderna: perspectivas históricas y debates contemporáneos*. (556 pp.) ISBN: 978-987-26163-0-4. Mar del Plata, Argentina: Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna.

MARTÍN ARIAS ALBISU*

Acerca del esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia

En su *Crítica de la razón pura* (CRP) Kant sostiene que los objetos empíricos son constituidos como objetos de una experiencia humana única por medio de la aplicación de las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación. Por el contrario, la aplicación de las categorías de la modalidad permite tan sólo establecer relaciones entre esos objetos ya constituidos y la facultad cognoscitiva en su uso empírico.¹ Puede interpretarse que semejantes relaciones vienen dadas por los esquemas trascendentales que corresponden a esas categorías modales.²

El objetivo de este trabajo es presentar un análisis de la caracterización kantiana del esquema trascendental correspondiente a la categoría modal de necesidad y contingencia. Con el fin de brindar ese análisis, dividiremos nuestro trabajo en dos secciones. En la primera sección afirmaremos que la única necesidad que podemos conocer es la de los efectos, a partir de causas dadas y según leyes causales empíricas. Por tanto, sostendremos que el esquema trascendental que nos ocupa consiste, inmediatamente, en la conexión entre una causa dada y un efecto que le sigue necesaria y universalmente. Además, afirmaremos que el esquema trascendental mencionado también puede comprenderse, mediatamente, como una relación de los objetos empíricos con las acciones de la facultad cognoscitiva que constituyen la experiencia. Por último, indicaremos que la

* Martín Arias Albisu (1976) es Doctor en Humanidades y Artes con Mención en Filosofía por la UNR. Se desempeña como Becario Postdoctoral de CONICET. Por otra parte, participa de Proyectos de Investigación de la UNR, CONICET y FONCyT. Su tema actual de investigación es el problema de la naturaleza y el carácter regulativo de los esquemas de las ideas de la razón en la *Crítica de la razón pura* de Kant. E-mail: arias.martin@gmail.com

¹ Cf. A 219/B 266. Nos referimos a las obras kantianas de la manera acostumbrada: “AA” designa la edición académica de conjunto, y “A” y “B”, respectivamente, la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Esta última obra es citada según la traducción de Mario Caimi (México, FCE, 2009).

² Por ejemplo, el esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad puede ser entendido, en lo que hace a la posibilidad, como la relación de concordancia entre un objeto empírico y las condiciones formales de la intuición (espacio y tiempo) y los conceptos (las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación). Hemos intentado justificar esta tesis en otro trabajo. Cf. Arias Albisu, Martín: “El esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad”, en Assalone, Eduardo y Misseri, Lucas (ed.): *El giro subjetivista de la Filosofía Moderna: perspectivas históricas y debates contemporáneos*, Mar del Plata, Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna (Universidad Nacional de Mar del Plata), 2010, pp. 18-23.

necesidad de los efectos no es absoluta, sino hipotética. En la segunda sección intentaremos distinguir entre el esquema trascendental bajo examen y el esquema trascendental de la categoría de causalidad y dependencia.

I.

El esquema trascendental que nos ocupa es caracterizado por Kant en el capítulo del esquematismo de *CRP* de la siguiente manera: “el esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo.”³ En el texto citado se caracteriza el esquema de la categoría de necesidad y contingencia atendiendo únicamente a la necesidad y dejando de lado la contingencia. En nuestra exposición, al igual que Kant, nos concentraremos en la necesidad. Haremos referencia a la contingencia únicamente al final de esta sección.

Kant afirma que el esquema de la necesidad consiste en la existencia de un objeto empírico en todo tiempo. La caracterización citada puede dar lugar a malentendidos. En efecto, podría interpretarse que un objeto es necesario cuando es sempiterno y, por tanto, existe en todo tiempo. Esta lectura es incorrecta. La comprensión adecuada de la caracterización citada exige tener en cuenta el principio del entendimiento correspondiente a la categoría de necesidad y contingencia. A continuación examinaremos el principio mencionado, y más adelante procuraremos brindar una interpretación satisfactoria de la caracterización kantiana del esquema trascendental que nos ocupa.

El principio del entendimiento correspondiente a la categoría de necesidad y contingencia establece: “Aquello cuya interconexión con lo efectivamente real está determinada según condiciones universales de la experiencia, es (existe) *necesariamente*.”⁴ Algo existe necesariamente cuando su interconexión con lo efectivamente real está determinada según condiciones universales de la experiencia. El sentido de esta interconexión con lo efectivamente real se aclara en la prueba del principio del entendimiento bajo examen. Allí se afirma que la única existencia que podemos conocer como necesaria es la de los efectos, a partir de causas dadas y según leyes empíricas de la

³ A 145/B 184.

⁴ A 218/B 266.

causalidad.⁵ Puede afirmarse entonces que el esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia consiste en la conexión de los efectos con causas dadas y según leyes causales empíricas.⁶

Ahora estamos en condiciones de interpretar adecuadamente la caracterización, presentada en el capítulo del esquematismo de *CRP*, del esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia. Según Kant, “el esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo.” Esta afirmación debe entenderse de la siguiente manera: en todo tiempo, si está dada la causa, tiene que existir el efecto correspondiente.

Señalemos que la necesidad de los efectos es hipotética. Kant afirma: “todo lo que acontece (*geschieht*) es hipotéticamente necesario (...)”.⁷ Y, según Kant, los efectos son justamente aquello que acontece: “ahora bien, porque todo efecto consiste en lo que acontece (*geschieht*) (...)”.⁸ Por tanto, puede afirmarse que los efectos son hipotéticamente necesarios. Esta tesis debe entenderse en el sentido de que los efectos son necesarios bajo una condición externa.⁹ Los efectos son necesarios tan sólo bajo la condición de que estén dadas las causas de las que se siguen según leyes causales empíricas.¹⁰

En conclusión, el esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia es la conexión entre una causa dada y un efecto que le sigue universal y

⁵ Conocemos la necesidad de los efectos “(...) según leyes empíricas de la causalidad, a partir de otros estados que están dados en la percepción.” A 227/B 280. (Trad. modificada).

⁶ Según Pio Colonnello, hay cuatro tipos de necesidad en los textos kantianos. 1) La necesidad teórica de los juicios *a priori* (no podemos presentar aquí los distintos sentidos en que son necesarios los juicios analíticos *a priori* y los sintéticos *a priori*). 2) La necesidad práctica del deber. 3) La necesidad de aquello que no puede no ser, esto es, Dios (cf. *infra*, n. 9). 4) La necesidad material o hipotética de los efectos. Cf. Colonnello, Pio: “Über den Begriff der Notwendigkeit in Kants Analytik der Grundsätze”, en *Kant Studien*, 80, 1, pp. 48-62, aquí p. 54. Cabe destacar que la última concepción de la necesidad es la que corresponde al esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia.

⁷ A 228/B 280.

⁸ A 205/B 250.

⁹ Tan sólo Dios es un ente absoluto o incondicionadamente necesario, es decir, necesario por sí mismo y no en virtud de una condición externa. Ahora bien, Dios es una idea de la razón, y no un objeto de la experiencia. Cf. A 567/B 595 ss.

¹⁰ Es digno de mención que, mientras que los efectos de causas dadas son necesarios, las causas de efectos dados no son necesarias. Esta circunstancia se debe a que, como se afirma en A 193-194/B 239, la causa determina necesariamente el efecto, es decir, hace necesaria su existencia, mientras que el efecto no determina necesariamente la causa. Sin embargo, señalemos que, si bien la causa no es necesaria en tanto causa, es necesaria en la medida en que ha llegado a ser en virtud de alguna otra causa. Cf. Paton, Herbert J.: *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1970⁵ (1936), t. II, pp. 362-363.

necesariamente. Tal necesidad del efecto consiste en que, en todo tiempo, si está dada la causa, es imposible que aquél no exista.

A continuación nos ocuparemos del problema de la concordancia entre nuestra interpretación del esquema trascendental de la categoría modal de necesidad y contingencia y la caracterización general de las categorías modales presentada al comienzo de este trabajo. En la introducción de este trabajo afirmamos, en primer lugar, que la aplicación de las categorías de la modalidad genera relaciones entre los objetos empíricos ya constituidos como tales y la facultad cognoscitiva en su uso empírico. En segundo lugar, aseveramos que esas relaciones consisten en los esquemas trascendentales correspondientes a las categorías modales. Sin embargo, en la presente sección sostuvimos que el esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia es la conexión entre una causa dada y un efecto que le sigue necesaria y universalmente. Parecería que este esquema trascendental no es una relación de los objetos empíricos con la facultad cognoscitiva en su uso empírico, sino más bien una relación entre una causa dada y un efecto.

Tal vez pueda afrontarse la dificultad mencionada con una lectura del pasaje de A 233-234/B 286-287. Allí se afirma que los principios de la modalidad añaden al concepto de una cosa real la potencia cognoscitiva en la cual aquél surge y tiene su asiento. Tras exponer los casos de la posibilidad y la existencia, se indica que si el mencionado concepto está determinado por la interconexión de las percepciones según conceptos, entonces su objeto es necesario. Se concluye que los principios de la modalidad dicen de un concepto de un objeto tan sólo la acción de la facultad cognoscitiva por la cual aquél es generado. Puede interpretarse entonces que la necesidad hipotética consiste en una relación con una acción de la facultad cognoscitiva. La acción de la facultad cognoscitiva en cuestión es la interconexión de las percepciones según conceptos. Ahora bien, la interconexión de las percepciones según conceptos no es sino la experiencia.¹¹ En conclusión, la necesidad hipotética sería una relación con las acciones de la facultad cognoscitiva que constituyen la experiencia.

¹¹ Cf. B 226.

Anteriormente vimos que la necesidad hipotética consiste en la conexión universal y necesaria entre una causa dada y un efecto. Ahora bien, tal conexión presupone la constitución de la experiencia. Puede afirmarse que la necesidad hipotética, en un sentido mediato, es una relación de los objetos empíricos con las acciones de la facultad cognoscitiva que constituyen la experiencia.

Señalemos, antes de finalizar la presente sección, que nuestra caracterización del esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia es válida tan sólo para la consideración de los objetos empíricos como necesarios. Citamos a continuación dos textos en los que Kant trata el problema de la contingencia. “La alteración (*Veränderung*) prueba solamente la contingencia empírica, es decir, que, según la ley de causalidad, el estado nuevo no habría podido tener lugar por sí mismo, sin una causa que pertenece al tiempo precedente.”¹² “Pero una alteración es un acontecimiento, que, como tal, sólo es posible por una causa, cuyo no-ser, por consiguiente, de por sí es posible; y así, se conoce la contingencia en que algo sólo puede existir como efecto de una causa (...).”¹³ Parecería que la contingencia de un efecto consiste en que, considerado en sí mismo, a saber, haciendo abstracción de su causa, éste podría no existir. Ciertamente, como un efecto puede proceder de más de una causa,¹⁴ de la inexistencia de una causa de ese efecto no se sigue sin más la inexistencia del mismo, sino la posibilidad de que éste no exista, es decir, su contingencia. Por tanto, puede concluirse que el esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia, en lo que hace a esta última, es la desconexión entre un efecto y una causa de la que se sigue necesaria y universalmente.¹⁵

II.

En esta sección intentaremos mostrar las diferencias entre el esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia y el esquema trascendental de la categoría de causalidad y dependencia.

¹² A 460/B 488. (Trad. modificada).

¹³ B 2901-291.

¹⁴ Cf. A 368.

¹⁵ Nuestra interpretación del esquema trascendental de la contingencia sigue la exposición de Alberto Rosales. Cf. Rosales, Alberto: “Una pregunta sobre el tiempo”, en Rosales, Alberto: *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida, Universidad de los Andes, 1993, pp. 225-250, aquí p. 244.

De acuerdo con la caracterización del esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia que ofrecimos en la sección anterior, este esquema presupone la relación causal y, por tanto, presupone el esquema trascendental de la categoría de causalidad y dependencia. Cabe destacar que, a pesar de esta presuposición, los esquemas mencionados no son idénticos. Notemos que el esquema trascendental de la categoría de causalidad y dependencia consiste en la conexión universal y necesaria entre un efecto y una causa indeterminada. En efecto, la síntesis trascendental de la imaginación regida por la categoría de causalidad y dependencia constituye la sucesión subjetiva de representaciones en el sentido interno como sucesión objetiva en el espacio al interpretarla como efecto de alguna causa indeterminada.¹⁶ En cambio, el esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia es la conexión universal y necesaria entre un efecto y una causa dada (y por tanto, determinada). La diferencia entre los esquemas mencionados radica en que la causa, en el caso de la causalidad y dependencia, es indeterminada, mientras que en el caso de la necesidad y contingencia es determinada.

Procuraremos establecer una distinción ulterior entre los esquemas trascendentales que nos ocupan mediante una consideración de las acciones de síntesis que les dan origen. En el caso de la causalidad y dependencia se parte de la sucesión subjetiva en la aprehensión y se la procura constituir y conocer como sucesión objetiva. Tal constitución presupone una interpretación de la sucesión temporal como efecto de alguna causa, sea la que fuere. Por el contrario, en el caso de la necesidad y contingencia se procura conocer un efecto únicamente en tanto necesario. Para ello es preciso comprobar la conexión universal y necesaria entre un estado dado, en tanto causa, con un acontecimiento en tanto efecto. En síntesis, en este caso se parte de una causa dada y se conoce el efecto como necesario, incluso antes de que éste sea dado.¹⁷ Mientras que en el caso de la causalidad y dependencia se parte del efecto, en el caso de la necesidad y contingencia se comienza por la causa. Puede concluirse que, si bien el esquema trascendental de la categoría de necesidad y contingencia presupone el esquema trascendental de la categoría de causalidad y dependencia, ambos esquemas no son idénticos.

¹⁶ El esquema trascendental de la categoría de causalidad y dependencia es presentado en A 144/B 183. En A 198-199/B 244 se da a entender que la causa es indeterminada.

¹⁷ “Por consiguiente, la necesidad concierne sólo a las relaciones de los fenómenos según la ley dinámica de la causalidad, y a la posibilidad, que allí tiene su fundamento, de inferir *a priori*, a partir de alguna existencia dada (de una causa) otra existencia (la del efecto).” A 227-228/B 280.

EDUARDO ASSALONE*

Una interpretación de la expresión ‘lo que es’ en el Prefacio de los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel

Introducción

En el Prefacio de los *Principios de la Filosofía del Derecho* de G.W.F. Hegel (en adelante *FD*)¹ encontramos la siguiente proposición: “La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón”.² La importancia de esta frase en la comprensión del pensamiento político hegeliano es absoluta. En ella no sólo se define cuál es la tarea de la filosofía en general, sino también cuál debe ser su actitud metodológica respecto de *lo que es* el Estado –el objeto máximo de la filosofía del derecho–. Entender cabalmente el significado del concepto de “lo que es”, ha de ser, por tanto, uno de los objetivos principales de una investigación sobre la *FD* de Hegel. De su correcta comprensión depende a su vez la captación de lo que el filósofo suabo pensaba acerca del Estado y, especialmente, del modo en el que la filosofía debía abordarlo como objeto de estudio.

El cuerpo del Prefacio es un *texto* en su sentido etimológico: un *tejido* de filosofía, de historia y de política. Un entrecruzamiento de filosofía política, de metodología de la investigación social y de ontología, por un lado; de historia social e incluso de historia personal, de autobiografía, por otro lado; y, finalmente, de política en el sentido más amplio de la palabra: de reflexión sobre “lo político” pero desde un posicionamiento concreto, también político, entre los vestigios de la Revolución y las pompas de la

* Eduardo Assalone es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente se desempeña como becario de postgrado Tipo I del CONICET con lugar de trabajo en el Departamento de Filosofía de la UNMdP. Cumple sus funciones docentes en las cátedras de Ética, Gnoseología y es adscripto en Filosofía Moderna. Es doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús. E-mail: queridokant@yahoo.com.ar

¹ HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 2004. Se ha cotejado esta versión con la siguiente edición del texto original: HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, origen: HEGEL, G.W.F., *Werke*, Band 7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1970.

² „Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft“. *FD*, p. 19.

Restauración. En este trabajo desarrollaré únicamente el aspecto *filosófico* del Prefacio, lo que hace a la cuestión ontológica del significado de *lo que es*. No trataré, por lo tanto, las dimensiones histórica y política de dicho texto. En cuanto al aspecto metodológico de la filosofía, su tratamiento en esta ocasión nos desviaría del objetivo del presente trabajo, el cual consiste en comprender el concepto de “*lo que es*” tal como aparece en el Prefacio de la *FD* de acuerdo con su dimensión estrictamente ontológica. Para ello analizaré, en primer lugar, el término “*Wirklichkeit*”, lo cual nos conducirá a la concepción hegeliana de lo real como devenir histórico y especialmente como “actualidad”.

1. WIRKLICHKEIT

Cuando Hegel expresa que lo racional es real y que lo real es racional,³ está manifestando una de las ideas más importantes de la *FD*; una idea que de alguna manera sostiene el edificio entero de esta obra pero que no encuentra en ella una completa fundamentación filosófica. Probablemente, Hegel haya esperado de sus lectores que acudieran para ello a otros textos suyos tales como la *Enciclopedia* o, tal vez, la *Ciencia de la Lógica*.⁴ Como el objetivo de este trabajo no consiste en evaluar los argumentos hegelianos en favor de la equivalencia de lo real con lo racional, es menester que nos aboquemos a una comprensión más profunda del concepto de “realidad” en el Prefacio de la *FD*.

Ante todo, es necesario señalar que el término empleado por Hegel para hablar de la realidad a la que hacemos referencia no es *Realität* sino *Wirklichkeit*. ¿Pero cómo debemos entender esta palabra, *Wirklichkeit*? Podemos valernos de la siguiente interpretación de Rubén Dri:

³ Me refiero a la célebre sentencia presente en el Prefacio de la *FD*, que reza: “Lo que es racional es real,/ y lo que es real es racional./ En esta convicción se sustenta toda conciencia ingenua, y también la filosofía, que parte de ella con la consideración tanto del universo *espiritual* como *natural*”. *FD*, p. 18.

⁴ Algo similar ocurre en las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, cuando expresa: “Y así como ella [la razón] es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no solo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo eso está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se *presupone* aquí como demostrado”. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 43.

Hegel emplea esta categoría [i.e., de lo real o de la realidad] en dos sentidos, uno débil y otro fuerte. En el sentido débil indica un hecho empírico cualquiera, un acontecimiento como una lluvia, el nacimiento de un individuo, una batalla. Para este sentido emplea el sustantivo *Realität*. En el sentido fuerte “realidad” –*Wirklichkeit*– indica siempre la realidad subjetual o, mejor, intersubjetual. La verdadera realidad está constituida por los sujetos, por los seres históricos. La familia, la sociedad civil, el Estado, no son *reale* sino *wirkliche*. Son verdaderas realidades.⁵

Ahora bien, si nos preguntamos por el sentido de la frase “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”,⁶ podríamos decir, con Dri, que Hegel aquí “está hablando de la realidad en sentido fuerte [*Wirklichkeit*, no *Realität*], o sea, de la intersubjetividad y nada menos de la intersubjetividad en su máxima expresión, la del Estado”.⁷ Según Dri, lo que Hegel enuncia en el Prefacio de la *FD* es similar a lo afirmado en la *Fenomenología del espíritu* de 1807, a saber: “Lo que no es racional no tiene verdad alguna o lo que no es concebido no es; por tanto, la razón, cuando habla de otro de lo que ella es, sólo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo no sale de sí misma”.⁸ En este fragmento de la *Fenomenología* Hegel estaría hablando de la realidad entendida como *Wirklichkeit*, la realidad de los sujetos, la intersubjetividad o el espíritu: “Sólo la realidad, o la intersubjetividad o el espíritu, *es*, porque sólo esa realidad es dialéctica, es decir, es concebida (*begriffen*), es concepto (*Begriff*), sujeto”.⁹

Una opinión similar a la de Dri es la de Alexandre Kojève, para quien “lo Real concreto (de lo cual *hablamos*)” es, para Hegel, “a la vez Realidad-revelada-por-un-discurso, y Discurso-que-revela-una-realidad”.¹⁰ Esto disuelve la tradicional oposición entre el sujeto cognoscente, hablante, y la “realidad-objetiva”¹¹:

⁵ DRI, Rubén, “La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado”, en: BORÓN, Atilio (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 216.

⁶ „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“.

⁷ DRI, R., *op. cit.*, pp. 216-217.

⁸ HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: FCE, 2006, p. 322.

⁹ DRI, Rubén, *La odisea de la conciencia moderna. Hermenéutica del capítulo VI de la Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: Biblos, 1998, p. 159.

¹⁰ KOJÈVE, A., *op. cit.*, p. 19.

¹¹ Así traduce Kojève la palabra *Wirklichkeit*. Véase: *Ibid.*, p. 13.

El Sujeto y el Objeto tomados aisladamente, son *abstracciones* que no tienen “realidad-objetiva” (*Wirklichkeit*) ni “existencia-empírica” (*Dasein*). Lo que existe en *realidad*, desde el momento que se trata de la *Realidad-de-la-cual-se-habla*; y puesto que en verdad *hablamos* de la realidad, no puede tratarse para nosotros más que de una *Realidad-de-la-cual-se-habla*; sostengo que lo que en realidad allí existe es el Sujeto-que-conoce-el-objeto o, lo que es igual, el Objeto-conocido-por-el-Sujeto. Esta realidad desdoblada y no obstante una en sí misma puesto que es indistintamente real, tomada en su conjunto o en tanto que Totalidad, en Hegel se llama “Espíritu” (*Geist*) o (en la “*Logik*” [de la *Enciclopedia*]) “*absolute Idee*”.¹²

La realidad concreta es tal en la medida en que es “revelada” progresivamente por el Discurso humano,¹³ por el *Logos*. Esto explica el carácter eminentemente intersubjetivo de la realidad objetiva y, por ello mismo, la accesibilidad plena de nuestra razón al contenido de esa realidad. Dado que la realidad efectiva no sería lo que es sin nuestra intervención, tenemos la garantía de poder penetrar todo lo profundo que queramos en ella con nuestra inteligencia. En palabras de Hegel, entre “la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente” no existe un corte o un salto ontológico sino tan sólo un “obstáculo de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto”;¹⁴ algo abstracto que deberá ser negado dialécticamente y, por lo tanto, superado, a fin de poder producir la necesaria reconciliación de la razón consigo misma o, lo que es lo mismo, de la realidad concreta consigo misma. Si lo pensamos de esta manera, la coincidencia perfecta de lo real (*wirklich*) con lo racional sería más una expresión de deseo o, a lo sumo, una situación por venir que una descripción de un estado de cosas presente. Veamos cuáles podrían ser las consecuencias de esta última afirmación.

2. Lo real deviene racional

Karl Iltting sostiene que Hegel modificó la frase “lo que es racional es real” para escapar a la censura. En los manuscritos del curso sobre Filosofía del Derecho de 1817-18 la frase aparece de la siguiente manera: “lo que es racional debe acontecer”. Asimismo, en el Prólogo del curso de 1819-20 se lee: “Lo que es racional deviene [*wird*] real; y lo real

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ *FD*, p. 19.

deviene [wird] racional”.¹⁵ Más allá de si la motivación de la metamorfosis de la frase haya sido escapar de la censura –un elemento histórico-biográfico que muy probablemente participe de la composición de la trama del Prefacio–, lo cierto es que hay una abismal diferencia entre las tres versiones. Mientras que la formulación de 1817-18, a saber, “lo que es racional *debe* acontecer”, es claramente prescriptiva y normativa, las dos últimas versiones son –con importantes cambios semánticos– más bien descriptivas: “lo que es racional *deviene* real” (1819-20) y “lo que es real *es* racional” (1820-21). La diferencia entre “debe” y “deviene” es, mucho más rotunda que entre “deviene” y “es” en cuanto a la carga normativa. La divergencia entre “deviene” y “es” se mantiene en un mismo nivel descriptivo o “fenomenológico” (tomando la expresión de Kojève),¹⁶ aunque ciertamente el primer término posee un dinamismo mucho más afín al pensamiento hegeliano que el segundo. No obstante, no es menos cierto que si Hegel hubiera elegido alguna de las dos primeras versiones para su Prefacio de 1821, hubiera incurrido en serias contradicciones respecto del resto de las afirmaciones vertidas por él en ese mismo texto. Si hubiera escrito: “lo que es racional debe acontecer”, ¿cómo podría afirmar, luego, que “nada más alejado de él [del escrito de la *FD*] que la pretensión de construir un *Estado tal como debe ser*”?¹⁷ Y esto nos lleva a la segunda posibilidad. Pues, si hubiera elegido la segunda versión, si hubiera expresado que “lo que es racional deviene real”, ¿no se contradecía, luego, al expresar que “la tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón”? ¿No estaría reconociendo, al utilizar la palabra “deviene”, que *lo que es* aún no es (del todo) racional?

Al final del punto anterior decía que la coincidencia perfecta de lo real con lo racional sería más una expresión de deseo o, a lo sumo, una situación por venir que una descripción de un estado de cosas presente. Sin embargo, por los motivos recién expresados y teniendo en cuenta que, para Hegel, “lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que separa aquella razón de ésta y no encuentra en ella su satisfacción, es *el obstáculo de algo abstracto* que no se ha liberado para

¹⁵ Véase: DRI, R., “La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado”, ed. cit., p. 216. La frase en el original dice: „Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig“. Véase: SAUERWALD, Gregor, “Reconocimiento y liberación. El Hegel revolucionario: la filosofía del derecho de 1819/20”, en: CECCHETTO, Sergio y CATOGGIO, Leandro (comps.), *Esplendor y Miseria de la Filosofía Hegeliana*, Mar del Plata: Suárez, 2007, p. 378.

¹⁶ KOJÈVE, A., *op. cit.*, p. 10.

¹⁷ *FD*, p. 19.

llegar al concepto”,¹⁸ creo que así no estaríamos interpretando correctamente el complejo pensamiento de este filósofo. Para realizar una correcta comprensión de la famosa sentencia del Prefacio, considero relevante el comentario que de ella hace Engels en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, de 1886:¹⁹

... para Hegel, no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir. En su doctrina, el atributo de la realidad sólo corresponde a lo que, además de existir, es necesario; “la realidad [*Wirklichkeit*], al desplegarse, se revela como la necesidad [*Notwendigkeit*]”; por eso Hegel no reconoce, ni mucho menos, como real, por el solo hecho de dictarse, una medida cualquiera de gobierno: él mismo pone el ejemplo “de cierto sistema tributario”. Pero todo lo necesario se acredita [*erweist sich*] también, en última instancia, como racional. Por tanto, aplicada al Estado prusiano de aquel entonces, la tesis hegeliana sólo puede interpretarse así: este Estado es racional, ajustado a la razón [*der Vernunft entsprechend*], en la medida en que es necesario; si, no obstante eso, nos parece malo, y, a pesar de serlo, sigue existiendo, esta maldad del gobierno tiene su justificación y su explicación en la maldad de sus súbditos. Los prusianos de aquella época tenían el gobierno que se merecían.²⁰

¹⁸ *Loc. cit.* La cursiva es mía.

¹⁹ Paradójicamente, una de las lecturas más atinadas de la frase hegeliana mencionada, la de Engels, tiene el defecto original de haber sido reproducida en el libro citado más abajo de manera –involuntariamente– errada: Engels cita: “lo que es real es racional, y lo que es racional es real”, a la inversa de como figura en el texto original de la *FD*: “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”. Según Avineri: “Esta versión alterada subraya el potencial conservador del enunciado”, puesto que “los que buscaban ver en él [*i.e.*, en Hegel] un pensador conservador y reaccionario se basaban en la parte final de la dicotomía, y los que veían en su pensamiento una base para la crítica radical y racional de la realidad existente recurrían a la primera parte”. Al invertir la frase, Engels acentuó la parte más susceptible de sospecha de conservadurismo. AVINERI, Schlomóh, “Estudio de Hegel: lo racional y lo real”, trad. Marco A. Ferrell R., en: *Alma Mater*, Lima: UNMSM, 1998, nro. 15, pp. 131-136.

²⁰ ENGELS, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Buenos Aires: Anteo, 1971, I, p. 8. Esta versión fue cotejada con la siguiente edición original: ENGELS, Friedrich, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, origen: Karl Marx/Friedrich Engels - Werke. (Karl) Dietz Verlag, Berlin, Band 21, 5. Auflage 1975, disponible en: http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_259.htm. Cabe señalar, al pasar, que no mucho tiempo después de la publicación de la *FD* y mucho tiempo antes de la edición de esta obra de Engels, Juan Bautista Alberdi en su *Fragmento preliminar al estudio del derecho* de 1837, llegó a una conclusión similar: “... todo poder que no es la expresión de un pueblo, cae: el pueblo es siempre más fuerte que todos los poderes, y cuando sostiene uno es porque lo aprueba. La plenitud de un poder popular es un síntoma irrecusable de su legitimidad. (...) El poder es, pues, inseparable de la sociedad: deja de ser poder desde que se separa de la sociedad, porque el poder no es sino una faz de la sociedad misma. Napoleón ha dicho: ‘Todo gobierno que no ha sido impuesto por el extranjero, es un gobierno nacional’. Los gobiernos no son jamás, pues, sino la obra y el fruto de las sociedades: reflejan el carácter del pueblo que los cría. Si llegan a degenerar, la menor revolución los derroca; si una revolución es imposible, el poder no es bastardo; es hijo legítimo del pueblo, no caerá” (la cursiva es mía). ALBERDI, Juan Bautista, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires: Hachette, 1955, Prefacio, II, pp. 63-64.

Lo que quisiera extraer del fragmento citado es lo siguiente: 1) no todo lo existente es real (*wirklich*); pero 2) todo lo real existe y es necesario; y 3) todo lo necesario se acredita (en última instancia) como racional. Según Engels, por tanto, el conjunto de lo existente es más amplio que el de lo real, e incluye a éste. Sin embargo, este subconjunto de lo existente, lo real, es, a diferencia del primero, necesario y, por ello, racional. Esta interpretación parece coincidir con la de Dri, puesto que ambos acuerdan en que lo referido por Hegel como “todo lo que es real” no es la totalidad de lo existente sino, específicamente, el conjunto de lo real entendido como *Wirklichkeit*. Sólo para esta especie de “realidad”, típicamente humana, cabe la siguiente equivalencia: real = (necesario =) racional.²¹ Al introducir un tercer elemento, la *Notwendigkeit*, Engels ofrece lo que sería el criterio para establecer la equivalencia mencionada, puesto que “este Estado”, que es real, “es racional en la medida en que [*soweit*] es necesario”. Dicho de otro modo: algo que es real, en la medida en que también sea necesario, será entonces racional.²²

Pero esta interpretación de Engels va de la mano con una perspectiva dinámica de lo real que quizás concuerde más con la versión de 1819-20 de la tesis hegeliana que la finalmente publicada. Continúo la cita de este filósofo:

Ahora bien; según Hegel, la realidad [*Wirklichkeit*] no es, ni mucho menos, un atributo inherente a una situación social o política dada en todas las circunstancias y en todos los

²¹ Dudley Knowles interpreta la afirmación de que lo real es racional de la siguiente manera: “si miramos a nuestro alrededor, encontraremos que el mundo social, las estructuras normativas de la voluntad, con las que nos identificamos y gracias a las cuales guiamos nuestra conducta, ‘es en parte mera apariencia, y solamente en parte realidad efectiva’”. Es decir, en el mundo social –intersubjetivo, para Dri– hay tanto mera existencia como realidad efectiva propiamente dicha. KNOWLES, Dudley, *Hegel and the Philosophy of Right*, New York: Routledge, 2004, p. 69.

²² El *Agregado* del párrafo 270 de la *FD* parece darle la razón a Engels: “El Estado es efectivamente real [*der Staat ist wirklich*] y su realidad [*Wirklichkeit*] consiste en que el interés del todo se realiza en los intereses particulares. La realidad efectiva [*Wirklichkeit*] es siempre la unidad de la universalidad y de la particularidad... Si algo no presenta esta unidad, no es *efectivamente real* [*ist etwas nicht wirklich*], aunque haya que admitir su *existencia* [*Existenz*]. Un mal Estado es un Estado que meramente existe [*bloß existiert*]; también un cuerpo enfermo existe, pero no tiene una realidad verdadera [*wahrhafte Realität*]. Una mano que ha sido separada del cuerpo tiene todavía la apariencia de una mano y existe [*existiert*] sin ser ya, sin embargo, efectivamente real [*wirklich*]. La verdadera realidad es necesidad [*die wahrhafte Wirklichkeit ist Notwendigkeit*]: lo que es efectivamente real es en sí mismo necesario [*was wirklich ist, ist in sich notwendig*]. *FD*, § 270, *Agregado*, p. 250. También en la *Enciclopedia* hay una referencia explícita a la frase que estamos analizando. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, ed. cit., § 6, pp. 105-107. Hegel opone allí la realidad efectiva o *Wirklichkeit* a la “existencia” y afirma: “Lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una *posibilidad*, algo que tanto *es* como podría igualmente *no ser*” (*Ibid.*, pp. 106-107). Por el contrario, el carácter necesario –por oposición a lo contingente de la existencia–, sería propio de la realidad efectiva.

tiempos. Por el contrario, la República romana era real, pero el Imperio romano que la desplazó lo era también. En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal [*so unwirklich geworden*], es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran Revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la Revolución. Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal [*Und so wird im Lauf der Entwicklung alles früher Wirkliche unwirklich*], pierde su necesidad, su razón de ser [*Existenzrecht*], su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y vital... De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso; todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte [*wird*] con el tiempo en irracional; lo es ya, por consiguiente, por su definición, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe, merece perecer [*Alles was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht*].²³

La proposición “Todo lo que es real (*wirklich*) se convierte (*wird*) con el tiempo en irracional” es el “reverso”, como quiere Engels, de la tesis que dice que “Lo que es racional deviene real; y lo real deviene racional” (esto es, la segunda versión de la sentencia, la de 1819-20), y no lo es de la formulación definitiva del Prefacio, a saber, que “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”.²⁴ Tenemos que inferir, por tanto, que Engels lee la frase en la versión publicada con un sentido más parecido al de las lecciones de 1819-20 que a lo que literalmente dice. Lo que le permite a Engels efectuar esa lectura es, precisamente, la prosecución de “todas las reglas del método discursivo hegeliano”, esto es, básicamente, comprender lo real como algo dialéctico y, por lo tanto, *en devenir*. Pero, como aclara Kojève, “la realidad no es dialéctica sino porque implica un elemento negativo o negador: a saber, la negación activa de lo dado, la negación que está en la base de toda

²³ ENGELS, F., *op. cit.*, pp. 8-9.

²⁴ Al mismo tiempo, señalemos que la última formulación de la tesis hegeliana que brinda Engels, la que enuncia que “todo lo que existe, merece perecer”, es el reverso y a la vez la consecuencia lógica de la primera de las versiones de Hegel, la de 1817-18: “lo que es racional debe acontecer”. Pues, todo lo que existe merece perecer en la medida en que “con el tiempo” aún lo que es racional dejará de serlo porque “lleva en sí el germen de lo irracional”, porque contiene implícita su propia negación, justamente porque es una realidad dialéctica. A la inversa, si la realidad presente se nos muestra irracional, entonces “lo que (sí) es racional debe(rá) acontecer”.

lucha sangrienta y de todo trabajo llamado físico”.²⁵ Una investigación sobre la concepción hegeliana de lo real, por tanto, debe continuar por el camino de la profundización en el concepto de “negación”. Empero, la extensión y la pretensión de este trabajo no nos permite proseguir en dicho camino. Antes bien, será necesario pasar a la conclusión de lo tratado hasta aquí.

3. Conclusión

Comenzamos este trabajo preguntándonos por el significado de la expresión “lo que es”, la cual define, para Hegel, el objeto que la filosofía ha de concebir. Esta interrogación nos llevó al concepto de realidad efectiva, de *Wirklichkeit*, la cual, según Rubén Dri, hace referencia a la realidad propiamente humana, histórica y social, es decir, intersubjetiva. Ligando este concepto con la célebre sentencia del Prefacio, aquella que enuncia que “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”, advertimos que “*lo que es*”, para Hegel, debe ser interpretado –como lo hace Engels– como algo dinámico, en devenir. Asimismo, evidenciamos que la conexión entre “realidad” y “racionalidad” viene dada por la “necesidad” de ese devenir histórico.

En síntesis, podemos afirmar que “lo que es” en la *FD* evoca una realidad efectiva propiamente humana, histórica y social, intersubjetiva, en permanente devenir, que hace que lo que alguna vez fuera reconocido como racional pueda llegar a ser comprendido en otro momento como irracional y ya no estrictamente real sino más bien algo “meramente existente”. Lo real y lo racional serán equivalentes en la medida en que lo primero sea efectivamente real, *wirklich*, y esté dotado, por lo tanto, de la necesidad (*Notwendigkeit*) histórica que es el carácter de la razón objetiva. Como señala Kenneth Westphal, “la distinción hegeliana entre existencia y realidad efectiva [*actuality*] está vinculada con su metafísica, según la cual la estructura racional del universo se realiza [*actualizes itself*]

²⁵ KOJÈVE, A., *op. cit.*, p. 28.

progresivamente”.²⁶ Existe, según esta metafísica, una racionalidad implícita en la realidad.²⁷ En términos políticos, esto significa que “las instituciones sociales aspiran y tienden a alcanzar una forma fundamentalmente racional”.²⁸

Ahora bien, ¿qué significan esta *aspiración* y esta *tendencia* hacia una configuración plenamente racional de las instituciones sociales? En primer lugar, esto significa que existe un constante *progreso hacia* niveles de mayor racionalidad en el mundo humano, en lo que respecta a las formas institucionales de organización social. En segundo lugar, esto implica que la racionalidad implícita en la realidad social y política se manifiesta en forma de aspiración y, fundamentalmente, de tendencia. Cuando Engels dice que en 1789 “la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran Revolución”, y que “aquí lo irreal era la monarquía y lo real la Revolución”,²⁹ nos ofrece un ejemplo de a lo que me refiero por una racionalidad de lo real manifestada en forma de tendencia. En 1789 la ruptura revolucionaria corresponde a la manifestación espectacular de tendencias políticas, filosóficas, sociales, revolucionarias. Si en Francia el 14 de julio de 1789 lo real se mostró racional, no es menos cierto que algo de esta racionalidad ya estaba presente el 13 de julio e incluso mucho tiempo antes (y mucho tiempo después). Dicho de otra manera, no todo lo que hace al estado de cosas existente en la esfera histórica y social es racional, sino aquello que expresa el espíritu de la época, aquellas formaciones históricas que están, por así decir, “a la altura de los principios” o, en una expresión más hegeliana, “a la altura de su tiempo”.³⁰ Esto liga el pensamiento hegeliano con el ala más bien progresista de la filosofía política, puesto que está confiriendo racionalidad sólo a aquella tendencia dentro de la realidad política que se muestra más avanzada y renovadora.³¹ Podríamos formular esto,

²⁶ WESTPHAL, Kenneth, “The basic context and structure of Hegel's *Philosophy of Right*”, en: BEISER, Frederick (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 234.

²⁷ Cf. GRONDIN, J., *op. cit.*, pp. 294-295.

²⁸ WESTPHAL, K., *op. cit.*, p. 234.

²⁹ ENGELS, F., *op. cit.*, p. 9.

³⁰ Sólo en este sentido “la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*” (FD, Prefacio, p. 19). Sólo en la medida en que la filosofía (o más bien, el filósofo) es la expresión efectiva de la racionalidad expresa también su propio tiempo en conceptos.

³¹ De hecho, hay suficientes razones para pensar que Hegel era, en su estancia en Berlín, más afín al sector “progresista” del gobierno prusiano (me refiero al canciller Hardenberg y al ministro de Instrucción y Cultos, Altenstein), que al del propio monarca Federico Guillermo III. Véase: D'HONDT, Jacques, *Hegel*, trad. Carlos Pujol, Barcelona: Tusquets, 2002, Cap. 14. Knowles entiende que la primera parte de la frase estudiada, “lo racional es real”, da cuenta de una suerte de “crítica inmanente”: “Donde un principio es honrado tanto cuando es violado como cuando es observado, en la medida en que ese principio esté

nuevamente, con un juego de palabras: lo “actual”, en el sentido de real-efectivo, de lo “en acto”, es, a la vez, en Hegel, lo “actual”, en sentido histórico. Pues bien, desde esta lectura del Prefacio de la *FD*, *sólo la actualidad es racional*, dado que es la manifestación dentro de *lo que es* del espíritu en su desarrollo histórico.

racionalmente fundado, podemos identificar un espacio lógico para el reclamo de que lo real no es efectivo [*actual; wirklich*], o plenamente efectivo. (...) Hemos identificado una oportunidad para una crítica inmanente [*immanent criticism*]. Una crítica de este estilo es calificada de ‘inmanente’ porque es una crítica de una institución... sobre la base de principios que aprueba notoriamente”. KNOWLES, D., *op. cit.*, p. 72. De esta manera, Knowles no vería aquí una racionalidad tendencial, reconocida sólo por un sector de la comunidad, sino, en todo caso, una racionalidad no realizada –o no del todo realizada– pero ya *por todos* reconocida.

FERNANDO BAHR*

Pierre Bayle y John Locke: Luces y sombras en la fundamentación filosófica de la tolerancia

1. Introducción

En *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* Stephen Toulmin sostiene, como se sabe, que en el siglo XVII se produjo un desplazamiento desde una visión de la filosofía parcialmente práctica a otra puramente teórica, desplazamiento que marcó el rumbo de nuestra disciplina hasta, por lo menos, 1950. El principal autor de esta jugada clave habría sido Descartes quien, en contra de la tradición humanista del siglo XVI, “convence a sus camaradas filósofos para que renuncien a campos tales como etnografía, historia o poesía, ricos en contenido y contexto, y se concentren en campos abstractos y descontextualizados tales como geometría, dinámica y epistemología”¹. Como consecuencia de ello, entre otras cosas, se habría producido un reemplazo de la *retórica* por la *lógica* y de la *argumentación* por la *prueba*. “Después de 1630, concluye Toulmin, la tradición de la Filosofía Moderna en Europa Occidental se concentró en análisis formales de cadenas de afirmaciones escritas antes que en los méritos y defectos circunstanciales de expresiones persuasivas”².

La tesis de Toulmin es muy atractiva. En el presente artículo, sin embargo, trataremos de mostrar que esa divisoria de aguas en cuanto al modo de hacer filosofía que *Cosmopolis* establece en 1630 no se aplica al problema de la tolerancia. Dicho más claramente, trataremos de mostrar que la batalla dada, y en buena medida ganada, por los filósofos modernos en este terreno no se sirvió de los fríos eslabones de la cadena lógica y

* Fernando Bahr es Doctor en Filosofía por la Universidad de Oviedo (España). Investigador del (CONICET) desde 2002, actualmente con el cargo de Investigador Adjunto. Profesor de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional del Litoral. Autor de una veintena de artículos en revistas nacionales e internacionales sobre el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, especialmente en relación con la presencia del escepticismo en la génesis y desarrollo de la Ilustración. Ha editado y traducido autores como Pierre Bayle, Giulio Cesare Vanini y François de La Mothe Le Vayer. Desde 2009 es director de Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe. E-mail: fbahr@fibertel.com.ar

¹ Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. x.

² *Ibid.*, p. 31.

apeló más bien a los medios cálidos de la retórica, valiéndose de ellos allí donde no había pruebas que ofrecer y, en algunos casos, ni siquiera argumentaciones incontrovertibles.

Tomaremos como casos a examinar dos de los más influyentes escritos del siglo XVII en defensa de la tolerancia: la *Epistola de Tolerantia* de John Locke, que apareció anónimamente en Gouda en 1689³, y el *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrain-les d'entrer"* de Pierre Bayle, publicado bajo seudónimo en Amsterdam entre 1686 y 1688⁴.

2. El *Commentaire* de Bayle

Comencemos por el *Commentaire philosophique*. Jean-Michel Gros lo considera “el mejor construido y el más coherente” de todos los escritos de Bayle⁵. Sin embargo, el mismo Gros, en otro trabajo, da cuenta de la diversidad de interpretaciones que ha recibido⁶. No sólo eso: en contra de la coherencia que le adjudica Gros, el propio Bayle había señalado irónicamente en el prefacio del *Supplément du Commentaire philosophique* (1688) que quienes “tradujeron su obra del inglés”,

³ La *Epistola* estaba dirigida a Philip van Limborch, teólogo arminiano amigo de Locke, quien la publicó en Gouda en 1689. Fue traducida al inglés en el mismo año por el disidente radical William Popple bajo el título *A letter concerning toleration*. En 1690, respondiendo a las críticas que recibió por parte de Jonas Proast, clérigo de Oxford, Locke publica una segunda *Carta*. Le seguirán todavía dos más: la tercera es la más extensa de todas; la cuarta, inconclusa, aparece en 1702. Al respecto, véase Peter Nicholson, “John Locke’s Later Letters on Toleration”, en J. Horton y S. Mendus (Eds.), *John Locke. A Letter Concerning Toleration* in focus, London, Routledge, 1991, pp. 119-138.

⁴ El título completo es *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ ‘Contrain-les d’entrer’, où l’on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu’il n’y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et l’on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l’apologie que saint Augustin a faite des persécutions*. En 1686 aparecen las dos primeras partes, en 1687 se publica la tercera, en 1688 se agrega un *Supplément du Commentaire philosophique*. Bayle, bajo las siglas M. J. F., presenta su trabajo como la traducción de una obra en inglés compuesta por “Jean Fox de Bruggs”. Varios intérpretes vieron en este pseudónimo un homenaje a dos defensores de la tolerancia, el cuáquero George Fox (1624-1691) y el anabaptista David Joris o Jan von Brügge (1501-1556), y en el nombre de la supuesta imprenta que había publicado originalmente el libro, “Litwell”, un llamado a los “esclarecidos” (cf. G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Bari / Roma, Laterza, 1996, p. 63; H. Bost, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006, p. 289; J.-M. Gros, introducción a Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, H. Champion, 2006, pp. 42-43).

⁵ J.-M. Gros, “Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience”, en I. Zarka, F. Lessay y J. Rogers (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, tomo I, Paris, PUF, 2002, p. 304.

⁶ Cf. J.-M. Gros, “La tolérance et le problème théologico-politique”, en A. McKenna y G. Paganini (eds.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, Paris, Honoré Champion, 2004, pp. 412-415.

se han divertido mezclando en ella cosas tan pronto dependientes de un sistema como de otro, imitando algunas veces la manera de pensar de ciertos autores y no el estilo, mientras otras veces imitaban estilo pero no maneras de pensar, generando así varios contrastes que han llevado, según ellos, a que mi comentario fuera adjudicado por los lectores a gente muy diferente⁷.

Este pasaje asombroso, que curiosamente no ha sido tenido en cuenta por muchos especialistas, revelaría que Bayle no proyectó construir una teoría y que era muy consciente de que, más allá de confluir en la negativa a una interpretación *ad litteram* del “oblígalos a entrar” pronunciado por Jesucristo en la parábola del banquete (*Evangelio según san Lucas, XIV, 23*), su obra reunía argumentos tomados de distintas tradiciones filosóficas y no siempre compatibles entre sí⁸.

La primera parte se abre con un principio, “Que la luz natural y los principios generales de nuestros conocimientos son la regla matriz y original de toda interpretación de la Escritura, principalmente en materia de costumbres”⁹. Bayle adopta de entrada, pues, una posición estrictamente racionalista frente al texto bíblico; de hecho, los conceptos que utiliza, por lo menos en los cuatro primeros capítulos, remiten a la escuela cartesiana, especialmente a Malebranche: la filosofía verdadera como “señora” entre las ciencias¹⁰, la

⁷ “[C]eux qui ont traduit mon Anglois n’ont pû, disent ils, ôter à l’Ouvrage l’air du païs natal sans se servir d’un stile diffus, outre qu’ils se sont divertis à y mêler bien des choses tantôt dependantes d’un Système, tantôt d’un autre, d’imiter ici la maniere de penser de certaines Auteurs, & non pas leur stile, là le stile de quelques autres, & non leur maniere de penser, & de faire ainsi plusieurs disparates, qui font, disent-ils, que les Lecteurs ont donne mon Commentaire à bien des gens différens, sans s’approcher ni d’eux ni de moi” (Pierre Bayle, *Suplement du Commentaire philosophique, Oeuvres diverses*, La Haye. P. Husson *et al.*, 1727-1731, repr. anast. con una introduccion de E. Labrousse, Hildesheim, G. Olms, 1964-82, tomo II, p. 498b).

⁸ Nos hemos ocupado más extensamente de este pasaje del *Suplement* y de los efectos que parecen derivarse de él en “El *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle. Dios no quiere que conozcamos con certeza”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Argentina, N° 8-9, 2001, pp. 59-80.

⁹ “Que la lumière naturelle, ou les principes généraux de nos connoissances, sont la regle matrice & originale de toute interprétation de l’Ecriture, en matiere de moeurs principalement” (P. Bayle, *Commentaire philosophique*, I, i, *Oeuvres diverses*, ed. cit., II, p. 367a).

¹⁰ “[T]ous les Théologiens, de quelque parti qu’ils soient, après avoir relevé tant qu’il leur a plû la révélation, le mérite de la foi, & la profondeur des Misteres, viennent faire hommage de tout cela aux piez du trône de la Raison, & ils reconnoissent, quoi qu’ils ne le disent pas en autant de mots (mais leur conduite est un langage assez expressif & éloquent) que le tribunal suprême & qui juge en dernier ressort & sans apel de tout ce qui nous est proposé, est la Raison parlant par les axiomes de la lumière naturelle, ou de la Métaphisique” (*Ibid.*, p. 368a). Walter Rex consideró este pasaje como “un punto de inflexión en la historia intelectual de Francia en el siglo XVII, acaso sólo superado en importancia por el *Discurso del método*” comparándolo acertadamente con el *Traité de morale* de Malebranche (cf. W. Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, The Hague Martinus Nijhoff, 1965, p. 154). En cualquier caso, varios pasajes del *Dictionnaire historique et critique* que Pierre Bayle publicará una década después sostienen exactamente lo

atención como plegaria natural de la inteligencia, Dios como luz del mundo que habla interiormente a todos los hombres, incluso Dios como “lugar” en que vemos las ideas¹¹. Esta exaltación de la razón natural como criterio de interpretación de la palabra revelada convive con otros argumentos que no la requieren como fundamento pero tampoco la niegan; por ejemplo, el argumento según el cual ninguna fuerza exterior puede generar creencias sinceras¹², y el argumento que señala la bondad, la dulzura y la paciencia como características esenciales del Evangelio¹³.

A partir del capítulo V entra en escena, sin embargo, la figura de la “conciencia errónea” y Bayle apela a “las ideas eternas de Dios, regla primitiva, original e infalible de la rectitud” para concluir que sería “un pecado escandaloso aparentar ser cristiano cuando la conciencia nos muestra que la religión china, de la que abjuramos externamente, es la mejor de todas”¹⁴. Esta afirmación parece de difícil acomodo en el cuadro racionalista predominante; en efecto, si es la *recta ratio*, por estar basada en la *summa ratio* del Dios verdadero, la única guía confiable para determinar aquello que debemos creer, ¿puede admitirse que un pagano al que se le enseña el Evangelio y su conformidad con la razón natural rechace esa enseñanza para encerrarse en sus creencias tradicionales?

Tal línea de argumentación se profundizará en la segunda parte del *Commentaire*, donde Bayle se dedica a responder a posibles objeciones. La primera objeción que examina es el argumento clásico de que no se recurre a “la violencia con el fin de molestar a las

contrario; véase, por ejemplo, la *remarque C* del artículo “Pyrrhon” (*Dictionnaire historique et critique*, 5^a ed., Amsterdam, P. Brunel *et al.*, 1740, tomo III, pp. 733b-734a).

¹¹ “C’est Dieu lui-même, la Vérité essentielle & substantielle, qui nous éclaire alors très-immédiatement, & qui nous fait contempler dans son essence les idées de vérité éternelles, contenues dans les principes ou dans les notions de Métaphisique” (*Commentaire philosophique*, I, i, ed. cit., p. 368a-b). En el mismo sentido que la nota anterior, es preciso observar aquí, sin embargo, que Bayle nunca aceptó la teoría malebranchiana de la visión de las ideas en Dios, a la que consideraba un malentendido causante de errores perpetuos (véase la carta a Desmaizeaux del 16/10/1705 en *Oeuvres diverses*, ed. cit, tomo IV, p. 862a).

¹² “[L]a seule voie légitime d’inspirer la Religion est de produire dans l’ame certains jugemens, & certains mouvemens de volonté, par raport à Dieu. Or comme les menaces, les prisons, les amendes, les exils, les coups de bâton, les suplices, & généralement tout ce qui est contenu sous la signification littérale de contrainte, ne peuvent pas former dans l’ame les jugemens de volonté, par raport à Dieu, qui constituent l’essence de la Religion, il est clair que cette voie-là d’établir une Religion est fausse, & par conséquent que Jésus-Christ ne l’a pas commandée” (*Commentaire philosophique*, I, ii, ed. cit., p. 371a).

¹³ “Il faudroit copier presque tout le Nouveau Testament, si l’on vouloit apporter toutes les preuves qu’il fournit de la bonté, de la douceur, & de la patience, qui sont le caractere essentiel & distinctif de l’Evangile” (*Ibid.*, I, iii, p. 374a).

¹⁴ “[A]bsolument, universellement, & dans les idées éternelles de Dieu, regle primitive, originale & infaillible de la droiture, c’est un péché très-criant que de faire semblant d’être Chretien, lors que la conscience nous montre que la Religion Chinoise, que nous abjurons extérieurement, est la meilleure de toutes” (*Ibid.*, I, v, p. 379b).

conciencias, sino para despertar a los que se rehúsan a examinar la verdad”¹⁵. Para desactivar tal argumento, Bayle analiza la idea de “obstinación” y concluye que resulta imposible distinguir esa “obstinación” de la constancia, esto es, de la convicción en conciencia¹⁶.

Los fundamentos de la réplica son claramente escépticos. En efecto, siguiendo el octavo tropo de Sexto Empírico, Bayle afirma que la evidencia es “una cualidad relativa”:

Esta evidencia que encontramos en ciertos objetos puede venir, o del sesgo según el cual los consideramos, o de la proporción que tienen con nuestros órganos, o de la educación, o del hábito, o de algunas otras causas; de manera que no hay consecuencia alguna de nosotros a nuestro prójimo, dado que otro hombre no ve las cosas con el mismo sesgo que las vemos nosotros, no tiene los órganos que sirven a la comprensión modificados como nosotros, no ha sido educado como nosotros, y así del resto¹⁷.

Asumido esto, la única guía que le queda de ahí en más a la conciencia para discernir lo apropiado y adoptar la conducta conveniente es la “verdad respectiva” o “verdad *putativa*”; la verdad tal como cada individuo la concibe de buena fe a partir de lo que la costumbre o la educación le han transmitido. A partir de este concepto, Bayle relativiza nociones caras al discurso violento –“herejía”¹⁸, “blasfemia”¹⁹– y ampliando los

¹⁵ “On n’use point de violence afin de gêner la conscience, mais pour réveiller ceux qui refusent d’examiner la vérité” (*Ibid.*, II, i, ed. cit., p. 393a).

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 395b-396a.

¹⁷ “Cette évidence que nous trouvons dans certains objets peut venir ou du biais selon lequel nous les envisageons, ou de la proportion qui se trouve entre nos organes & eux, ou de l’éducation, & de la habitude, ou de quelques autres causes; ainsi il n’y a point de conséquence de nous à notre prochain, parce qu’un autre homme n’envisage pas les choses du même biais que nous, n’a pas les organes qui servent à la compréhension modifiés comme nous, n’a pas été élevé comme nous, & ainsi du reste” (*Ibid.*, II, i, p. 396b). Sobre este tropo o argumento escéptico, véase Sexto Empírico, *Hipótiposis pirrónicas*, I, 135, edición de R. Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996, pp. 120-121.

¹⁸ “[C]omme la foi ne nous donne point d’autres marques d’Orthodoxie que le sentiment intérieur, & la conviction de la conscience, marque qui se trouve dans les hommes plus hérétiques: il s’ensuit que la dernière analyse de notre croyance, soit orthodoxe, soit hétérodoxe, est que nous sentons & qu’il nous semble que cela ou cela est vrai” (*Ibid.* II, x, p. 439a).

¹⁹ “Mais s’il [el supuesto blasfemo] répond qu’il s’en informé tant qu’il a pû, & que ce n’est qu’après toutes les perquisitions possibles qu’il s’est fixé à telles manières d’honorer Dieu, & qu’eux qui les traitent de blasphèmes, lui paroissent si mal instruits de la vérité, qu’il ne doute point qu’ils n’aient pris l’un pour l’autre, & qu’il s’estimerait blasphémateur s’il parloit comme eux; s’il leur répond, dis-je, cela, ne leur doit-il fermer la bouche (...)?” (*Ibid.*, II, vi, pp. 417b-418 a).

casos en que cabe aplicar la disculpa de “ignorancia invencible”²⁰, afirma entonces la posibilidad de una sociedad en la que todas las creencias, incluyendo a los ateos²¹, puedan vivir libremente sus convicciones sin otros límites que la tranquilidad pública y la seguridad de la soberanía.

Dentro del contexto escéptico de la segunda parte, estas consecuencias prácticas, aunque revolucionarias, parecen aceptables. Sin embargo, fiel a su estilo, Bayle termina poniéndose en duda a sí mismo y admitiendo que la noción de “verdad putativa” respecto de las convicciones religiosas podría llevar a pensar que “todo hombre que se crea obligado en conciencia a perseguir estaría obligado a hacerlo y haría mal si no persiguiera”²². Reconoce que tal resultado paradójico no tiene una superación teórica e interpreta el hecho como una trampa que la misma razón tiende a quienes quieren obedecerle ciegamente²³. Ofrece, de todos modos, dos salidas. La primera apunta a restablecer cierta confianza en los poderes de la persuasión racional²⁴. La segunda salida apela a la distinción entre “opiniones” y “acciones”. El juicio respecto de las primeras, dice, corresponde a Dios; el magistrado, en cambio, debe atenerse exclusivamente a los hechos y no le conciernen las cuestiones referidas a la conciencia o a la religión. Resumiendo: no se puede saber con certeza si se equivoca quien descubre en el “oblígalos a entrar” de Jesucristo un mandato

²⁰ Cf. *Ibid.*, II, x, p. 442 a-b. Se encontrará un buen resumen de la posición de Bayle al respecto en la *Addition aux pensées diverses sur la comète*, v, *Oeuvres diverses*, ed. cit., tomo III, p. 180.

²¹ Bayle admite “en la república”, explícitamente, a socinianos, judíos y turcos (cf. *Commentaire philosophique*, II, vii, pp. 419b-420 a). Incluye también a los católicos, con ciertas restricciones (cf. *Ibid.*, II, v, p. 412b), y a los paganos, de forma implícita (cf. *Ibid.*, II, ix, p. 429b). En relación con los ateos, declara que el magistrado puede prohibirles hacer proselitismo y que ellos, por su parte, al no creer en Dios, no podrían oponerse a tal medida alegando motivos de conciencia (cf. *Ibid.*, II, ix, p. 431 a). En ningún momento se dice, sin embargo, que los ateos deban ser expulsados de la sociedad u obligados a convertirse; algo que, además, está muy claro si se tiene presente tanto la famosa defensa de una sociedad de ateos que aparece en su primera obra (cf. Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, édition critique de A. Prat, revue par P. Réat, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1994, tome II, p. 103) como las reflexiones que hace en el *Dictionnaire historique et critique* respecto de los resortes del orden social (art. “Diagoras”, rem. H, *Dictionnaire historique et critique*, ed. cit., tomo II, pp. 284a) y respecto de la respetabilidad moral del ateísmo por convicción filosófica (art. *Des-Barreaux*, rem. E, *Dictionnaire historique et critique*, II, pp. 279b).

²² “[J]e veux montrer que la persécution est une chose abominable, & cependant tout homme qui se croira obligé en conscience de persécuter, sera obligé, selon moi, de persécuter, & feroit mal de ne persécuter pas” (*Commentaire philosophique*, II, ix, p. 430b).

²³ “J’ai assez de bonne foi pour avoüer que si mon sentiment a quelque foible, c’est du côté des conséquences. Les preuves directes sont merveilleses; les suites du sentiment opposé sont monstrueuses; voilà qui va bien jusques-là: mais quand on se jette sur les suites de mon hypotese, la chose ne va pas si bien; on diroit que pour humilier notre esprit, Dieu ne veut pas qu’il trouve aisément où asseoir la plante du pié, & qu’il ne rencontre que des pièges, de quelque côté qu’il se tourne” (*Ibid.*, II, vi, p. 415a-b).

²⁴ “Si je me sers même de fortes raisons, j’ai lieu de croire que ceux qui les examineront sincerement, éclaireront les erreurs de conscience où ils pourroient être quant à la persécution ; & ainsi mon dessein est juste” (*Ibid.*, II, ix, p. 430b).

para ejercer la persecución de los que considera herejes, pero los hechos nos muestran que tal conducta atenta contra la convivencia pacífica y que por lo tanto debe ser castigada; el problema, en última instancia, no es competencia de la filosofía sino del aparato coercitivo del Estado.

3. La *Epistola* de Locke

Vayamos ahora a Locke. Los especialistas suelen coincidir en que el argumento más importante de su *Epistola* es que, no estando en nuestro poder cambiar las ideas a voluntad, la fuerza no sirve como instrumento para producir conversiones religiosas con la sinceridad requerida para la salvación²⁵, un argumento que, como vimos, también está presente en Bayle. Apoyado en él, Locke establece una tajante separación entre Iglesias y Estado. Las primeras tienen como tarea exclusiva el culto público de Dios y, por ese medio, la adquisición de la vida eterna; su motor y su razón de ser es “la persuasión interior y completa” de que determinado culto es agradable a Dios y eficaz para la salvación de sus almas²⁶. Por ello, la pertenencia a determinada Iglesia no puede ser sino voluntaria²⁷.

También el Estado es una sociedad voluntaria; sus fines, sin embargo, no deben en ningún caso ser confundidos con los de las Iglesias en tanto se refieren exclusivamente a la protección de bienes relacionados con la vida terrenal. Tales bienes (la vida misma, la

²⁵ Así lo sostiene, por ejemplo, Jeremy Waldron en “Locke: Toleration and the Rationality of Persecution”, en J. Horton y S. Mendus (eds.), *John Locke. A Letter Concerning Toleration* in focus, ed. cit., pp. 70-89. Un pasaje claro de Locke en este sentido es el siguiente: “Neither the Profession of any Articles of Faith, nor the Conformity to any outward Form of Worship (...) can be available to the Salvation of Souls; unless the Truth of the one, and the acceptableness of the other unto God, be thoroughly believed by those that so profess and practise. But Penalties are no ways capable to produce such Belief. It is only Light and Evidence that can work a change in Mens Opinions. And that Light can in no manner proceed from corporal Sufferings, or any other outward Penalties” (John Locke, *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, edited and with an Introduction by Mark Goldie, Indianapolis, Liberty Fund, 2010, p. 14).

²⁶ “All the Life and Power of true Religion consists in the inward and full perswasion of the mind: And Faith is not Faith without believing” (*Ibid.*, p. 13).

²⁷ “No Man by nature is bound unto any particular Church or Sect, but every one joins himself voluntarily to that Society in which he believes he has found that Profession and Worship which is truly acceptable unto God. The hopes of Salvation, as it was the only cause of his entrance into that Communion, so it can be the only reason of his stay there. For if afterwards he discover any thing either erroneous in the Doctrine, or incongruous in the Worship of that Society to which he has join’d himself; Why should it not be as free for him to go out, as it was to enter? No Member of a Religious Society can be tied with any other Bonds but what proceed from the certain expectation of eternal Life. A Church then is a Society of Members voluntarily uniting to this end” (*Ibid.* pp. 15-16).

libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas), a diferencia de la salvación eterna, sí pueden perderse en contra de la voluntad y por más esfuerzo que hagan quienes los poseen. Siendo en este caso muy diferente el peligro, también la protección es por completo diferente y consiste en leyes cuya ejecución imparcial la sociedad encarga al magistrado civil. Lo que el magistrado evaluará, y castigará llegado el caso, no son las convicciones íntimas, sino las acciones que dañan o ponen en riesgo los bienes terrenales de los conciudadanos; por ello, la violencia, o la amenaza de ella, en tanto reprime acciones, tiene en el dominio del Estado una eficacia que resultaría absurdo atribuirle en el dominio de las creencias.

El tópico de que, por naturaleza, el entendimiento no puede ser obligado a creer algo en virtud de una fuerza exterior domina la escena en los capítulos centrales de la *Epistola* y constituye sin duda el principal sostén de la teoría. No es el único, sin embargo, pues en la misma obra pueden detectarse por lo menos otras tres líneas argumentales²⁸. En primer lugar, la llamada tradición “latitudinaria” o “arminiana”, que deja en un segundo plano las diferencias institucionales y define el cristianismo a partir, como dice Locke, de “la caridad, la mansedumbre y la buena disposición en general hacia todos los hombres”²⁹. Estas consideraciones son independientes de la distinción entre creencias y acciones, y, por supuesto, de la separación entre Iglesias y Estado; sin embargo, Locke vuelve a ellas reiteradas veces³⁰.

También lo que se ha llamado “tradición republicana” está presente. En efecto, Locke puede fundarse en el principio de soberanía del magistrado civil para negar la tolerancia a toda Iglesia que “este constituida sobre tal fundamento que todos aquellos que entran en ella se encuentran, *ipso facto*, bajo la protección y al servicio de otro príncipe”³¹.

²⁸ Para la caracterización de las distintas tradiciones filosóficas que defienden la tolerancia entre los siglos XVI y XVIII seguimos a Martin Fitzpatrick, “Toleration and the Enlightenment Movement”, en O. P. Grell y R. Porter (Eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, especialmente pp. 27-28.

²⁹ “Let any one have never so true a Claim to all these things, yet if he be destitute of Charity, Meekness, and Good-will in general towards all Mankind; even to those that are not Christians, he is certainly yet short of being a true Christian himself” (*Ibid.*, p. 8. Véase también p. 9)

³⁰ Cf., por ejemplo, *Ibid.* p. 17 y pp. 66-67.

³¹ “That Church can have no right to be tolerated by the Magistrate, which is constituted upon such a bottom, that all those who enter into it, do thereby, *ipso facto*, deliver themselves up to the Protection and Service of another Prince” (*Ibid.*, p. 52)

Por ello, los mahometanos no deberían ser tolerados³². Tampoco los católicos³³. Sin embargo, es difícil alegar motivos fundados en la soberanía del magistrado o en la paz civil para excluir de la tolerancia a los ateos. De hecho, en este punto Locke parece olvidar las “fronteras fijas e inamovibles” que había establecido entre las Iglesias y el Estado³⁴, o, mejor dicho, parece apelar al principio que define la tradición republicana de la tolerancia, a saber, que toda sociedad requiere un credo religioso mínimo que haga posible la convivencia y que quienes no lo aceptan deben ser excluidos. Éste es efectivamente el argumento de Locke para condenar políticamente el ateísmo (confeso o secreto)³⁵.

La última tradición visible es la tradición escéptica. Se la observa en algunos pasajes de la *Epistola* donde Locke reconoce como un hecho que “cada iglesia es ortodoxa para sí misma” y que, siendo iguales las pretensiones de todas las partes, no hay juez sobre la tierra capaz de determinar quien tiene razón y quien se equivoca³⁶. De todas maneras, es en la *Tercera carta sobre la tolerancia*, a partir de las objeciones de Jonas Proast que esta línea de argumentación pasará a primer plano. En efecto, Proast pone en cuestión el principio fundamental de la *Epistola* al sostener que las creencias pueden ser modificadas

³² “It is ridiculous for any one to profess himself to be a *Mahumetan* only in his Religion, but in every thing else a faithful Subject to a Christian Magistrate, whilst at the same time he acknowledges himself bound to yield blind obedience to the *Mufti of Constantinople*; who himself is intirely obedient to the *Ottoman* Emperor, and frames the feigned Oracles of that Religion according to his pleasure. But this Mahumetan living amongst Christians, would yet more apparently renounce their Government, if he acknowledged the same Person to be Head of his Church who is the Supreme Magistrate in the State” (*Ibid.*, p. 52).

³³ “What else do they mean, who teach *that Faith is not to be kept with Hereticks*? Their meaning, forsooth, is that the priviledge of breaking Faith belongs unto themselves: For they declare all that are not of their Communion to be Hereticks, or at least may declare them so whensoever they think fit. What can be the meaning of their asserting that *Kings excommunicated forfeit their Crowns and Kingdoms*? It is evident that they thereby arrogate unto themselves the Power of deposing Kings: because they challenge the Power of Excommunication, as the peculiar Right of their Hierarchy. That *Dominion is founded in Grace*, is also an Assertion by which those that maintain it do plainly lay claim to the possession of all things” (*Ibid.*, pp. 50-51).

³⁴ “[T]he Church it self is a thing absolutely separate and distinct from the Commonwealth. The Boundaries on both sides are fixed and immovable. He jumbles Heaven and Earth together, the things most remote and opposite, who mixes these Societies; which are in their Original, End, Business, and in every thing, perfectly distinct, and infinitely different from each other” (*Ibid.*, p. 24).

³⁵ “Those are not at all to be tolerated who *deny the Being of a God*. Promises, Covenants, and Oaths, which are the Bonds of Humane Society, can have no hold upon an Atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all” (*Ibid.*, pp. 52-53). La exclusión de los ateos permite ver, por lo demás, que Locke defiende la tolerancia *religiosa*, no la *libertad de pensamiento*. El pasaje que acabamos de citar, en efecto, continúa de esta manera: “Besides also, those that by their Atheism undermine and destroy all Religion, can have no pretence of Religion whereupon to challenge the Privilege of a Toleration”

³⁶ “For every Church is Orthodox to it self; to others, Erroneous or Heretical. Whatsoever any Church believes, it believes to be true; and the contrary thereunto it pronounces to be Error. So that the Controversie between these Churches about the Truth of their Doctrines, and the Purity of their Worship, is on both sides equal; nor is there any Judg, either at *Constantinople*, or elsewhere upon Earth, by whose Sentence it can be determined” (*Ibid.*, p. 21).

en virtud de una fuerza exterior de manera indirecta, es decir, obligando a los individuos a considerar argumentos que hasta allí no habían considerado, exactamente la misma objeción que enfrentó Bayle con paradójicos resultados³⁷. Y, para refutarla, Locke apela exactamente al mismo argumento que Bayle. En cuestiones de religión, dice, es imposible distinguir los prejuicios de las verdades: lo que es un prejuicio para un cristiano es verdad para un turco, y viceversa³⁸. Su respuesta se detiene allí, pero ya sabemos por la lectura del *Commentaire* qué consecuencias lleva implícitas: a la larga deberá aceptar que también el “derecho a perseguir” puede ser, según se mire, una verdad o un prejuicio³⁹.

4. A modo de conclusión

Tomando como ejemplos dos tratados sobre la tolerancia de gran difusión e influjo en el siglo XVIII, constatamos un entrecruce de argumentos que a veces parten de principios inconciliables, que suponen siempre auditorios cambiantes y que se reúnen justamente en virtud de su posible *fuerza persuasiva* sin consolidarse jamás en cuanto *pruebas*. En la obra a la cual nos referimos al comienzo del presente trabajo, Stephen Toulmin daba por terminado este tipo de escritura filosófica después de 1630; por ello, precisamente, también debía dar por terminada a mediados del siglo XVII la tradición del humanismo renacentista y su “escéptica aceptación de la ambigüedad”, aceptación que, sin embargo, puede observarse con cierta facilidad en Bayle y Locke. Habría que aprovechar a Toulmin en contra de Toulmin, pues, y corregir sus esquemas sin perder de vista en

³⁷ “Who can deny, but that *indirectly* and *at a distance*, it does some service toward the bringing men to embrace the Truth, which otherwise, either through Carelessness and Negligence they would never acquaint themselves with, or through Prejudice they would reject and condemn unheard, under the notion of Error?” (J. Proast, *The Argument of the Letter Concerning Toleration*, Oxford, George West and Henry Clements, 1690, p. 3).

³⁸ “You speak more than once of Mens being brought to lay aside their *Prejudices* to make them consider as they ought, and judg right of Matters in Religion; and I grant without doing so they cannot: But it is impossible for Force to make them do it, unless it could show them, which are Prejudices in their Minds, and distinguish them from the Truths there. (...) You cannot but allow there are many Turks who sincerely seek Truth, to whom yet you could never bring *Evidence sufficient* to convince them of the Truth of the Christian Religion, whilst they looked on it as a Principle not to be question'd, that the Alcoran was of Divine Revelation. This possibly you will tell me is a *Prejudice*, and so it is; but yet if this Man shall tell you 'tis no more a *Prejudice* in him, than it is a *Prejudice* in any one amongst Christians, who having not examin'd it, lays it down as an unquestionable Principle of his Religion, that the Scripture is the Word of God; what will you answer to him?” (J. Locke, Excerpts *A Third Letter on Toleration*, en *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*, ed. cit., p. 87).

³⁹ Esta consecuencia paradójica y no reconocida de la teoría de Locke es destacada por J.-F. Spitz, “Quelques difficultés de la théorie lockienne de la tolérance”, en I. Zarka, F. Lessay y J. Rogers (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance*, ed. cit., p. 141.

ningún momento los ingredientes retóricos que él detecta en la interpretación y el éxito de toda filosofía, incluso la más “purificada” de contexto. Este Toulmin corregido, en efecto, puede ayudarnos a entender por qué las dificultades en cuanto a la fundamentación racional de la tolerancia, e incluso el argumento autorrefutatorio que encontramos en Bayle y que seguramente también vio Locke sin hacerlo explícito, no impidieron sin embargo que los autores analizados, y otros que los acompañaron en su tarea, consiguieran lo que querían, esto es, que la conveniencia o la bondad de convivir pacíficamente con quienes no pensaban igual en cuestiones religiosas se estableciera como parte del legado político de la Filosofía Moderna.

CATALINA BARRIO*

La naturaleza del mal político en Ana Arendt: una herencia del “colapso moral” en Montesquieu

I. Introducción

La “banalidad del mal” tiene en Arendt un significado muy particular. Hablar del “mal” desde el punto de vista ético no alcanza para comprender un estado político que escapa a nuestros comportamientos morales. El origen de lo banal tiene su significado en la vida política, en la comprensión de porqué la política nada tiene que ver, según Arendt, con las funciones morales e individuales de los hombres. Desde esta breve presentación, este trabajo mostrará cuáles son las distancias y cuáles las limitaciones de pensar al individuo moralmente malo o bueno fuera del ámbito político. Para dar algún tipo de explicación al respecto tomaremos el ensayo de Arendt titulado “Comprensión y política” (1953) y su diálogo con Montesquieu respecto al significado de la moral en la política.

* Catalina Barrio es Profesora en Filosofía por la UNMdP y becaria doctoral del CONICET. Actualmente se encuentra realizando el doctorado en Filosofía en la UNLa. Su temática de especialización –que abarca la ética y la política– es *El modelo de acción y los juicios reflexionantes en Hanna Arendt*, investigación que desarrolla bajo la dirección de Susana Barbosa y co-dirigida por Diego Parente. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales y ha compilado los siguientes textos: *Ética y revolución* (2010, junto con Andrés Crelier) y *Actas de Reflexiones éticas para una sociedad en transformación* (2009). E-mail: catalinabarrío@gmail.com

Ha sido frecuente, a lo largo de la historia de la filosofía política, la problematización y relación que existe entre ética y política. En sus inicios, Platón en *La República* y Aristóteles en *La Política* muestran las relaciones entre justicia y bondad en función a quién debe manejar lo que es justo o no. Arendt por su parte, rescata ambos modelos para consolidar su fundamentación acerca de lo que comprende por acciones malas o buenas en el marco de la política y justicia. En su ensayo menciona que la auténtica comprensión de los hechos nada tiene que ver con comprender conductas individuales, sino situaciones políticas que degeneran de alguna forma, el genuino estado natural del hombre (2005: 30-31). La idea de “comprensión” en la autora nos remite pues, a la capacidad de reflexionar y juzgar sobre el lenguaje político popular que irremediamente se encuentra propenso a una pérdida del “sentido común”. La pérdida del sentido común es un extrañamiento de la máxima de toda publicidad, es decir, de las reglas políticas que le dan sentido a la vida política. Esta ruptura de las reglas es lo que ha provocado por ejemplo la peor crisis del siglo XX: los totalitarismos.

Arendt menciona lo siguiente: “ Desde el punto de vista del sentido común no necesitábamos del surgimiento del totalitarismo para darnos cuenta que vivimos en un mundo patas para arriba, donde ya no podemos orientarnos guiándonos por las reglas derivadas de lo que una vez fue el sentido común” (2005: 36). Esta cita indica un cambio semiótico del concepto de “sentido común” desde un punto de vista histórico generando así nuevos sentidos que se desprenden de la ruptura de ciertas reglas debido a los quiebres políticos con los que la historia se ha encontrado. En ésta condición en donde el sentido común (originalmente kantiano en Arendt) se disuelve por el surgimiento de nuevos hechos políticos, se encuentra el hombre como individualidad, o bien, como ser moral. En éste marco, Arendt ve en Montesquieu la inteligibilidad del mal en el mundo político y el derrumbe de la moralidad de las costumbres. El conjunto de *mores* en éste sentido, ha sido el culpable, en términos de Arendt y siguiendo a Montesquieu del estado crítico del hombre frente al surgimiento de lo imprevisible. Siguiendo este planteo éste trabajo propone observar el problema moral en Arendt tomando la idea de costumbre y leyes en Montesquieu, como la posición supuestamente más absurda para la vida política del hombre en donde todo es posible, imprevisible e inevitable.

II. Leyes y costumbres: vida moral y vita activa

En *El espíritu de las leyes* Montesquieu menciona lo siguiente: “El amor a la patria conduce a la bondad de las costumbres; y la bondad de las costumbres lleva al amor a la patria. Cuanto menos podamos satisfacer nuestras pasiones particulares, más nos entregaremos a las generales.” (2007: 74). Lo que Arendt ha destacado del iluminista francés es justamente ésta separación entre las costumbres y las leyes siendo esta última la fundadora concreta del Estado democrático para Montesquieu. Para el filósofo francés la vida de los pueblos o la vida política está regida por leyes y costumbres que a su vez, éstas se distinguen por el hecho de que las leyes regulan los actos de los ciudadanos mientras que las costumbres regulan los actos del hombre. Según de qué gobierno se esté hablando (republicano, monárquico o despótico) la relación entre leyes y costumbres variarán. Lo cierto es que Montesquieu en el S XVIII estaba convencido de que las costumbres han sido el principal obstáculo para la crisis moral de la cultura occidental. Esta concepción indica que las leyes derivan o son parte del estado natural del hombre. En cambio las costumbres son “creaciones” religiosas y morales para mantener un cierto orden político.

Las leyes son parte de la vida política en tanto que pueden colapsar o degenerarse. Como menciona Arendt al respecto: “Las leyes establecen la esfera de la vida política, y las costumbres, la de la sociedad. La decadencia de las naciones empieza con el socavamiento de la legalidad, ya sea cuando el gobierno en el poder abusa de las leyes, ya sea cuando la autoridad de sus fuentes se convierte en dudosa o cuestionable.” (2005: 37). Cuando decae el estado legal y por ende, natural del hombre se quiebran los principios morales o “de costumbre” que lo sostenían. La moralidad pierde su fundamento o entra en “colapso” cuando la legalidad ya no existe. Este punto es el central argumento que usará luego Arendt para fundamental la supuesta inexistencia de un principio moral en la vida política del hombre. El peligro, tanto para Arendt como para Montesquieu, no está en saber cómo el gobierno maneja las cuestiones sociales o de costumbre por fuera de las legales. El problema reside en que el principio regulativo de cualquier tipo de gobierno se funde sobre la base de principios morales. Este principio corre el riesgo de ser la única fuerza unificadora para evitar algún “mal” político.

La propuesta arendtiana desde Montesquieu no es dar una explicación sobre el origen del totalitarismo, ni una explicación genuina de cualquier otro fenómeno catastrófico moderno. El hecho que perturba a Arendt es el hecho de que nuestra tradición haya sido incapaz de dar respuestas productivas ante el desafío de ciertas cuestiones

morales que se encuentran involucradas en la política (Arendt, 2005: 38). Al igual que la filósofa alemana, Montesquieu propone indagar los principios morales que conservan el bienestar europeo y que se justifican a partir de la política en tanto conservación de la libertad. Lo que está en juego es una búsqueda de sentido de los principios morales en la política y sus efectos en la *vita activa* del hombre. La comprensión o el comprender es otorgarle o adjudicarle a la política el sentido de toda acción. El sentido es la creación de un “sentido común” con ausencia de un significado que justifique el porqué de ciertos hechos catastróficos y políticos tanto de la Europa del S XVIII (Montesquieu) como del totalitarismo del S XX (Arendt). El sentido común presupone en términos de Arendt “un mundo común y compartido” (2005: 40). La existencia de los demás en el plano político, legitima una búsqueda de significado frente a hechos inexplicables que escapan a toda comprensión de principios morales.

M. Canovan es la autora que con más énfasis ha trabajado la constitución moral en la política desde la política. La sólida comentarista arendtiana tiene clara conciencia de los dilemas morales de la política que sólo pueden ser justificados desde la política y no a la inversa. Es más, los criterios morales en el ámbito de la política no han logrado resolver, por lo menos en términos de Arendt, cuestiones o principios de acción moral, sino que han colapsado con el surgimiento de la peor catástrofe del régimen nazi. Aquí y en éste contexto, las categorías de “buenas acciones” o “buen o mal hombre” han sido reemplazadas por la de “banal”.

En el caso de Montesquieu, las costumbres “han sido el obstáculo para una espectacular crisis moral y espiritual de la cultura occidental” (Prior Olmos, 2009: 121). Los principios morales pierden su fundamento en el sentido de que no podemos fiarnos de la moralidad para prevenir lo peor. La recepción en Arendt de Montesquieu suscita los principios para comprender cómo o de qué se trata la naturaleza del hombre. Las categorías de libertad, juicio y política indican este estado “natural” que puede ser corrompido por los principios morales. Esta separación entre un estado natural y plural de la naturaleza humana en donde predominan las leyes políticas y el estado de las costumbres en donde predomina la cuestión social e individual remite tanto en Montesquieu como en Arendt a las crisis políticas de donde surge un nuevo significado de la relación entre moral y política o como ya mencionaba Platón en *La República*, entre

justicia y poder. Lo cierto es que pensar políticamente la moral es tan sólo la forma de encontrar explicaciones a los principios morales que han entrado en colapso.

III. “Colapso moral”

La idea de “colapso moral” había sido presentada por Montesquieu como las costumbres que constituyen toda civilización. La situación de colapso en donde las costumbres se derrumban por la crisis de las leyes, permite a Arendt plantear la cuestión de la naturaleza y el juicio (Olmos, 2009: 122). El principio moral de cómo debemos actuar frente a una situación de crisis política, tal como fue en su caso el totalitarismo, difiere de cómo debemos actuar políticamente. Pues el actuar moralmente bien o mal (como ya se mencionó en éste trabajo) nada tiene que ver con el actuar políticamente correcto. Los individuos que eligen entre el bien y el mal presuponen normas que determinan el “buen juicio”. La visión contractualista en Arendt de crear un contrato entre los individuos involucrados en ese momento de crisis para formular un justo *bien* político, depende de la tesis de que ciertos hechos políticos no pueden presuponer precedentemente, normas que justifiquen decisiones.

En *El pensar y las reflexiones morales*, la autora justifica este “buen obrar político” como lo “absolutamente fáctico” (2005: 109). De ésta facticidad que no es moral sino política surgen las siguientes preguntas que Arendt se hace: ¿qué es pensar en tiempos de crisis? Y ¿qué es el mal y cómo se comprende? A partir de estos cuestionamientos acerca de los que se entiende por “acción política”, Arendt al igual que Montesquieu, pretende no entender el mundo y su complejidad producida por época de crisis, sino que pretende cuestionar los sistemas establecidos convencionales, esto es; los ordenamientos y principios políticos, los jurídicos y los religiosos. Lo que trata de formular es ¿qué empuja a los hombres a hacer el mal o el bien en el terreno político? La respuesta a éste problema aparece en *La vida del espíritu* en donde aclara que el mal se define por su uso a partir de lo que tradicionalmente entendemos por “mal” (Arendt, 2002: III). Esta tradición que nace tanto de la vía griega como de la romana, se apoya en una tercera vía que es la “respuesta de Sócrates” (Olmos, 2009: 124). La respuesta de Sócrates consiste en un tipo ideal de pensador que aparecería posteriormente en el *Gorgias* de Platón. Pues la primera de las afirmaciones es la que dice lo siguiente: “es peor cometer injusticia que sufrirla”, seguida

de “es preferible que mi lira desafine a que yo discrepe de mí mismo y me contradiga” (Platón, 474b, 483 a, b, 482, c).

Estas afirmaciones que son interpretadas por Arendt, muestran la figura de un pensador crítico con su realidad. Este modo de pensar, se apoya en la frase de Tucídides que reza del siguiente modo: “los fuertes hacen lo que pueden y los débiles sufren lo que deben”. La alternativa de hacer injusticias remite a que es “mejor sufrir el mal que hacerlo” (Olmos, 2009: 124). La comprensión y la formar de orientarnos en el mundo es en éste diálogo de la *dualidad* con uno mismo que es lo que “hace del pensar una actividad verdadera, en la que soy al mismo tiempo el que pregunta y el que contesta. El pensamiento puede llegar a ser dialéctico y crítico, porque pasa por este proceso de preguntas y respuestas. “(Arendt, 2002: 217). El criterio de validez del diálogo mental no es la “verdad” sino el sentido de estar bien con uno mismo. Este dos-en –uno colapsa con toda la tradición supuestamente verdadera de los conceptos “mal” o “bien” y se transforman en lo políticamente sujeto a crítica. Colapsar moralmente es hacer de los comportamientos individuales una destrucción de los principios morales que garantizan un buen estrado político. Esta idea que Arendt rescata de Montesquieu, permite consolidar la función de las leyes acompañadas de un mecanismo crítico de las costumbres sociales.

IV. Conclusión

Indagar acerca de cómo es posible reconciliar los aspectos morales y políticos de los individuos supone, como hemos observado a lo largo de éste trabajo, por un lado consolidar los aspectos legislativos que garanticen un “buen” comportamiento individual. Y por otro lado, no fiarse de los presupuestos normativos morales, sino deconstruirlos críticamente no para evitar un estado de crisis política (lo cual para Arendt es inevitable) sino para aceptar que esos estados críticos son posibles. En función a éste argumento la cuestión que perturba a la autora y que por ese motivo visualiza en Montesquieu una solución al problema de la conciliación entre la moral y la política, consiste en tener una postura crítica de lo que habitualmente entendemos por mal y por mal político. Como menciona O. Marquard referido a la figura de Eichmann: “La desviación de Eichmann no adolecería de exceso sino de defecto de hábitos. El peligro de aquél es mayor si, en nombre de lo absoluto u otra buena causa, se ponen en cuestión todos los hábitos, que si

uno se niega a hacerlo. La resistencia al nacional-socialismo procedió sobre todo de tradiciones intactas. Tampoco es verdad que la valoración de los hábitos haga imposible la crítica, pues sucede lo contrario.” (2000:137).

La incapacidad de las figuras individuales de distinguir el bien del mal en el campo político, no es un cometido que corresponda a personas o individuos “buenos” o “malos”. Como menciona Arendt, el mal puede ser cometido por “hombres corrientes”, es decir; por los “crímenes realizados en situación de burocracia y ejercido por `hombres normales`” (Olmos, 2009: 120). De éstos principios fue preciso mostrar la disonancia y concordancia entre la moral incluida en el mundo político como clave para mostrar desde Arendt en su diálogo con Montesquieu, la naturaleza del comportamiento del hombre en el mundo político. Sería preciso profundizar esta dicotomía no resuelta en Arendt desde su diálogo con los filósofos políticos modernos para develar el estado natural de los comportamientos morales de la política. No para fundamentar la dicotomía sino para profundizar las implicancias morales de la política.

V. Bibliografía

- Arendt, Hannah (2002), *La vida del espíritu*, Buenos Aires: Paidós.
Arendt, Hannah (2005), “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*, Buenos Aires: Paidós.
Arendt, Hannah (2005), “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Buenos Aires: Paidós.
Marquard, O (2000), *Apología de lo contingente*, Valencia.
Montesquieu (2007), *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires: Losada.
Olmos Prior, Ángel (2009), *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid: Biblioteca Nueva.

BRENDA BASÍLISCO*

La concepción de la naturaleza humana en la apologética de Marin Mersenne

Introducción

Mersenne consideraba que la apologética y la predicación debían ser llevadas a cabo por hombres sabios que tuvieran conocimiento de las ciencias, pues éstas les ofrecerían miles de argumentos para conducir a impíos y libertinos hacia Dios y la virtud¹. Por medio del conocimiento de la verdad de las ciencias, los impíos podrían apartarse del vicio y retomar el recto camino hacia la fe. Sin embargo, su apologética debía lidiar con la particular jurisdicción del espíritu humano que, según Mersenne, se hallaba entre dos clases de infinito, sin que pueda extenderse en uno u otro dominio en particular. Por un lado, el espíritu humano lleva una impronta divina en su entendimiento, pues la verdad de las matemáticas es testimonio de la infinitud absoluta del Creador y conoce las verdades de las matemáticas tal como las conoce Dios. Por otro lado, no comprende nada con absoluta perfección, tal como Dios lo hace, pues desconoce los primeros principios de la naturaleza. Precisamente, el objetivo del trabajo que presentamos aquí consiste en señalar la manera en que Mersenne traza los lineamientos de su apologética y sienta las bases filosóficas y científicas de una retórica lo suficientemente efectiva como para adaptarse a esta doble disposición del espíritu humano, grande y miserable a la vez. Finalmente, nos detendremos en el análisis de Mersenne de la música acental en sus escritos sobre música, pues propone un nuevo modo de llevar a cabo la tarea apologética mediante la concepción de un lenguaje universal que podría superar el poder de la palabra.

* Brenda Basílico es Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral. Becada por el DAAD, la Universidad Nacional del Litoral y el Consejo Regional de Auvernia, Brenda realizó su tesina de licenciatura bajo la dirección del Dr. Laurent Jaffro (Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne) y Fernando Bahr (UNL-CONICET) sobre la presencia de las fuentes escépticas en *La Vérité des Sciences* de Marin Mersenne. Actualmente, es becaria doctoral de CONICET bajo la guía del Dr. Frédéric De Buzon (Université de Strasbourg) y de Fernando Bahr. E-mail: brendavbasilico@gmail.com

¹ Mersenne, M., *Harmonie universelle contenant la théorie et la pratique de la musique*, Livre VIII, De l'utilité de l'Harmonie, I Advertisement, S. Cramoisy, París, 1636-1637, p. 10.

La grandeza del espíritu humano

De 1623 a 1625, Mersenne publicó seis escritos en los que, por un lado, reflexionaba acerca de la vida espiritual y de las acciones y movimientos del alma y, por otro, criticaba aquellas opiniones y doctrinas filosóficas, cuyas consecuencias podían ofender a la fe². Las obras apologeticas de Mersenne revelan, en su desarrollo sucesivo, una progresión hacia un tono marcadamente menos polémico que, estimamos, representa la gestación de una nueva apologetica, a la cual podría llamarse “apologetica científica”, pues en ella el dominio racional de la palabra permite construir un orden de argumentación dotado de la fuerza persuasiva de la verdad de las ciencias. En efecto, Mersenne estimaba que los teólogos, apologetas y predicadores encontrarían en el conocimiento certero, exacto y evidente una vía adecuada para persuadir a los hombres que se apartaran del vicio. Sugirió a los predicadores que, para preparar sus discursos y sermones, se sirvieran de alguna proposición de Euclides, Arquímedes o Menelao de Alejandría a los fines de maravillarse y sorprender a su auditorio y, al mismo tiempo, introducirlo en el conocimiento matemático. Del mismo modo, Mersenne procedió en *La vérité des sciences contre les sceptiques ou les pyrrhoniens*, donde explicó con la mayor claridad y simplicidad posibles las operaciones aritméticas elementales y los fundamentos generales de la matemática, de la aritmética pura y práctica y de la geometría. El Mínimo estaba convencido de que sorprendiendo e instruyendo a su auditorio podría hacer que se acercara a Dios y así iniciar su camino en la fe, pues las bellas inclinaciones, las virtudes, las verdades y las ciencias no podrían provenir sino de la luz divina³.

² *L'analyse de la vie spirituelle* (1623), *L'usage de la raison où tous les mouvements de la raison sont déduits et les actions de l'entendement, de la volonté et du libéral arbitre sont expliqués fort exactement* (1623), *Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine Athei, et Deistae impugnantur, et expugnantur, et Vulgatae editio ab haereticorum calumniis vindicatur...* (1623), *Marini Mersenni Ordinis Minimorum S. Francisci de Paula Observationes et emendationes ad Francisci Georgii Veneti problemata. Hoc opere cabala evertitur; editio vulgata, et inquisitores sanctae fidei catholicae ab Haereticorum, atque Politicorum calumniis accurate vindicatur* (1623), *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps combatue et renversée de point en point par des raisons tirées de la Philosophie, de la Théologie. Ensemble la réfutation du Poème des déistes* (1624) y *La vérité des sciences contre les sceptiques ou les pyrrhoniens* (1625).

³ Mersenne, M., *Traité de l'Harmonie Universelle où est contenue la musique théorique et pratique des anciens et modernes, avec les causes de ses effets. Enrichies de raisons prises de la philosophie et des mathématiques*, texte revu par Claudio Buccolini, Fayard, 2003, I, Teorema XIII, p. 81.

En la medida en que el espíritu humano es capaz de separar lo corruptible de lo incorruptible, lo mutable de lo inmutable y lo finito de lo infinito en las cosas de las que los sentidos no reciben más que sus simples imágenes, es posible para Mersenne conducirlo hacia la fe en Dios⁴. El espíritu puede distinguir, por ejemplo, los elementos más perfectos y bellos de la matemática y de la música de los cuales pueden servirse los apologistas y los predicadores en sus discursos, pero también los músicos, los poetas, los arquitectos y los médicos en sus artes. Entre esos elementos más perfectos y bellos de la música se encuentra, según Mersenne, el unísono, pues tiene su origen en la unión y en la igualdad de los sonidos. Cuando es perfecto, el unísono no puede distinguirse del sonido y, en cierto modo, comparte con éste su simplicidad y su perfección puesto que, para Mersenne, la igualdad es la mejor y la más elevada de las proporciones. Además, la unidad es el símbolo de Dios, dado que las tres personas divinas comparten la misma excelencia⁵. Por lo tanto, puesto que el espíritu humano es capaz de conocer la ciencia divina de los números, es capaz también de elevarse hacia lo más perfecto, es decir, hacia lo incorruptible, inteligible e inmutable que lo acercará a su Creador. Para Mersenne, esto es prueba suficiente de que la naturaleza del espíritu es distinta de la del cuerpo y de la materia, pues depende de Dios que le ha dado su ser y que ha plasmado en él su imagen. “El espíritu del músico que estudia los sonidos, afirma Mersenne, es incorruptible e inmortal”.

La miseria del espíritu

Según Mersenne, el espíritu humano puede acceder al conocimiento de las verdades matemáticas, pero es incapaz de conocer absolutamente todo lo que sucede en el mundo. La ciencia física, por ejemplo, sólo puede apoyarse en modelos provisorios de la naturaleza y para Mersenne es una ciencia probable que imita la contingencia de la creación. Por lo tanto, según el Mínimo, el hombre ignora más de lo que sabe. Por ello, propuso a los predicadores que muestren a su auditorio la ignorancia de los humanos, incluso de los más grandes espíritus del mundo, a los fines de cultivar la humildad y humillar la arrogancia. De ese modo, ningún ser humano podría tener jamás la temeridad de enorgullecerse y

⁴ Ídem, pp. 80-81. La traducción es nuestra.

⁵ Cf. Mersenne, M., *Harmonie Universelle*, Livre I, Des consonances, Proposition IV, pp. 11-12.

amaría a Dios hasta que Él lo despojara de la ignorancia -que ahora lo acompaña- para cubrirlo con la luz de la gloria⁶. Para Mersenne, los predicadores que pecan de gran vanidad suelen blasfemar las ciencias y creen que éstas no son útiles para su tarea. Ello se debe a que no han experimentado el placer ni han contemplado la belleza del conocimiento de la matemática, quedándoles la oración como única herramienta para defenderse de los ataques de los paganos y para conducir a los hombres a la fe. Para él, en cambio, la humildad permitía honrar y alabar la esencia de Dios en tanto reducía todo el orgullo humano y todo lo creado a la nada cuando se compara el ser infinito con el finito. Esa humildad, precisamente, podía alimentarse sirviéndose de las ciencias, donde a veces nuestro espíritu se encuentra abrumado por tantas dificultades -sobre todo en la Física- que se ve obligado a confesar que, en rigor, no sabe absolutamente nada⁷. En tal sentido, comparó la humildad con la unidad aritmética, pues por pequeña que sea es fuente de un número infinito de partes, con el centro del círculo, en el cual convergen todas sus partes, con el centro del ojo o el lugar donde se produce la visión, y con el bajo o nota fundamental en la música, ya que es la más pequeña de sus partes y al mismo tiempo el fundamento de la armonía⁸.

Además de cultivar la humildad entre sus oyentes, Mersenne consideraba que el predicador necesitaba tener conocimiento de los sistemas filosóficos más difundidos -a saber, el de los átomos de Demócrito y de Epicuro, de los números formales de Pitágoras, las ideas de Platón, los elementos sensibles de la Química, el *criterium* de los Escépticos y los principios de Aristóteles- para acomodarse al alcance y a las ideas de toda clase de espíritus⁹. De manera que, para combatir a los deístas, ateos y escépticos, es preciso tener conocimiento de sus filosofías. Provistos de este conocimiento, los predicadores podrán adecuar los argumentos a la disposición del espíritu de su auditorio, apaciguar su arrogancia y vanidad, y mostrarle las maravillas de la geometría, que aún no son posibles de demostrar pero que Dios y los ángeles conocen en toda su perfección¹⁰. El uso del diálogo y de la lengua vernácula en las dos últimas obras apologéticas de Mersenne respondía a la intención de hacer accesible el conocimiento de las ciencias -y por lo tanto

⁶ Mersenne, M., Op. cit., p. 20.

⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁸ *Ídem*, Livre VIII, Proposition III, pp. 16-18.

⁹ *Ídem*, Livre VIII, De l'utilité de l'Harmonie, IV Advertissement, p. 13.

¹⁰ Cf. Mersenne, M., *L'impiété des déistes...*, p. XXXIX.

de Dios- al lector. Esto es evidente, sobre todo, en los tres últimos libros de *La vérité des sciences*, en donde Mersenne parece adelantar el diálogo científico que sólo más tarde producirá sus obras maestras con el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* o el *Discorsi e dimostrazioni matematiche in torno a due nuove scienze* de Galileo¹¹.

De la corrupción de la materia hacia un lenguaje universal de la música del cuerpo

Para sentir placer, los humanos necesitan de la variedad de las consonancias, de la misma manera en que su cuerpo necesita nutrirse de una diversidad de alimentos para conservarse. El espíritu, sujeto a la materia, no puede gozar del placer que procura el unísono, pues se distrae con las pequeñas satisfacciones que provienen de la diversidad de las consonancias. Todo lo que puede hacer el ser humano en la vida terrenal es servirse del placer del oído como un modo de acercamiento y contemplación de las cosas eternas; dicho de otro modo, debe aprender a conformarse con las imágenes de la pura perfección, que serán más agradables y más placenteras cuanto más se acerquen a la igualdad y a la unidad, hasta que en unidad con Dios pueda contemplar la belleza y la perfección directamente¹². En efecto, el espíritu sólo podrá despojarse de la corrupción de la materia cuando sea acogido por Dios y contemple la belleza de sus ideas eternas¹³, pues la unidad y la igualdad son inmateriales y dependen de nuestro entendimiento y de Dios, mientras que el sonido es material y depende del aire y de nuestros oídos. En consecuencia, la música absolutamente perfecta no sería accesible al ser humano. Sólo Dios conoce perfectamente la armonía de los intervalos, de los movimientos de los planetas y de todos los cuerpos que conforman el universo. Si los humanos pudieran conocer las razones armónicas que sustentan la fábrica del mundo y todas sus partes, éstas les causarían un placer mil veces más grande que todos los conciertos de los hebreos, griegos, italianos, franceses y las naciones del mundo. Pero esto nos es desconocido.

¹¹Cf. Mersenne, M., *La vérité des sciences...*, pp. XC-XCI y pp. 118-119. Acerca de la relación entre Mersenne y Galileo, véase Lenoble, R., *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, París, 1943, pp. 391-408.

¹² Se trata de una música que está al unísono con la voluntad divina, pues ella sólo desea agradar a Dios. "...los bienaventurados cantarán perpetuamente al unísono para que su canto sea conforme a la igualdad de las tres personas y a la igual que toma su origen de la beatitud eterna e inalterable, la cual siendo muy simple, requiere cantos muy simples que no pueden ser más simples, cuando muchos cantan, que cuando cantan al unísono." Mersenne, M., *Traité de l'harmonie universelle*, II, Teorema III, p. 325. La traducción es nuestra.

¹³ Mersenne, M., *Harmonie Universelle*, Livre I, Des consonances, Proposition IV, pp. 11-16.

Sin embargo, el predicador y el apologista deben ayudar a emprender el camino hacia Dios a través de los sonidos materiales¹⁴. En virtud de este fin y por más imperfecta que fuera nuestra música, Mersenne sostenía que se debía intentar perfeccionarla siguiendo reglas precisas de composición que sean resultado de una investigación científica rigurosa. En sus escritos sobre música, Mersenne propone llevar a cabo un estudio experimental de los acentos en el terreno musical que consiste en la observación de los acentos que tanto humanos como animales imprimen en sus voces para expresar determinadas pasiones. Los acentos son aquellos que determinan los diversos momentos del movimiento de la música y hay tantos acentos como seres humanos en la Tierra. Son inflexiones o modificaciones de la voz por medio de los cuales se expresan las pasiones, ya sea natural o artificialmente¹⁵. Los acentos son llamados por Mersenne como “la palabra o el discurso de las pasiones”, mientras que las palabras, como “el discurso del espíritu”¹⁶. Se trata de un fenómeno que tiene lugar en la voz, en el canto y en la palabra. Cuando gritamos, reímos o lloramos imprimimos ciertos acentos en nuestra voz de forma espontánea. Pero también podemos producirlos artificialmente, imitando lo que acontece de forma natural. Puesto que cada pasión del alma tiene su propio acento, la investigación de Mersenne determina once tipos de acentos correspondientes a once pasiones, de las cuales seis pertenecen al orden del apetito concupiscible y cinco, al irascible. Ahora bien, Mersenne distingue cuatro pasiones principales -el amor, el odio, la esperanza y el miedo- que corresponden a cuatro acentos fundamentales¹⁷, aunque reconoce la dificultad de determinar y caracterizar con exactitud los acentos que expresan el amor y el odio o bien la alegría y la tristeza. Mersenne encontró en la cólera una pasión que se expresaba con mayor claridad y que permite echar luz acerca del estudio del resto de las pasiones. Incluso, propuso detenerse en la observación de los acentos característicos de diversas

¹⁴ Mersenne, M., *Traité de l'harmonie universelle*, I, Teorema XII, pp. 78-82. Mersenne, M., *Harmonie Universelle*, Libro I, Des consonances, Proposition IV, p. 19.

¹⁵ Mersenne, M., *Harmonie Universelle*,, Partie III, Proposition X, p. 366.

¹⁶ Mersenne, M., Op. cit., Partie III, Proposition XII, p. 368.

¹⁷ “el acento de la alegría difiere del de la tristeza; el primero comprende el del deseo y el del amor como el triángulo comprende dos ángulos rectos y como el alma [368] racional comprende a la sensitiva y a la vegetativa. Este acento es alegre, riante y muy agradable, y puede dividirse en tantos acentos como grados de alegría y de amor existan. El acento de la tristeza es lento, sombrío y fastidioso; el del odio es más violento y se acerca al de la indignación, que está contenido en el de la cólera. En cuanto al acento del rechazo, está relacionado con el del temor y el del deseo, al de la esperanza. El acento de la desesperación sigue al de la tristeza, como el de la audacia, a los de la esperanza y del deseo. Pero es muy difícil expresar todos estos acentos Ídem, Partie III, Proposition XII, pp. 368-369.

lenguas y, dentro de una misma lengua, de la diversidad de acentos que los humanos le imprimen, para constatar que la diferencia entre ellos no proviene sino de la gran diversidad del temperamento de sus humores y de la disposición de sus órganos¹⁸. Precisamente, Mersenne señalaba que los italianos son más biliosos que los franceses, pues son más rápidos y bruscos en sus acciones y tienen más vehemencia y rudeza en la expresión de sus pasiones¹⁹.

La reflexión de Mersenne acerca del origen humoral de los diversos acentos de una lengua y de la pluralidad acentual de todos los idiomas que existen da cuenta del orden o del origen natural y corporal de los acentos que expresan las pasiones de los humanos, pero también de los animales. Por lo tanto, si el científico que estudia la música pudiera determinar -como intentó Mersenne- las correspondencias entre las diversas pasiones y la diversidad de acentos, podría construir un lenguaje musical de carácter universal. Servirse del lenguaje universal de la música acentual permitiría provocar en los humanos y en los animales una disposición armoniosa que consistiría en la salud corporal y en la virtud espiritual que acerca a los seres a su Creador. En efecto, si pensamos por un momento en el compositor ideal de Mersenne, es decir, aquel que considera el tiempo, el lugar, las personas y las pasiones para los cuales introduciría los acentos en su música²⁰ y consideramos que éste puede encontrar un cantante perfecto que ejecutara con exactitud la música acentual, podría suscitar en su auditorio las pasiones que aquel se había propuesto²¹. Del mismo modo, si un predicador o un orador fuese capaz de conocer la extensión y la fuerza de su voz y de trabajar lo suficientemente sobre ella para poder cantar todos los grados del diapasón, podría servirse de la misma en sus sermones y penetrar en el corazón de aquellos que lo escucharan con atención. Dicho de otro modo, podría despertar en su auditorio la disposición necesaria para conducirlo al amor a Dios²². En la medida en que la música acentual del predicador se transforma en un discurso de las pasiones -y en particular, del amor- su sermón puede ser recibido con naturalidad, total

¹⁸ Ídem, Partie III, Proposition X, p. 366.

¹⁹ Ídem, Partie III, Proposition XV, p. 371. Según Mersenne, la habilidad de los italianos para expresar la cólera se pone de manifiesto cuando cantan sus versos en el teatro “para imitar la música escénica de los antiguos”.

²⁰ Ídem, Partie III, Proposition XV, p. 371.

²¹ Ídem, Partie III, Proposition X, p. 366.

²² Ídem, Partie III, Proposition XVI, p. 373.

claridad y universalidad²³. La interpretación más sutil o virtuosa de la música acentual sería capaz de provocar en todas las criaturas una disposición armoniosa: en los animales, la salud corporal; en los humanos, la salud espiritual o la virtud que sería propicia para el establecimiento del orden político y social propio de un Estado cristiano que rinde honor y ama a Dios. Se trataría, entonces, de una armonía universal que encontraría su máxima expresión, en esta Tierra, en el lenguaje universal de la música acentual. La posibilidad de concebir este nuevo lenguaje, presente en los escritos de Mersenne de 1636, exige una revisión de la evolución de la estrategia de la producción apologética de Mersenne, en la medida en que permite abandonar el artificio de las palabras que componen el discurso del espíritu, que suele ser origen -según Mersenne- de la disimulación, de la confusión y del enfrentamiento entre los humanos y permite, sobre todo, cuestionar la superioridad del espíritu sobre la naturaleza corporal y extender el poder musical a todas las criaturas, sin limitarla al goce de los seres humanos.

²³ Ídem.

MARÍA JULIA BERTOLIO*

Comentarios sobre la naturaleza representativa de la mónada leibniziana y el principio de individuación en *Monadología*

Introducción

La cuestión de la individuación adopta ciertas características particulares en el marco de la filosofía leibniziana. Como es sabido, Leibniz concibe la sustancia individual o mónada como una sustancia simple, inextensa, sujeta a un cambio gradual y constante. La mónada no interactúa con el mundo externo; toda su actividad es interna y consiste en la percepción y sus cambios. Asimismo, estas mónadas gozan de una naturaleza representativa: cada una de ellas expresa la totalidad del mundo como si se tratase de un espejo viviente. Sin embargo, si todas las mónadas son simples e inextensas y, al mismo tiempo, si todas ellas constituyen expresiones del mismo mundo, pareciera imposible admitir una diversidad de mónadas. La pregunta sobre la individuación se vuelve entonces acuciante.

En *Monadología*¹ Leibniz realiza algunas menciones sobre esta cuestión. Pese a tratarse sólo de breves referencias diseminadas a lo largo de la obra, entendemos que estos comentarios señalan aspectos fundamentales acerca de la forma que adopta la individuación en la filosofía leibniziana. En efecto, en primer lugar Leibniz establece que lo que distingue a las mónadas son sus cualidades internas. Luego introduce el concepto de perspectiva o punto de vista como aspecto diferenciador. Más adelante señala que el grado de sus percepciones distintas es lo que distingue unas mónadas de otras. Finalmente, el filósofo afirma que todas las mónadas expresan el universo pero que cada una representa con mayor distinción el cuerpo que le pertenece. Aunque a primera vista pueden parecer explicaciones divergentes, todas ellas conforman la noción leibniziana de individuación.

* María Julia Bertolio es Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario. Es becaria de posgrado en CONICET y Doctorando en Humanidades y artes. Se especializa en la filosofía de G. W. Leibniz, en lo referente a los conceptos de "idea" y "expresión". E-mail: juliabertolio@yahoo.com.ar

¹ En adelante, nos referiremos a las obras leibnizianas según la paginación correspondiente a la edición: Gerhardt: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin 1875-1890 (vol. 7, 1890). A esta edición aludiremos de aquí en adelante con la abreviatura GP seguida del número de volumen y página.

Nuestro propósito será examinar estas explicaciones con el fin de subsumirlas, al menos de manera preliminar, bajo una misma concepción.

I

La cuestión de la individuación o del modo de diferenciación de las mónadas surge en *Monadología* apenas comenzada su lectura. Luego de reflexionar sobre las implicancias de concebir las mónadas como sustancias simples, Leibniz aborda la cuestión de su diferenciación. Establecer el principio de individuación no es una cuestión menor para el filósofo ya que considera que todo aquello que no puede ser distinguido, es idéntico (principio de identidad de los indiscernibles) anulándose así no sólo la variedad de seres sino, lo que es aún más grave para Leibniz, la multiplicidad. Como adelantamos en nuestra introducción, la primera indicación que Leibniz proporciona en *Monadología* respecto de la cuestión de la individuación aparece en el parágrafo 8 donde la exigencia de diversidad de seres responde a la apercepción del cambio:

“Si las sustancias simples no se diferenciaban entre sí por sus cualidades no habría de percibirse de ningún cambio en las cosas; ya que lo que está en el compuesto sólo puede provenir de los ingredientes simples; y si las mónadas carecieran de cualidades serían indistinguibles unas de otras puesto que tampoco difieren en cantidad. Y por consiguiente, supuesto el llena cada lugar recibiría siempre, en el movimiento, sólo el equivalente de lo que había tenido y un estado de cosas sería indiscernible del otro.”²

Para que el cambio sea perceptible es preciso que las sustancias simples que integran las compuestas sean distinguibles unas de otras. Y dado que las mónadas no se diferencian por su cantidad, deben distinguirse por sus cualidades internas. Esta afirmación pareciera entrar en contradicción con aquella otra que sostiene que las sustancias son seres simples. Sin embargo, es menester advertir que la simplicidad a la que el filósofo refiere consiste en una simplicidad cuantitativa. Atribuir simplicidad cuantitativa no es otra cosa que declarar que las mónadas no tienen partes. Evidentemente, esto no quita que las mónadas tengan una multiplicidad de cualidades. De esta manera, las mónadas leibnizianas son sustancias simples desde el punto de vista cuantitativo, pero cualitativamente complejas. Estas cualidades internas de las mónadas no

² GP VI, 607

son sino sus percepciones.³ De manera que cada sustancia se distingue del resto en virtud de sus percepciones del mundo. Ahora, la percepción es “el estado interior de la mónada que representa las cosas externas”.⁴ En este sentido, puede afirmarse que cada mónada constituye una expresión singular. Sin embargo, como es sabido, las mónadas leibnizianas perciben la totalidad del mundo o, dicho de otra manera, todas las mónadas expresan el mundo, de allí su naturaleza representativa. Ahora bien, si todas las mónadas expresan el mismo objeto (el mundo) cabe preguntarse en qué radica las diferencias que las harían distinguibles unas de otras. Para dar respuesta a este interrogante es preciso detenernos brevemente en la noción leibniziana de expresión con el fin de presentar los aspectos centrales de la misma relevantes para el tema que tratamos.

II

En términos generales, podemos decir que Leibniz plantea la *expresión* como una relación que se establece entre, al menos, dos entes: el objeto que expresa y el objeto expresado. Ambos objetos son concebidos por Leibniz como objetos complejos: tanto el objeto expresante como aquello que es expresado constan de elementos inherentes interrelacionados (elementos que no necesariamente deben ser entendidos como componentes), suponen un sistema de elementos conectados entre sí, una estructura. Para que se instaure la relación de expresión entre dos objetos es necesario, en primer lugar, que los elementos singulares inherentes al objeto expresante respondan a los elementos singulares del objeto expresado y, en segundo lugar, que exista cierta correspondencia entre las relaciones internas establecidas entre los elementos singulares del objeto que expresa y aquéllas del objeto expresado. En resumidas cuentas, en consonancia con las interpretaciones de Swoyer⁵ y Puryear,⁶ entendemos que la expresión de un ente en otro

³ “una mónada en sí misma y en un momento dado no puede distinguirse de otra sino por las cualidades y acciones internas, las que sólo pueden ser sus percepciones (es decir, las representaciones de lo compuesto o de lo que está afuera, en lo simple) y sus apeticiones (es decir, sus tendencias de una a otra percepción) que son los principios del cambio. Pues la simplicidad de la sustancia no impide la multiplicidad de las modificaciones que se deben encontrar juntas en esta misma sustancia simple; y que deben consistir en la variedad de las relaciones (*rapports*) con las que están afuera. Ocurre como en un centro o punto, que por simple que sea, se encuentra en él una infinidad de ángulos formados por las líneas que en él concurren.” (GP VI, 598.)

⁴ GP VI, 600

⁵ Swoyer, C. (1995): “Leibnizian expression”, *Journal of the history of philosophy*, Vol. 33, N° 1, January, pp. 65-99.

⁶ Puryear S. (2006): *Perception and representation in Leibniz*, Ph.D. dissertation, University of Pittsburgh.

exige una correspondencia estructural⁷ entre los mismos. En este sentido, un objeto expresa otro cuando puede establecerse una función, orden o correspondencia entre las relaciones internas del objeto de expresión y las respectivas relaciones del objeto expresante. O, en otras palabras, cuando las relaciones inherentes al primero son análogas a las relaciones inherentes al segundo. De manera que, si las mónadas expresan el mundo, existe entonces una correspondencia entre las relaciones inherentes a la mónada y las relaciones internas del mundo⁸. Estas relaciones que conforman su estructura interna no son más que las relaciones entre sus percepciones. Esto nos permite suponer que la distinción de una mónada respecto del resto se funda en su estructura interna; es decir, la red de relaciones internas propia de cada mónada es lo que hace posible la individuación. Pero para que sea así, es preciso admitir la existencia de múltiples expresiones del mismo objeto diferentes entre sí, admitir diversas formas de expresar lo mismo. Ahora bien, no resulta claro cómo podría ser esto posible.

III

Para dar respuesta al interrogante antes planteado, podría conjeturarse que las mónadas, en tanto objetos expresantes, sólo reflejan determinados aspectos del objeto expresado. Pero esto implicaría que las mónadas no expresan la totalidad del mundo tal como lo afirma Leibniz en repetidas oportunidades; la expresión sería entonces parcial. Tampoco podemos afirmar sin más que las mónadas constituyen una expresión isomorfa respecto del mundo eliminando así toda diferencia entre las mónadas puesto que esto es rechazado explícitamente por Leibniz. Consideramos que Leibniz no postula la *expresión* como isomorfismo en un sentido radical. Un isomorfismo absoluto se anularía a sí mismo estableciendo una identidad: ya no podrían distinguirse el objeto expresado del objeto que lo expresa, ya no habría dos entes sino uno, es decir, no habría *expresión* sino identidad de uno consigo mismo. Dos elementos indiscernibles (es decir, entre los que no exista diferencia alguna) son idénticos y por tanto uno. Es preciso entonces que las mónadas se distingan unas de otras. Si la diferencia entre las mónadas no radica en el objeto

⁷ Si bien ambos admiten que la expresión puede ser interpretada como correspondencia estructural, Kulstad sostiene que la preservación de la estructura no es lo que define la noción leibniziana de expresión sino que constituye una subcategoría de la expresión leibniziana. Cf. Kulstad, M. A. (2006): "Leibniz on expression: reflections after three decades", en Herbert Breger (ed.), *Einheit in der Vielheit*, Hannover.

⁸ Es interesante notar que, en el caso de la expresión monádica del mundo, el objeto expresado no existe como tal sino que sólo existen expresiones distintas del mismo. El mundo no existe sino incluido en las mónadas. Cada una ofrece su visión del mundo pero el mundo, como elemento objetivo externo no existe.

expresado, debe hallarse entonces en el modo de expresión de tal objeto. Efectivamente, este es el camino que tomará el filósofo y así lo expone en el parágrafo 57 de *Monadología*:

“Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente otra y se halla como multiplicada *en lo que respecta a su perspectiva*, también ocurre que debido a la multitud infinita de las sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que las perspectivas de uno solo según los diferentes *puntos de vista* de cada mónada.”⁹

Tal como lo evidencia el fragmento citado, el recurso a la noción de *punto de vista* le permite a Leibniz conciliar la expresión total del mundo propia de cada mónada con la individuación de cada una de ellas. Cada mónada expresa la totalidad del mundo desde un punto de vista propio. Ahora bien, podríamos preguntarnos de dónde proviene el punto de vista, cuál es el criterio de atribución de los puntos de vistas a las mónadas. Sin embargo, esta pregunta carece de sentido puesto que Dios ha creado tantas mónadas como perspectivas de expresión del mundo posibles. Cada una de las mónadas ocupa un punto de vista particular desde el cual configura su percepción del mundo. Si bien todas las mónadas perciben la totalidad del mundo y reflejan por medio de sus percepciones los estados de las demás mónadas, cada una lo hace desde una perspectiva peculiar que no menoscaba la correspondencia entre su estructura interna y la del objeto expresado. Sirvámonos de un ejemplo recurrente en Leibniz para ilustrar lo que acabamos de decir: un círculo puede ser expresado tanto por una elipse como por una hipérbola. Según la concepción leibniziana de expresión, esto significa que existe tanto una correspondencia entre los elementos singulares de cada uno como una correspondencia entre las relaciones que conectan los elementos singulares del círculo con las relaciones que conectan los elementos singulares de la elipse. Lo mismo ocurre respecto del círculo y la hipérbola. Se trata entonces de dos expresiones distintas del mismo objeto: tanto la elipse como la hipérbola expresan el círculo. La diferencia entre ambas radica en el punto de vista: la elipse expresa el círculo desde determinada perspectiva mientras que la hipérbola refleja la estructura del círculo

⁹ GP VI, 616. Esto mismo puede encontrarse en textos anteriores, por ejemplo: “todas las sustancias singulares creadas son expresiones diversas del mismo universo y de la misma causa universal, a saber, Dios; pero difieren en perfección las expresiones así como las diversas representaciones o dibujos en perspectiva de una misma ciudad desde distintos puntos de vista” (C, 520)

desde un punto de vista diferente.¹⁰ Del mismo modo, cada una de las mónadas proporciona una representación singular del universo fundada en su punto de vista. En este sentido, Leibniz se refiere a las mónadas como pequeños microcosmos, espejos vivientes que reflejan distintas vistas del mismo universo. Cada una de las mónadas percibe la totalidad del universo: capta tanto lo distante como lo cercano, los acontecimientos presentes, pasados y los futuros. Podríamos afirmar entonces que las mónadas son “omniscientes”. Sin embargo, es preciso que exista alguna diferencia entre la “omnisciencia” de las mónadas y la omnisciencia divina.

IV

Si bien las mónadas perciben el universo, Leibniz advierte que estas percepciones son en su mayor parte percepciones confusas. Cada mónada percibe con mayor distinción una determinada parte del universo mientras que el resto permanece en estado de confusión. Arribamos así a la tercera indicación de Leibniz acerca del aspecto individuante de las mónadas. En el párrafo 60 de *Monadología* el filósofo declara:

“En efecto, puesto que la mónada es por naturaleza representativa, nada podría limitarla a representar una parte de las cosas; aunque sea cierto que esa representación no es sino confusa en el detalle de la totalidad del universo y únicamente puede ser distinta en una pequeña parte de las cosas, es decir, en aquellas que son o las más próximas o las más grandes con relación a cada una de las mónadas; de otro modo cada mónada sería una divinidad. Las mónadas son limitadas no en el objeto sino en la modificación del conocimiento del objeto. Todas se dirigen confusamente al infinito, al todo, pero son limitadas y se distinguen por los grados de las percepciones distintas.”¹¹

Una mónada se distingue del resto en función del grado de distinción alcanzado por sus percepciones. La mayor o menor distinción de las percepciones no sólo depende de la intensidad del fenómeno captado sino además de la relación de cercanía-lejanía (espacial y temporal) que el objeto expresado tenga respecto de la mónada en cuestión. Más

¹⁰ El ejemplo de la expresión del círculo es muy frecuente entre los escritos de Leibniz. En *Teodicea*, por ejemplo, puede leerse: “Es cierto que la misma cosa puede ser representada diferentemente; pero tiene que haber siempre una relación exacta entre la representación y la cosa, y, por consiguiente, entre las diferentes representaciones de una cosa. Las proyecciones de perspectiva que convierten el círculo en secciones cónicas, hacen ver que el mismo círculo puede ser representado por una elipse, por una parábola, por una hipérbola y hasta por cualquier otro círculo, y por una línea recta o por un punto. No puede darse cosa más diferente ni más desemejante que estas figuras, y, sin embargo, hay una cierta relación exacta de cada punto con cada punto. De igual modo es preciso reconocer que cada alma representa el universo según su punto de vista, y mediante una relación que le es propia.” (GP V, §357)

¹¹ GP VI, 617.

precisamente, el filósofo dirá que la mónada percibe con mayor distinción los fenómenos más cercanos a su cuerpo mientras que las percepciones se hacen más confusas a medida que los fenómenos o acontecimientos se distancian del mismo. De esta manera, yo percibo con mayor distinción que usted la habitación en que me encuentro redactando este escrito, mientras que usted percibirá más distintamente que yo el contexto que lo rodea. Del mismo modo, Aristóteles percibía con mayor distinción que nosotros el mundo del siglo IV a.C. En concordancia con lo dicho, Leibniz finalmente advierte en el parágrafo 62 de *Monadología* que:

“aunque cada mónada creada represente todo el universo, representa con mayor distinción el cuerpo que le está particularmente asignado y cuya entelequia constituye: y como ese cuerpo expresa todo el universo por la conexión de toda la materia en el lleno, el alma representa también todo el universo al representar ese cuerpo que le pertenece de manera particular.”¹²

Por consiguiente, cada mónada no sólo posee un particular grado de distinción de sus percepciones sino que, al mismo tiempo, posee una zona exclusiva de percepción distinta. Esta parte del universo que la mónada expresa o percibe con mayor exactitud es la zona relacionada de manera inmediata con su cuerpo. La mónada percibe más claramente los fenómenos próximos que afectan su cuerpo. No obstante, dado que no hay vacío, todos los cuerpos se comunican entre sí y cualquier movimiento en el mundo repercute en la totalidad. De esta forma, al representar su cuerpo y los cuerpos que lo afectan, la mónada representa la totalidad del universo.¹³ En consecuencia, la mónada percibe los estados del mundo en función de las relaciones que su cuerpo mantiene con el resto de los cuerpos.¹⁴ Dicho en otros términos, la mónada expresa el mundo según su punto de vista.

¹² *Ibidem*.

¹³ En Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en la razón Leibniz explica que “cada sustancia simple o mónada distinta (*distingué*), que constituye el centro de una sustancia compuesta (por ejemplo de un animal) y el principio de su unicidad está rodeada por una masa compuesta de una infinidad de otras mónadas. Éstas constituyen el cuerpo propio de esta mónada central que representa, según las afecciones de ese cuerpo, como en una especie de centro, las cosas que están fuera de ella. [...] Y como todo está ligado debido a la plenitud del mundo, y como cada cuerpo actúa, más o menos, sobre cada uno de los demás cuerpos según la distancia y está a su vez afectado por el otro por reacción, se sigue que cada mónada es como un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista” (GP VI, 598-9, §3)

¹⁴ En una carta dirigida a Arnauld, Leibniz escribe: “los estados del alma son natural y esencialmente expresiones de los estados correspondientes del mundo, y, en particular, de los cuerpos que, en ese momento, son suyos” (GP II, 114)

V

En síntesis, las mónadas leibnizianas se distinguen entre sí en virtud de sus cualidades internas. Según hemos visto, estas cualidades son sus percepciones. Pero la diferencia entre las mónadas no radica en el objeto percibido sino en el modo de percibirlo o, lo que es lo mismo, de expresarlo. Cada una de las percepciones de una mónada expresa un acontecimiento del mundo. Al mismo tiempo, la relación entre las percepciones internas de una mónada se corresponde con las relaciones entre los estados del mundo. Se instaure de esta manera una correspondencia estructural entre la mónada y el mundo. Esta correspondencia o expresión, esta función o ley que liga a cada mónada con el mundo es exclusiva de cada sustancia. Esta singularidad se debe a que cada mónada percibe la totalidad del mundo desde una perspectiva que le es propia la cual está determinada por el cuerpo que le pertenece. Éste demarca una zona exclusiva de expresión distinta en la mónada así como el grado de distinción de sus percepciones configurando de este modo el punto de vista que cada mónada ocupa. Como consecuencia, cada mónada relaciona sus percepciones internas de manera diferente y, dado que esta configuración interna de la mónada se corresponde con la configuración del mundo, cada mónada expresa el mundo de un modo particular que la identifica y la distingue del resto.¹⁵ No sólo el conjunto de relaciones entre las percepciones internas es exclusivo de cada mónada sino también la relación de expresión que liga a cada mónada con el mundo. Lo que individúa a las sustancias es, por tanto, intrínseco a ellas: se trata de su ser completo, su estructura interna y su peculiar modo de relacionarse con el mundo. La mónada, en tanto que expresa el mundo de un modo singular, se constituye en un ser único, un individuo distinguible del resto de los seres creados. En esta síntesis de orden y diversidad, se manifiesta la perfección divina en el acto creador.

¹⁵ Al mismo tiempo, puesto que todas las mónadas expresan el mundo, todas las mónadas se expresan entre sí. Pero, para ser más exactos, dado que el mundo no existe sino que lo único que existen son una infinidad de mónadas que no interactúan entre sí, las mónadas no expresan el mundo sino que expresan el resto de las mónadas y sus interrelaciones. Al respecto Swoyer comenta: “although it *seems* to each rational monad *as if* there were a mind-independent world, the only things that are ultimately real are monads and their perceptions. And since a mind-independent external world drops out of the picture, correlating relations between the items in it and the minute perceptions of individual monads are merely apparent. However, the various correlating relations among the monads themselves remain. Indeed, it is precisely these relations or transformations that give rise to an objective conception of an external world, since it is simply the features that are invariant under these transformations (i.e., that are common to all monads) that are objective.” (Swoyer, *op. cit.*, 96)

JUAN BRANDO*

Un bajel perdido. La mujer moderna como ser consuntivo

I

Los llamados “derechos de la mujer” están en todas las bocas, como una lección bien aprendida. La difusión de esos derechos alienta la modernización, que tiene como objetivo provocar la ansiedad consuntiva de la mujer moderna y como consecuencia desagradable o ‘daño colateral’ la cristalización de los sentimientos. En ocasiones, con un desembozo que asusta, las mismas empresas comerciales usan la vindicación de los derechos de la mujer en forma de *slogans* para promocionar sus productos y, de paso, formar conciencia consumidora de sus productos. Los derechos a los que se alude son, desde luego, los de la mujer de la sociedad occidental modernizada, con olímpico menoscabo del modo en que la conculcación de tales derechos puede ser, en un sentido positivo, parte de las acciones o pasiones de la mujer en otras formaciones culturales. *La* mujer es la mujer histórica moderna, y ella estipula (¿ella?) cuales son las inquietudes de la mujer en general.

La promesa escondida en el objeto de consumo, común subterfugio del capitalismo en el que siempre se promete algo más, una ventaja adicional oculta, una satisfacción fetichizada, se aboca a que la propia mujer histórica moderna, identificada con una vida modélica, sea ella misma el algo más que trasciende la satisfacción del producto: indudablemente, un algo más de la mayor importancia. Así la mujer moderna se convierte en su propio fetiche: la promesa de que constituirá su vida modélica al consumir – ritualmente- el producto.

Los derechos de la mujer apuntan a ensalzar en toda la línea su aspecto de “modernizada”, mas que su condición de mujer. Son, hablando estrictamente, derechos de la mujer modernizada. Pero aquí emerge una pregunta que, no por ingenua, debe

* Juan Brando es profesor de filosofía por la UNMDP, becario CONICET y cursa estudios conducentes al doctorado en la Universidad de Lanús. Sus trabajos suelen referirse a temas de filosofía moral con especial énfasis en la agresión, la guerra y la educación para la paz. E-mail: alejandrobando@yahoo.com.ar

silenciarse: ¿Quién ha de ser quien conozca y enuncie los derechos de la mujer? ¿Quién los consignó por primera vez? Es una cuestión que atinge a los proyectos de “educación democrática” y las teorías de la justicia al estilo de John Rawls: se sustantiva la justicia describiendo despreocupadamente sus formas y estructuras, se supone que hay una forma esencial de justicia para toda emergencia humana, y con esa suposición se tapan las salacidades de un sistema de opresión, naturalizándolo, ocluyendo ciertas preguntas: “¿Quién enseña esos valores y por qué?” ¿Por qué se supone que hay que enseñar esas cosas que nosotros decimos que son valores?

El problema es que los derechos de la mujer son un campo de acción de intereses que no tienen escrúpulos al usurpar a la mujer su derecho a enunciar sus derechos. La mujer se convierte así en el vehículo de sostenimiento de un sistema social protervo. Esto recuerda a Simone de Bouvair diciendo que el ideal de mujer estaba asido a los criterios de conveniencia y que cuando comenzase a ser funcional que la mujer trabaje, el trabajo de la mujer comenzaría a tener *charme* y femineidad.

Cuando la mujer se emancipa (dicho con elipsis) e ingresa al fascinante mundo del trabajo, los sátrapas del mercado se abalanzan sobre ella con toda su codicia. La mejor forma y la más segura de asaltar el consumo de la mujer es predisponerlo mediante la creación de modelos de mujer modernizada que van troquelando la conducta con eficacia, y en particular, el diseño de sus pautas consuntivas. En la colusión interviene la industria que fabrica artefactos, pero también la de una serie de publicaciones que tratan de captar lo más feble de su subjetividad y sus afinidades electivas aún maleables. El que la mujer joven sea el santo y seña de la cultura no se debe con exclusividad a que ella cause *per se* un afición natural (o que sea una causal de inhibición de las agresiones colectivas) sino a que su carácter consumidor está aún en el periodo plástico de su formación. Extrañamente (sobre todo por sus resonancias de antropología marxista) la economía del mercado sueña con una mujer realizada en el trabajo, independiente, a la que nadie someta, y religiosamente secularizada. Con todas esas condiciones, su fuero interno está libre para la ocupación. Una mujer enclaustrada y enemiga del trato social, apegada a una forma de vida tradicional, no es una buena candidata para el asalto, por lo cual es natural que cada vez sea más recusada moralmente, y se difunda la idea de que está confinada a un horizonte “patético”. Esta palabra pervertida, “patético”, asocia su sentido espúreo de vergüenza social, pero revierte también, en este caso, a su significado original de algo

definitivamente inactual. El peor pecado que puede cometer la mujer histórica moderna es no seguir el ritmo de los tiempos. Esto da que pensar con respecto a la inutilidad, el lastre que representan las mujeres primitivas para las formas de pensamiento occidental modernizado, que las considera como mujeres que no han aprendido a ser mujer, y que no saben vivir. Esto aparece ejemplificado en el relato de Hann, citado por Irenaus Eibl Eibesfeld:

Habíamos atacado y matado a un nutrido grupo de bosquimanos. Cuando cesó el fuego hallamos aún a cinco mujeres con vida. Después de una larga deliberación, se acordó perdonarles la vida, pues siempre había *boers* que necesitaban esclavas para ciertas tareas. Las desgraciadas criaturas recibieron la orden de caminar a paso ligero delante del destacamento, pero pronto nos dimos cuenta de que obstaculizaban nuestra marcha, pues eran incapaces de andar con la suficiente rapidez. Dieron la orden de matarlas a tiros. Se desarrolló entonces una escena que todavía me persigue la memoria. Las indefensas víctimas se abalanzaron hacia nosotros en cuanto descubrieron nuestras intenciones y se aferraron con tanta saña a algunos del grupo que durante mucho tiempo resultó imposible disparar sobre ellas sin poner en peligro la vida de los soldados a los que se habían agarrado. Cuatro de ellas fueron al fin eliminadas, pero a la quinta no hubo manera de arrancarla de uno de nuestros camaradas, pues, presa de una angustia mortal, se aferraba a él con desesperación, así que tuvimos que acceder a sus ruegos de llevarse a la mujer a casa” ¹(Ee. p. 208)

Es elocuente la afirmación de que las mujeres bosquimanas “obstaculizaban nuestra marcha”. El avance furibundo de la modernización (tan luego, en situación de “limpiar” el terreno de bosquimanos) no puede verse detenido por el lento andar de la mujer primitiva, que además, no puede andar más rápido aunque lo intente, pues ya ha quedado a la retranca de un mundo acelerado. ¿De qué sirve una mujer que no sabe plegarse al sistema consuntivo, y que no puede aprender a hacerlo con la suficiente diligencia porque hay una parte de ella que está dañada por haber sido educada en el error? Su herejía debe ser resuelta rápidamente, porque el tiempo corre: no hay más remedio que gastar en ella una bala, una bala moderna. Pero lo más llamativo es ¿Por qué no pudieron dar muerte a la última mujer? Es esperable que matar a la última fuese difícil

¹ Eibl- Eibesfeldt, Irenaus: *Guerra y paz*, Barcelona, Salvat, 1987, p. 208.

sólo por ser la última: es probable que los hombres de Hann tuviesen miedo de lo que pasaría después. Dicho sea de paso: ¿una sola mujer no demoraba la marcha en la misma medida que cuatro? ¿Cuál es la súbita inhibición que provocó el perdón de Torquemada?

De la misma forma, el sistema occidental modernizado tiene miedo de lo que pasaría si cristaliza para siempre los sentimientos de la mujer moderna, si la ahoga y la endurece demasiado y la convierte en Baal, una estatua que no oye ni siente. Al igual que la sobreviviente bosquimana que demora –sólo un poco– la caminata de los hombres de Hann, la mujer moderna apura el paso para no rezagarse del ritmo de los tiempos y no encontrarse con una confirmación sombría: la de que su deseo no determina a la sociedad occidental modernizada, que esa potestad le ha sido arrebatada hace tiempo.

A medida que se convierte en estatua, la mujer se hace ídolo al que se tiene devoción y temor, al que se quiere y no se quiere, se toca y no se toca. El sistema confía en que el globo no va a explotar, jugando al límite, reposando en la idea de que siempre hay fuerzas naturales que equilibran sus aberraciones, que siempre hay una mano invisible. Una confianza a todas luces desmesurada.

II

Curiosamente, la mujer histórica moderna plantea un retroceso respecto de Woolf en “Una habitación propia” (trabajo que tomamos como el marchamo –provisorio, conjetural– del pasaje del tiempo de la seducción al tiempo del amor, pero que ya tiene en sus propias líneas el auspicio del amor fragmentado, en un sentido que trataremos de explicar) El reclamo de Woolf era esencialmente pecuniario: la mujer no tiene en la bolsa las monedas que le den una vida desahogada en la cual escribir y sobresalir: la pobreza de la mujeres es lo que inhibe su trascendencia. No obstante, la mujer histórica moderna incurre en un uso extrañado de los bienes económicos: gasta para aproximarse al modelo de sí misma orquestado en una serie de denotaciones abstractas de su felicidad, siempre postergada, y no quiere escuchar los cantos de sirena que le proponen el atajo de una felicidad más parcial, real y tangible. Y esto a pesar de la exaltación de lo directo-precisamente, convirtiéndose lo directo en lo que nunca llega. Por eso la garrulería acerca de “disfrutar el momento” (enunciada por la mujer, y acaso inficionada por la conspiración publicitaria) tiene siempre el tono de la nostalgia por disfrutar algo que no sea el

momento, así como las reflexiones acerca de que “la felicidad no existe: son momentos”, añora un estado de felicidad definitivo e imposible, y hace que la mujer piense constantemente en su “vida” y en su situación en términos temporales y a la vez aislando del tiempo una fotografía de su felicidad consumada.

El anhelo de la mujer por permanecer joven obedece a la lucha por seguir dando coces para llegar a su felicidad directa. El problema es que la eterna nubilidad no la lleva a probar nuevos caminos: en algún punto, no importa tanto el objetivo como el camino. Las experiencias innovadoras (ante todo, imaginarias) de la mujer moderna están siempre asidas a un formato previsto, son parte de una innovación anticipada y proveya. En cierta medida, es por eso que la mujer histórica moderna no es capaz de disfrutar, sus formas de deleite son estropeadas una y otra vez por la verbalización, típicamente en la forma en que la mujer cree tener el patrón de lo que es “lindo” y lo malogra al expresarlo. Lo que deleita a la mujer moderna, lo lindo, es sinónimo de “nuevo”: se comprende que su carácter de actualidad perezca en el instante preciso de ser enunciado, y con él su “lindura”, y que deje de concitar interés a partir del momento en que la mujer lo pronuncia: quiere decir que ha dejado, en ese instante, de ser lindo y nuevo.

La forma en que la mujer moderna concede y se concede el deleite es siempre tardía, anticipada y elidida, despojo de viejos afeites que ya no tienen la fuerza de provocar lo que hubieran podido, lo que frustra a la mujer moderna y la sume en un sentimiento trágico, reflejado en una mueca acibarada, la sonrisa de la Gorgona. Lo que provoca la mayor añoranza es que se haya desencajado el orden armonioso que hubo regido en el tiempo del amor, ni que decir del tiempo de la seducción, cuyo sentido exacto radicaba en el éxtasis del instante que invariablemente llega. La seducción todavía creía en la verdad de un objeto (que aparentaba ser) dócil.

El cuerpo, el amor y la felicidad fragmentados no parecen hacer feliz a la mujer moderna. En cierto sentido, la felicidad que ella procura aparece siguiendo el camino del cuerpo y del amor, aunque con variaciones genéricas: mientras el cuerpo estalla en partes que buscan cada una su eidos particular, y el amor se escinde en sexo, discurso, “contacto”, etc., la felicidad experimenta el grado de abstracción, extrañamiento y espejismo más virulento: la mujer conoce como felicidad sólo al ideal abstracto, nunca lo que es perceptible y tangible y está a expensas de la corrupción. Queriendo lo directo y analítico, hace lo imposible, elevado y esquemático.

Es como si el adagio “seamos realistas: pidamos lo imposible” cobrara vida en el sentir de la mujer moderna, puesto que aquí, en su acepción más propia, ser realista es pedir lo imposible, bosquejarlo, añorarlo todo el tiempo, y permanecer como se estaba, presumiendo que la felicidad directa llegará en otro tiempo u otra vida. Sin la zanahoria, sin ese horizonte ficticio constantemente aplazado, la mujer dejaría de tener el comportamiento esperado por el sistema del consumo y la fragmentación. Lo contrario (contrario a los intereses de tal fragmentación) sería una mujer patética, una mujer que se ha quedado en el tiempo.

LEANDRO CATOGGIO*

La naturaleza humana de la escritura de Dios. Un análisis hermenéutico del *Tratado Teológico-Político* de Spinoza

El T.T.P de Spinoza puede ser descripto como el comienzo de la hermenéutica profana. Es decir, como el primer intento de análisis de la escritura divina más allá del dogma judeo-cristiano. Y esto no significa que ambas tradiciones compartan el mismo dogma, y menos aún la distinción entre la escritura divina y humana. Libros distintos las sustentan e interpretaciones diferentes las distinguen. Pero, para Spinoza, el problema radica en el vínculo en que se apoyan ambas tradiciones: la relación entre la escritura divina y la escritura humana. O, mejor dicho, entre la revelación y la imaginación. Factor divino y factor humano que se entrecruzan en la Biblia y el Nuevo Testamento. Los profetas, en esto, son el centro de discusión. Ellos se nombran como la mediación neutra de Dios, los que escriben sin escribir, los que traducen un lenguaje puro a un lenguaje impuro sin alteraciones, los que señalan con sus signos la mano de Dios en acto. Quizás por ello Spinoza comience su *Tratado* con un análisis de la profecía y los profetas. Porque sin profetas no hay profecía; y éste no es un dato menor. La revelación de la palabra de Dios sólo sucede a través de la palabra del profeta, aquel que escribe sin escribir, el que opera como un espejo que sólo refleja la luz de la palabra. Entonces, ¿cuál es el límite que separa la escritura divina de la escritura humana?, ¿es posible saber de aquella sin ésta?; o más radical aún podemos preguntar con Spinoza sin decir sus palabras: ¿existe algo así como la escritura divina? Ya el comienzo del *Tratado*, luego del prefacio, nos da una indicación. Allí menciona lo siguiente:

* Leandro Catoggio es Profesor en Filosofía por la UNMdP (Argentina) y actualmente está cursando su doctorado en la UNLa (Argentina) con una tesis dedicada a la hermenéutica contemporánea. Es profesor de la cátedra de Filosofía Moderna en la UNMdP y becario doctoral de CONICET. Investigador en la Facultad de Humanidades y en la Facultad de Ciencias de la Salud y Servicio Social de la UNMdP. También es miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (regional Bs. As.). Sus principales áreas de trabajo son la hermenéutica y la filosofía moderna. Sobre ellas ha coeditado junto a Sergio Cechetto el libro *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana* (2007, ed. Suárez, Mar del Plata) y junto a Diego Parente *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del '30* (2010, ed. Eudem, Mar del Plata). Ha publicado también numerosos artículos en revistas nacionales y extranjeras como capítulos de libros sobre los temas mencionados. E-mail: leandrocatoggio@gmail.com

“La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres. Y profeta es aquel que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a aquellos que no puedan alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que sólo pueden aceptarlas por simple fe” (Spinoza, 2006: 75)

Ya aquí podemos vislumbrar todo lo que se despliega después y el conjunto de ideas políticas y teológicas que comienzan el curso histórico de la hermenéutica profana. Con esto queremos decir algo fundamental: el nacimiento de la hermenéutica moderna y su derivación contemporánea está teñida, o mejor dicho, estructurada, cimentada, sobre la teología y la política, sus conceptos nacen de ideas teológicas-políticas de la escritura y de la interpretación. Y lo mejor, o más auténtico y problemático, es que teología y política no son ámbitos separados que respeten sus dominios y no se mezclen, sino todo lo contrario, la política es teología y viceversa. Cuando se habla de una no se puede dejar de hablar de otra. Spinoza lo sabe bien y no quiere dejar de responder a esa cuestión. Si hay algo que responde el Tratado es a la cuestión de la mezcla entre política y teología, de racionalidad e irracionalidad, de divino y de humano. Ganar la pregunta del texto es ya ejercer la hermenéutica que el mismo Spinoza abre y no se puede dejar de preguntar hasta qué punto no somos parte de ese Tratado anónimo. La distancia histórica que nos separa de Spinoza no parece algo lejano sino cercano, demasiado cercano si uno se pregunta por qué la hermenéutica contemporánea nunca se confrontó con él. Su mención sólo se restringe a ser el iniciador de la hermenéutica moderna, del pensamiento del Libro sin el dogma, del que comienza a relacionar la palabra con la historia. Pero nunca el reconocimiento se asienta en su mirada, en su conflicto y respuesta, la palabra como el constructo político-teológico que se muestra en la escritura y dirime entre lo justo e injusto, entre lo válido e inválido.

De forma secreta y hablando de fondo Spinoza permanece en la hermenéutica como la voz silenciada que molesta e incomoda por lo que lucha: la libertad de interpretación. Injusticia sobre injusticia que permanece en la supuesta justicia de la escritura que dice continuar la tradición. La hermenéutica no ha captado el gesto de Spinoza sino tan sólo su contenido especulativo que expresa una época de instrumentación de la razón y del lenguaje. La función política de la palabra en su sedimentación histórica-teológica a través de su uso dominante en la sociedad y el gobierno de los hombres, podemos decir, es el

gesto hermenéutico que no se ha enfrentado. Y este gesto no se puede restringir sólo al “método hermenéutico” que Spinoza elabora para analizar las Escrituras sino, todo lo contrario, es esencial en cuanto intenta mostrar cuál es la función de la filosofía en sí misma y en relación con la construcción de la libertad que no es otra cosa que la edificación del Estado. Es decir, pensar la división entre la escritura humana y la escritura divina es pensar la función de la filosofía y la posibilidad de fundamentar una noción de libertad que reconfigure el dominio político de la palabra. En este sentido el profeta se torna la primera cuestión a reflexionar y el centro teológico-político a deconstruir para liberar la palabra y la escritura del miedo a la razón y al juicio. Del miedo a la verdadera política, la de las opiniones enfrentadas en la libertad del uso del lenguaje; es decir, a la política de la lengua.

En el fragmento citado que, repetimos, es el comienzo del Tratado Spinoza ya implementa su ejercicio deconstructivo. El profeta es intérprete. Entre los hebreos, explica Spinoza, es el *nabi*: el que es orador e intérprete de las Escrituras. El profeta tiene la doble función de recibir y “saber” recibir la palabra divina, y por otro lado, de expresar y “saber” expresar la palabra divina en palabra humana. Para Spinoza el nabi no es un médium absoluto de Dios que escribe sin escribir: en tanto escribe interpreta la revelación. Y ese interpretar se ubica en el pasaje de la escritura divina en escritura humana. Y el filtro hermenéutico que permite pasar signos divinos en signos humanos opera en la traducción. Éste, si se quiere, es el corazón del problema hermenéutico que viene desde Filón de Alejandría. La traducción de un sistema de signos desconocidos, que opera como un lenguaje oculto, a un sistema de signos compartidos requiere el don del profeta. Allí se ubica éste, en el corazón hermenéutico, en la traducción. Y en esa traducción él funciona como el filtro que traslada el texto de un mundo a otro mundo. Y el problema de Spinoza es el filtro traductor. Problema que no es ajeno a su tiempo que desde años atrás se viene investigando acerca del llamado lenguaje adánico. La cuestión hermenéutica en los modernos, por lo menos hasta von Humboldt, radica más en los problemas generados por la traducción del lenguaje de la naturaleza o divino en lenguaje humano que la traducción entre las diferentes lenguas. El filtro es el profeta, el traductor-intérprete que para Spinoza no cumple sólo una misión informativa sino también formativa.

¿A quién va dirigida la escritura divina? Parece que sólo lo sabe el profeta. Es él quien selecciona su público. El lector ideal de la palabra de Dios es el vulgo, el pueblo,

aquel que no tiene el conocimiento suficiente para librarse del intérprete de la palabra. Spinoza observa en el profeta el enclave esencial de la hermenéutica: el filtro, la traducción, la función de la escritura, la autoridad, y la doble pertenencia de la palabra divina: a la teología y a la política. La función del traductor no se resume en ser un orador de Dios sino que, en la misma medida en que es un orador de Dios, es un político, gobierna las acciones del vulgo. El profeta posee un conocimiento que otros no poseen; es decir, no es conocimiento común hasta que el profeta se digne a revelarlo en el idioma de los otros. El profeta traduce la revelación al pueblo. Interpretar aquí es traducir, transportar un tipo de conocimiento, un discurso. Pero es una traducción que implica la aceptación infundada del conocimiento en juego. Es decir, se le pide al receptor de la revelación aceptar algo que no es natural a él sino que le viene impuesto desde fuera por la autoridad del traductor, del intérprete de Dios. Esto lleva a que Spinoza distinga el conocimiento por revelación y el conocimiento natural. Por más que éste último sea divino en cuando está fundado en la acción de Dios nunca excede las leyes naturales. El conocimiento por revelación es un conocimiento que excede las leyes naturales, es algo no natural. La revelación es algo no natural. Es algo que excede el entendimiento y por tanto requiere una aceptación irracional. De esta manera, el conocimiento por revelación es un conocimiento que se transforma en pre-juicio en cuanto lleva una caracterización irracional. Es algo anterior al juicio en tanto excede al mismo juicio.

Según esto, entonces, la profecía no comporta conocimiento porque ella depende de la imaginación, es irracional. Por ello, dice Spinoza, la profecía es inferior al conocimiento natural. La diferencia básica es que el conocimiento natural no implica o no necesita un signo para producirse, mientras que el conocimiento por revelación depende de los signos. El conocimiento natural es un conocimiento certero, autosuficiente, autónomo, de carácter matemático. El triángulo, por ejemplo, se demuestra matemáticamente sin referencia alguna a un signo externo. La representación que tengamos de cualquier triángulo no influye para nada en su demostración. En cambio el conocimiento por profecía depende de un signo externo, sea de una representación imaginaria o figura o de las palabras. Los signos, sean verbales o no verbales, son los que otorgan la validez del conocimiento por profecía. En cambio el conocimiento natural no depende de signo alguno, ni siquiera de signos verbales. El lenguaje, para Spinoza, pertenece al ámbito de la imaginación. Es

ambiguo y está desprendido de la racionalidad. Pensamiento y lenguaje son dos cosas distintas.

En esto estriba que Spinoza diga que “todo lo que entendemos de forma clara y distinta, nos lo dicta, como acabamos de indicar, la idea de Dios y su naturaleza; no con palabras (*non quidem verbis*), sin duda, sino de un modo más excelente (*sed modo longe excellentiore*)...” (2006: 79). La revelación depende de la palabra, ella está en el lenguaje o, a lo sumo, en imágenes; que en este caso redundan en lo mismo: su irracionalidad. El conocimiento, en cambio, no pertenece al orden del lenguaje como tampoco a las imágenes. El conocimiento implica otro tipo de signos; y como sabemos esos signos son signos matemáticos. Pero aquí “matemático” debe comprenderse en el sentido de *mathesis*; es decir, como el cálculo de lo conocido en una estructura centralizada que no puede dejar de pensarse con respecto a un principio universal y regulativo. Lo gnoseológico, de esta manera, nos lleva al aspecto ontológico. La tipología de signos subyacentes a la diferencia entre conocimiento revelado y conocimiento natural descubre un modo de ser preciso de la escritura de Dios. La substancia dicta su *logos* en signos matematizables. Esto produce dos cosas.

1. Lo dictado se comprende como lo matemático; es decir, como el cálculo de la naturaleza con respecto a un principio regulativo que ordena y permite pasar de unos determinados signos a otros signos. Pero lo dictado no es un contenido determinado sino el mismo procedimiento del dictado. El dictado dicta su procedimiento; y ese procedimiento es la forma en que Dios otorga el modo de alcanzar el conocimiento. Dios dicta en el sentido de la *mathesis universalis*, es decir, dicta el cómo del conocimiento natural. Su escritura revela no un contenido determinado sino la del hecho de la escritura misma. En este sentido la *Ética* se muestra como la concreción de la escritura divina. Muestra el conocimiento natural en su forma, en su estructura.

2. Y por otro lado, la legitimidad de este procedimiento descansa en el centro regulador de la estructura, en Dios o la substancia. El escritor o autor de los libros sagrados. El centro regulativo de la forma es la substancia. Opera como el sujeto del enunciado al que refieren todas las afirmaciones del texto. Pero la substancia en la medida en que es el sujeto del enunciado también es el sujeto de la enunciación. Ambos se confunden; la substancia, o el sujeto, es causa de sí mismo. No hay dos substancias, y en

este sentido, el sujeto del enunciado y el sujeto de enunciación se igualan. La legitimación del acto de la escritura divina está en su mismo obrar. El principio o causa es inmanente a lo causado. El que escribe está en el procedimiento mismo de la escritura, en su acto.

La escritura se entiende como conocimiento natural en el sentido del procedimiento matematizante que calcula lo real en función de ese mismo procedimiento. No hay ninguna causa externa. En tanto el sujeto de la enunciación es el sujeto del enunciado de la escritura podemos preguntarnos: “¿acerca de quién o qué habla la escritura?”. La respuesta inmediata es la substancia misma; pero no como sujeto sujetado a un otro sino como sujeto sujetado a su propio procedimiento. Y en esto estriba, quizás, la mayor originalidad y propuesta de Spinoza. La substancia es los distintos modos en que ella se expresa. El sujeto del enunciado no es más que los distintos modos que aparece en la escritura. El sujeto es uno, es único, pero ese único se comprende en los distintos modos en que se muestra. En el corolario de la proposición XXV de la primera parte de la *Ética* Spinoza explica esto diciendo que “las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera”.

El sujeto, entonces, está en los diferentes procedimientos modales. Procedimientos que se legitiman en su propio proceder. De esta manera el sujeto no es más que el tejido de los diferentes modos que obran su esencia. El texto es la obra según los modos en que se presenta en cada caso. La escritura si tiene una revelación es aquella que muestra los procedimientos realizados en el obrar del texto con respecto a un sujeto o causa que es inmanente a cada acción. Esta ontología tiene su correlato político en el *Tratado Político* cuando Spinoza menciona la noción de *multitudo* (II, 17). El sujeto es la multitud, es decir, ese tejido de relaciones que se presenta como individuo y ejerce su derecho en función a su textualidad. El derecho natural no es previo al texto, a la multitud, sino que nace en la relación entre los diferentes modos en que se presenta la substancia. Es un efecto del texto; y en este sentido, no hay derecho positivo que pueda reemplazar el natural sino que, en todo caso, siempre está en función al tejido de los modos expresivos de la substancia. Es decir, no sólo no hay centro sino tampoco posición privilegiada que pueda sustentarse más allá de la textualidad de la multitud.

De esta manera la ontología política o la política ontológica spinoziana revela su forma como democracia. No hay un filtro traductor de la escritura sino que hay diferentes

modos de traducción de la escritura que proceden geoméricamente. Modos geoméricos que tienen como sujeto del enunciado el tejido de relaciones en su totalidad, el texto mismo. Las escrituras, el texto divino, no deja de ser el acto de la escritura, su obrar, su formarse en obra, que en la medida que procede se legitima como texto-obra, es decir, se legitima como democracia radical. Legitimación que le otorga coherencia al texto. La coherencia de la escritura es función de la democracia. Y en este sentido el texto posee sentido en tanto es la multitud su sujeto y no la suma de individualidades o un centro determinado. Cualquiera de estas últimas formas rompe la coherencia del texto. La democracia como el ejercicio de la libertad de la multitud constituye la coherencia y, en la medida en que obra, expresa la substancia en su relato.

Bibliografía

- Chaui, M. (2004). *Política en Spinoza*. Bs. As.: Gorla.
Spinoza, B. (1987). *Ética*. Madrid: Alianza.
Spinoza, B. (1986). *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza.
Tatián, D. (2001). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Bs As.: Adriana Hidalgo.

NAHUEL CHARRI*

La libertad en sentido amplio y el consenso real: Una aproximación al concepto de libertad de Hobbes y Spinoza

Introducción

En este trabajo se comparará la filosofía política de Spinoza y Hobbes. Si bien ambos pueden ubicarse dentro de un mismo modelo teórico¹, se compararán las desavenencias que entre estos dos sistemas puede trazarse en cuanto a su concepción del concepto libertad. De esta manera el debate por la libertad es relevante para la discusión de la naturaleza humana ya que en él se evidencia una lucha semántica por la apropiación de un concepto antropológico, histórica, social y conceptualmente construido que sin embargo se intenta catalogar como natural.

El análisis de la idea de la libertad se realizará sobre la base de una distinción entre una concepción de la libertad en sentido reducido y en sentido amplio. Se sostendrá mediante el análisis de este concepto en ambos autores que Hobbes piensa la libertad según la primera concepción en tanto que Spinoza lo hace según la segunda. El análisis de este concepto se realizará poniéndolo en relación con la ley. De este modo puede observarse la oposición conceptual entre obedecer y mandar (o actuar por propio mandato) como análogos del conflicto esclavitud y libertad.

Se tendrá en cuenta también el problema de la legitimidad del Estado, esperando demostrar que en un modelo de Estado iusnaturalista donde la legitimidad del mismo se

* Nahuel Charri es estudiante avanzado de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente cumple funciones como ayudante alumno en las cátedras de Gnoseología y Sociología. Ha realizado adscripciones en Filosofía Moderna, Filosofía Antigua y Gnoseología. Forma parte del grupo de Investigación Ratio bajo la dirección de la Doctora Graciela Fernández desde el año 2010. Ha participado en jornadas y congresos, como asistente, expositor y organizador. Actualmente desarrolla su tesis sobre la conflictividad logos-pathos y el modelo de resolución spinozista de este conflicto bajo la dirección del Doctor Ricardo Maliandi. E-mail: vidalero_15@hotmail.com

¹ Estudios contemporáneos comienzan a poner en duda la noción de pacto y de iusnaturalismo en Spinoza, tales como Negri Antonio en *La anomalía del salvaje*, Balibar en *Spinoza et la politique* y Giorgio Agamben en *La comunidad que viene*. En este trabajo no recaerá el acento sobre los aspectos que separan a Spinoza de los modelos iusnaturalistas, sino en el modo en que ciertos conceptos de sus obras permiten una mejor comprensión de los problemas implicados en este modelo.

funda en el consenso, y el consenso en la libertad de los hombres; si no se sostiene una concepción de libertad en sentido amplio, se legitima ideológicamente la capacidad del Estado de generar consenso a través del dominio de las pasiones humanas. La consecuencia negativa de esta alianza entre iusnaturalismo y concepción de la libertad en sentido reducido es que el Estado termina instrumentalizando al hombre en pos de su auto-legitimación, masificándolo, quitándole su dignidad y convirtiéndolo en artificio de la maquinaria estatal².

I. De la libertad en sentido amplio y en sentido reducido

Hobbes pronuncia su concepción de libertad en el capítulo XXI del Leviatán llamado “De la Libertad de los Súbditos” del siguiente modo:

“Libertad, o independencia, significa (propriadamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento). (...) Pero cuando el obstáculo al movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder para moverse; como cuando una piedra yace quieta o un hombre es atado a su cama por una enfermedad. (...) Un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad. (...) La libertad del hombre, que consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer...”³

De esta definición que Hobbes aporta, es necesario resaltar dos aspectos fundamentales para realizar la distinción entre libertad en sentido amplio y reducido. Por un lado, en primer lugar la libertad se refiere a libertad de movimiento (esto es, el sentido más superficial y externo de la palabra libertad), y en segundo lugar, el obstáculo que cercene la libertad debe ser externo (Hobbes da ejemplos de cadenas, lazos, cárceles) y no provenir de la constitución interna de la misma cosa. Por otro lado, el origen de la libertad consiste en el deseo, la voluntad y la inclinación; sin hacer diferencia entre ellos.

² Cabe señalar que hoy día, el análisis de los poderes que someten e instrumentalizan al hombre no puede contemplar solamente al Estado como agente sino que debería incluir a las corporaciones transnacionales y los mass media como agentes de peso en la formación del consenso, a fin de no caer en un análisis reduccionista de este fenómeno.

³ Hobbes Thomas. Leviatán. Capítulo XXI. Pp.193, 194. . Losada. Buenos Aires 2004.

El segundo de estos puntos será tratado en el siguiente inciso, en cuanto al primer punto se puede señalar cuál es el alcance de los ejemplos que señala Hobbes como obstáculos provenientes de la constitución interna de la cosa. Estos se refieren a características inmodificables del individuo (el ejemplo de la piedra que no puede moverse) y a características transitorias relacionadas con un estado de debilidad o incapacidad pasajera para hacer uso de su libertad. Estos dos ejemplos no parecen tener en cuenta que la libertad de los hombres para obrar está restringida tanto por las características modificables que posee, como por las inmodificables.

Explicando el punto anterior, se sabe que un hombre no podrá respirar bajo el agua, volar, cruzar muros, teletransportarse, ocupar dos lugares al mismo tiempo, etc, por sus características inmodificables, y sobre esto no se afirma que le falta libertad sino el poder de hacerlo. Pero hay otros obstáculos que inhiben al hombre en su obrar que parecen provenir de características que sí pueden ser modificadas. Por ejemplo, un hombre puede ser tímido al extremo de no poder pronunciar una palabra en público. En este caso, la timidez funciona como un obstáculo interno que cercena la libertad de este hombre, pero que a la vez es modificable: nada impide pensar que este hombre tome por ejemplo unas clases de oratoria o algo similar y destruya el obstáculo interno que antes inhibía su obrar.

En este caso, Hobbes podría haber declarado al hombre tímido, libre. Sin embargo: si se considera que un hombre no sólo está limitado en su obrar por obstáculos externos, sino también por internos; y, que algunos de esos obstáculos internos pueden ser removidos; es posible conjeturar una definición de libertad que exceda en amplitud a la de Hobbes, y que tenga en cuenta la ausencia de obstáculos tanto externos como internos. A esta definición de libertad se la llamará libertad en sentido amplio y, a la definición dada por Hobbes, se la llamará libertad en sentido reducido.

En cuanto a Spinoza, a fin de precisar su concepto de libertad, es posible referirse a la *Ética*, sobre todo en los libros IV y V. En estos textos la palabra libertad cobra su sentido más profundo, relacionado con la búsqueda de la auténtica felicidad del hombre y la forma en la que los hombres pueden unirse en pos de este objetivo común.

Ya se señaló que para Spinoza el bien soberano es alcanzar la perfección con otros, por lo que hablar de felicidad, de libertad y perfeccionamiento no es una especulación individualista sino que se está aludiendo a conceptos con estatus de proyectos, que tienden

a la conformación de nuevos lazos sociales fundados en apoyos mutuos en pos de los mejores intereses de cada uno.

En el Prefacio del Libro IV Spinoza define “servidumbre” como “la impotencia humana para gobernar y contener sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.”⁴ En este pasaje se observa que Spinoza considera que los afectos que obligan al hombre a actuar (o no actuar) limitan la libertad del hombre. Esta impotencia humana para gobernar y contener afectos proviene de un defecto derivado de la constitución interna del hombre, pero este obstáculo puede ser (según propone Spinoza) removido, y al removerse este defecto interno se remueve asimismo el carácter servil del hombre, es decir, se lo vuelve libre.

Siguiendo con el ejemplo visto más arriba; la timidez que se origina en el afecto de miedo a la vergüenza ⁵ constituiría un caso de impotencia para dominar los afectos que hace sentir obligado al tímido a no hacer algo que podría redundarle en algún bien. Queda claro que Spinoza no consideraría al pudoroso en extremo de no hablar, un hombre libre, sino todo lo contrario, un hombre siervo de sus afectos, en contraposición con Hobbes.

Hasta aquí sólo se puede conocer lo que no es un hombre libre, y no es posible derivar una definición de libertad de esto sino es por oposición, del siguiente modo: Libre será quien tenga la potencia para gobernar y contener sus afectos, de tal modo que no esté bajo la jurisdicción de la fortuna y no proceda de tal modo que se sienta obligado a hacer lo que es peor para él, viendo lo que es mejor. No obstante, a fin de obtener una definición positiva de libertad se observarán a continuación otros pasajes.

En el Prefacio al Libro V de la *Ética* “Del Poder del Entendimiento o de la Libertad Humana” se refiere al objeto de estudio de esta parte del siguiente modo: “En esta parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que puede contra los afectos, y, a continuación qué es la libertad del espíritu o sea la beatitud...”⁶. En esta aproximación al concepto de libertad el punto clave para comprender todo el pasaje está

⁴ Spinoza Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Caronte Filosofía. La Plata. 2005. Libro V. Prefacio. P. 173.

⁵ Spinoza define como pudor al miedo a la vergüenza, y a la vergüenza como tristeza acompañada de la idea de alguna acción que imaginamos vituperada por los demás.

⁶ Spinoza Baruch. *Op. Cit.* 1. Libro V. Prefacio. P. 241.

en las siguientes disyunciones “Del poder del entendimiento o de la libertad humana” y “libertad del espíritu o sea la beatitud”.

Esa doble disyunción permite la permutabilidad entre los conceptos de libertad, beatitud y entendimiento enteramente potente; esto es libertad-felicidad-virtud son mutuamente intercambiables.

Si, además, se considera el hecho de que la parte V está dedicada al “camino para alcanzar la libertad” puede inferirse que la libertad en Spinoza no es algo que se da completamente o no se da, la metáfora del camino contempla el hecho de que hay grados mayores y menores, ínfimos y supremos.

Oponiéndose a la concepción de Hobbes, la felicidad es posible en el hombre como un estado de máximo poder del entendimiento para establecer un orden en los afectos a fin de procurar los mejores intereses del individuo. A este estado de tranquila expansión en armonía con otros individuos es posible llamar beatitud, libertad o virtud. Sin embargo, aún cabe analizar un último pasaje acerca de la libertad que esclarecerá aún más en qué sentido estos tres conceptos son intercambiables.

En primer lugar Spinoza define virtud en el caso del hombre como la potencia de obrar y llevar a cabo cosas que se entiendan según las leyes que se desprenden de su naturaleza. Más adelante se afirma que actuar según la virtud es “obrar bajo la guía de la razón, poniendo como fundamento la propia utilidad”⁷. Y, finalmente, se realiza la ligazón entre obrar bajo la guía de la razón y ser un hombre libre en el escolio a la Proposición 61 del Libro IV:

“qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra –quíralo o no- sin saber en absoluto lo que hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero esclavo, y al segundo libre...”⁸.

El camino que une virtud y libertad con felicidad queda establecido a partir de la misma definición de virtud. Obrar por las propias leyes es virtud, en el caso del hombre la ley más propia es la ley de la razón. Quien obra por la propia ley de la razón no obra por mandato de leyes ajenas, por lo que Spinoza lo llama hombre libre. Y obrar por virtud,

⁷ Spinoza Baruch. Op. Cit . 1. Libro IV. Prop. 24.

⁸ Spinoza Baruch. Op. Cit. 1. Libro IV. Prop. 61. Escolio.

obrar por razón y ser libre es obrar poniendo como fundamento la propia utilidad; y cumplir plenamente con la propia utilidad es conseguir la felicidad. Queda así establecida la unión entre virtud, razón, libertad y felicidad.

En vista de lo mencionado acerca del concepto de libertad en Spinoza, y contraponiéndolo al concepto de libertad de Hobbes; es posible afirmar que Spinoza no entiende la libertad en sentido reducido, sino en sentido amplio.

II. De la libertad en relación a la ley

En este inciso, se hará una breve pero útil distinción que atañe al problema de la libertad en relación a la ley y servirá para esclarecer una cuestión recurrente que surge al pensar la libertad en el ámbito condicionado de un Estado.

¿En qué sentido es un hombre libre en un Estado si no es posible hacer todo lo que puede, sino que su actuar está delimitado por derechos, deberes y obligaciones? ¿En un Estado sólo es libre el que manda y los súbditos esclavos? ¿Sólo existe libertad en la rebeldía?

Estas y otras preguntas similares surgen de una cadena semántica entre libertad y voluntad libre y deseo. De esta forma libertad se transforma en la capacidad de llevar a cabo cualquier deseo que el hombre conciba. Este sentido de libertad se puede cumplir plenamente en el Estado de Naturaleza, pero en el Estado Civil, el derecho a hacer cualquier cosa que el propio poder permita choca con la obligación de cumplir las leyes. Por otro lado el poder ilimitado del soberano en Hobbes parece oponerse a la libertad de los súbditos. Spinoza y Hobbes presentan soluciones diferentes a este problema.

En primer lugar, es posible realizar desde Spinoza una crítica a la idea de hombre libre en Hobbes. Hobbes afirma que hombre libre es:

“quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad. (...) La libertad del hombre, consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer.”⁹

El punto desde el que puede criticarse a Hobbes esta definición de libertad es que iguala libertad con poder hacer cualquier cosa que por “capricho” se decida. Es posible usar el término capricho, ya que el centro desde el cual parte la decisión de qué hacer, es un

⁹ Hobbes. Op. Cit. Capítulo XXI. Pp.193, 194.

cúmulo indistinto de voluntad, deseo o inclinación. Hobbes no señala ninguna diferencia práctica entre estos tres conceptos porque no se preocupa del origen de la decisión de realizar una acción, sino en que esa acción no sea impedida por un obstáculo externo.

Spinoza en cambio define al hombre libre por el origen de donde surgen sus decisiones, es decir, si el origen son las leyes de los afectos o las leyes propias de la razón. La libertad en el hombre está dada no sólo por la capacidad de llevar a cabo aquello que decida, sino también porque esa decisión sea autónoma e incondicionada por cualquier “capricho”.

En segundo lugar Spinoza señala que la mayor diferencia que posee su pensamiento político con el de Hobbes es “que yo conservo siempre incólume el derecho natural y afirmo que en cualquier ciudad, a la autoridad suprema no le compete sobre los súbditos un derecho mayor sino en la medida en que su poder supera al de los súbditos; el que tiene lugar siempre en el estado natural.”¹⁰ En este pasaje Spinoza señala que en un Estado Civil se mantiene el derecho (por ende el poder y la libertad) que se detenta en el Estado de Naturaleza.

Obsérvese en cambio la forma en la que los derechos de los ciudadanos se reducen en el Estado Civil en Hobbes. “La libertad de un súbdito yace por eso mismo en aquellas cosas que al regular sus acciones el soberano ha omitido.”¹¹ Esta concepción de libertad establece una separación entre la noción de libertad y la de ámbito público; en el ámbito público el súbdito está “atado por las cadenas artificiales de los pactos que ligan la boca del soberano con sus oídos” y su espacio de libertad está limitado a acciones que referimos actualmente al dominio del ámbito privado “la libertad de comprar y de vender, y con la de contratar, elegir el propio domicilio, la propia dieta, la propia línea de vida, instruir a sus hijos como consideren oportuno y cosas semejantes.”¹²

Obedecer es en Hobbes limitar la propia libertad y no obedecer (ejercer la praxis propia en el desierto regulativo del ámbito privado) es ser libre. En cambio quien manda, el soberano, detenta la libertad suprema de hacer lo que desee y sólo se encuentra sometido a la autoridad de Dios, por lo que sólo es regido por la ley natural: “todo súbdito es autor de todo acto hecho por el soberano; y nunca le falta por eso derecho a cosa alguna,

¹⁰ Spinoza Baruch. *Epistolario*. Carta L. p.203. Colihue. Buenos Aires 2007.

¹¹ Hobbes. Op. Cit. Capítulo XXI. p196.

¹² Hobbes. Op. Cit. Capítulo XXI. p196.

salvo en el sentido de que es súbdito de Dios y está por ello forzado a observar las leyes de la Naturaleza.”¹³ Como bien señala Spinoza, la ley natural no prohíbe sino lo que nadie desea, por lo que el Soberano en definitiva, sólo se le prohíbe que haga lo que no desea (es decir aquellas cosas que puedan extinguir su poder o su vida en algún sentido). La libertad en Hobbes queda cartografiada de tal modo que quien manda es absolutamente libre, y quien obedece es libre sólo de lo que no está regulado.

Esta alianza entre ser libre-mandar y obedecer-ser esclavo da lugar a cuestiones como las que se señalaron más arriba ¿Es la rebelión la auténtica libertad? ¿En qué sentido se puede ser libre si obedezco? Para responder a estas cuestiones se recurrirá nuevamente a Spinoza para trazar una nueva distinción conceptual:

“Quizá alguien piense, sin embargo, que de este modo convertimos a los súbditos en esclavos, por creer que es esclavo quien obra por una orden, y libre quien vive a su antojo. Pero esto está muy lejos de ser verdad, ya que, en realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón. La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí.”¹⁴

Como señala Spinoza, no es el obedecer lo que hace esclavo sino el fin de la acción, obedecer algo contrario con la propia utilidad a favor de la utilidad de quien manda es ser esclavo; por lo que la alianza entre mandar-ser libre/obedecer-ser esclavo queda desarticulada totalmente. Por otro lado, el cumplir con el propio capricho no lo hace a uno libre sino esclavo, cuando el deseo va en contra de los mejores intereses del agente dictados por la razón.

Puede pensarse que los casos en los que un apetito o una inclinación lleva al hombre a actuar en contra de sus mejores intereses, son análogos al de un caudillo feroz que consigue someter por persuasión, o por fuerza, a un pueblo para cumplir su antojo en contra de los intereses y la libertad del organismo total. Esta analogía política permite

¹³ Hobbes. Op. Cit. Capítulo XXI. p196

¹⁴ Spinoza Baruch. Tratado teológico-político. Alianza Editorial. 2008 Madrid, España. Cap. XVI p. 342-343.

extrapolar el fenómeno del autodomínio de la ética al correcto gobierno en pos de la utilidad de toda la sociedad.

Gobernar bien un cuerpo implica expandir la libertad y el poder de todas las partes y armonizar los intereses encontrados a fin de que una parte no someta a las demás, haciendo que el ser total se dirija en un proceso de evolución, teniendo en cuenta el desarrollo a largo y corto plazo de sí mismo.

III. De la legitimidad del Estado.

En este apartado se planteará el interrogante por la legitimidad del Estado en Spinoza y Hobbes, teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente.

Norberto Bobbio plantea que la diferencia del modelo iusnaturalista con el modelo clásico de Estado reside (entre otros puntos) en la fuente de la legitimidad. Él afirma que en el modelo clásico la legitimidad del Estado está dada por la naturalidad de que “las cosas siempre han sido así” por lo que deben seguir siéndolo. Se mantiene el status quo aludiendo al carácter social del hombre, o a la tradición o a un mandato divino de que las cosas sucedan tal y como sucedan. En cambio en el modelo iusnaturalista de Estado (del que Hobbes y Spinoza pueden pensarse como representantes) la legitimidad reside en un pacto que fue consensuado libremente, por lo que el Estado es fruto de voluntades individuales y no de un mandato divino o natural.

La dificultad que se plantea al modelo iusnaturalista es, entre otras, el problema de su legitimidad, pero el problema que se quiere tratar en este trabajo tiene que ver con el grado cero del pacto; es decir, no preguntar si ese pacto es legal actualmente, o cuáles son las condiciones, sino observar las condiciones básicas para que un pacto exista.

Siguiendo esta premisa, la primera condición necesaria es que haya consenso en lo que se va a pactar, pero el consenso mismo está basado en la tesis de que existen voluntades libres de consensuar algo. Entonces, preguntar por la legitimidad del pacto social en un modelo iusnaturalista, puede derivarse en la pregunta por la libertad de los individuo. Pero no una pregunta por el *qué* sino por *cuál* es la libertad que se supone a los fines del pacto.

Cómo se observó anteriormente, tanto Hobbes como Spinoza afirman que el pacto social se origina en la voluntad libre del hombre que por propia utilidad (sin entrar en

distinciones sutiles de si la utilidad es conservarse o expandirse, buscar placer o evitar dolor) decide unirse a otros con un fin común. Sin embargo, también se observó que la libertad que presuponen es muy diferente.

Hobbes sostiene un concepto de libertad en sentido restringido y Spinoza un concepto de libertad en sentido amplio. Por esto, Hobbes puede afirmar que los pactos conseguidos por miedo son legítimos, que el miedo no se opone a la libertad y que sin importar la motivación de la volición, si esa volición existe y es cumplida la persona es libre. Pero si se aplicara el concepto de libertad en sentido amplio de Spinoza al pacto social de Hobbes, se observaría que un pacto fundado en el miedo es un pacto realizado por personas esclavas, o sea un pacto ilegítimo. Si el pacto se realiza por miedo y el miedo es un obstáculo interno que coarta la libertad de elección; entonces un pacto arrancado por miedo no tiene legitimidad desde que la base para el consenso (la voluntad libre) está ausente en una persona sometida o esclavizada.

Más aún, los hombres que por miedo crean un Leviatán, un artificio para su protección, son creados a su vez por ese Leviatán para obtener su fundamento legitimador. Los hombres son operados por el Leviatán mediante el miedo a los castigos, la esperanza de premios, y la muerte de algunas de las células más conflictivas cuando esto es necesario. Por miedo o esperanza los hombres legitiman un Estado que sólo los utiliza para autolegitimarse, convirtiéndose lo que era un instrumento de sujetos libres en un sujeto libre que instrumentaliza a sus creadores.

Por esto, sostener una idea de libertad en sentido amplio es contradictorio con la afirmación de que un pacto arrancado por miedo o esperanza sea legítimo. Por lo que si se quiere hacer legítimo este pacto es necesario sostener una idea de libertad en sentido restringido a fin de no sólo hacer legítimo el pacto, sino también hacer pensar a los súbditos que son totalmente libres (ya que la definición de libertad en sentido restringido les devuelve esto). Lo que se observa y se ha intentado demostrar es que en este hecho de redefinir el concepto de libertad se está evidenciando una operación de vaciamiento semántico de la palabra libertad con fines políticos.

Quién domina el lenguaje domina el pensamiento, quien domina el pensamiento domina los actos de los hombres. Es en estos conceptos tan caros y tan manoseados como Libertad, Igualdad, Justicia, Felicidad, Verdad, Bien, Mal, Unidad, Diferencia, Sociedad, Todos, donde se desarrollan los combates semánticos de la humanidad. La forma en la

que se piensen estos conceptos puede condicionar todo el accionar de una persona y por lo tanto también su praxis política.

Por esto es necesario denunciar y hacer evidentes los movimientos semánticos y las luchas actuales y pasadas que estos conceptos han tenido, no para sostener uno de los sentidos como Él Sentido, sino para evidenciar que estos conceptos no siempre han sido iguales y que hay una intención en la forma en la que se utilizan y definen. Es reconocer que cada persona está en pleno derecho de redefinirlo como quiera o de buscar con otros que sentido puede ser más beneficioso para la humanidad de acuerdo a las necesidades reales de los actores políticos y el propio proyecto personal.

Por lo tanto, y en vista de todo lo anterior; sostener en un modelo iusnaturalista junto con un concepto de libertad en sentido reducido puede llevar a que el Estado instrumentalice al hombre operando sobre sus pasiones en pos de su auto-legitimación, masificándolo, quitándole su dignidad y convirtiéndolo en un artificio de la maquinaria estatal.

Que es lo que se quería demostrar.

Bibliografía

- Bobbio Norberto. *Thomas Hobbes*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires 2005.
Spinoza Baruch. *Epistolario*. Colihue. Buenos Aires 2007.
Spinoza Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Caronte Filosofía. La Plata. 2005.
Spinoza Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Colihue clásica. Buenos Aires 2008.
Spinoza Baruch. *Tratado teológico-político*. Alianza Editoria. 2008 Madrid, España.
Strauss Leo. *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires 2006.
Thomas Hobbes. *Leviatán*. Losada. Buenos Aires 2004.

ANDRÉS CRELIER*

El silencio elocuente de Kant sobre el lenguaje

Las reflexiones explícitas sobre el lenguaje ocupan en la obra kantiana un espacio reducido, fácilmente abarcable por la mirada. Más aún, Kant es crítico del programa moderno de construir una lengua filosófica, perfecta o *a priori*. En base a estas y otras razones, se ha llegado a hablar de una “represión” o “silencio” de Kant sobre el lenguaje (De Mauro; D. Markis).

Sin embargo, se abre también en Kant la posibilidad de ubicar al lenguaje a la altura de la razón. Se trata de cambiar la idea de construir por la de explicitar reflexivamente. Lo explicitado, en este caso, no es otra cosa que el lenguaje propio de la razón. Acorde con esto último, si se concibe que las facultades racionales del sujeto –ahora lingüísticas- son constitutivas de la experiencia misma, ya no se podrá separar lenguaje y mundo de manera radical. Se empieza pues a producir el tránsito de concebir (y construir) el lenguaje según el modelo de la razón (Leibniz) a concebir a la propia razón según el modelo del lenguaje (Humboldt y la hermenéutica del siglo XX).

En lo que sigue exploraré estas dos interpretaciones de la obra kantiana, para intentar finalmente ponderar sus alcances.

Primera interpretación: el lenguaje como instrumento empírico de designación

Vistas sobre el telón de fondo del sistema entero, las reflexiones de Kant sobre el lenguaje ocuparían el lugar adecuado. Esta es la tesis de Daniel Leserre (2008), a la que en general adhiero, y que permite ver en las exigencias de la filosofía crítica la respuesta al escaso lugar explícito del tema en la obra kantiana.

Básicamente, se trata de señalar que Kant continúa la tradición instrumentalista y designativa del lenguaje, tanto en el período pre-crítico como en el crítico. Kant utiliza

* Andrés Crelier es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es investigador del CONICET y docente en las cátedras de Filosofía Contemporánea y Filosofía del Lenguaje en la UNMdP. Ha publicado artículos en libros y revistas nacionales e internacionales, especialmente sobre ética discursiva y filosofía trascendental contemporánea, temas sobre los que realizó su tesis de licenciatura (*Tras la argumentación. Relectura de la ética apeliana*, Mar del Plata: Suárez, 2004) y su tesis doctoral (*De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, La Plata, Edulp, 2010). E-mail: andrescrelier@yahoo.com.ar

desde 1765 un manual de lógica (el de Meier) en donde se define “signo” como un medio a través de cuyo uso puede ser conocida la realidad de otra cosa (la cosa designada o el significado). En la *Antropología en sentido pragmático*, obra que es resultado de lecciones paralelas a la elaboración de la filosofía crítica, el lenguaje es calificado explícitamente como facultad de designación (*Bezeichnungsvermögen*) de los pensamientos (Edición de la Academia VII, 191-192). En general, la constelación semántica empleada por Kant para referirse a elementos del lenguaje –concepto, significado, signo, nombre, cosa designada– se corresponde con la semántica leibniziana y su distinción entre concepto, signo y objeto (cf. *Investigación sobre la distinción de los principios de la teología y de la moral*, de 1764).

Sin embargo, la separación entre pensamiento y lenguaje no abre la puerta a la posibilidad de sustituir el concepto por un signo que permita finalmente calcular a ciegas o construir un lenguaje perfecto al modo del *ars characteristic* leibniziana. Según Kant, la filosofía no puede operar como un cálculo “ciego” en base a una lengua artificial, pues es necesario tener siempre el concepto ante los ojos. Justamente, nuestra herramienta de trabajo, cuando intentamos clarificar o descomponer lo que tenemos ante los ojos, es el lenguaje natural.

En el período crítico, cuando entra en juego la distinción entre lo empírico y lo trascendental, el lenguaje tendrá pues su sitio natural entre las cosas de la experiencia. En efecto, las facultades trascendentales, que conforman la racionalidad humana, no son un mero instrumento del conocimiento sino que, de acuerdo con el “giro copernicano”, constituyen en aspectos relevantes al objeto de conocimiento. El lenguaje, entendido como facultad de designación, no cumple en cambio con los requisitos de lo trascendental, que alude a “todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*” (*CRP* A 11-12 / B 25). Junto con las formas puras de la intuición (espacio y tiempo), se trata de conceptos que son condición para pensar objetos “en general”, y por ello Kant argumenta que tenemos un conocimiento “*a priori*” de los objetos, es decir un conocimiento necesario, universal e independiente de nuestra experiencia.

El lenguaje *no* es en principio una de las condiciones requeridas para pensar *a priori* objetos. En tanto facultad que permite designar objetos de la experiencia, y que en tal medida funciona como un instrumento del conocimiento, el lenguaje cumple su función

una vez que las condiciones trascendentales están dadas y han “producido”, o “sintetizado”, el objeto empírico. Con otras palabras, una vez que la experiencia ha sido constituida por las facultades correspondientes del sujeto (entendimiento e intuición), el lenguaje –como instrumento designador– puede empezar a cumplir su función.

Es por ello que las reglas del lenguaje son para Kant reglas empíricas de asociación de las representaciones (al modo de las descritas por los empiristas), y no reglas de síntesis *a priori* (*CRP* A 100-101). Kant sostiene que existe una “estabilidad” *a priori* de los fenómenos, los cuales se asocian y unifican según reglas a nivel trascendental. Esta constancia de los fenómenos mismos es la base que hace posible una estabilidad empírica del lenguaje. Las reglas del lenguaje asocian fenómenos, produciendo así una unidad empírica allí donde había una diversidad (pues unen determinada palabra con determinado objeto empírico, y al nivel oracional unen tanto palabras como fenómenos entre sí).

Recordemos que para Kant allí donde hay unidad hay un sujeto que la ha producido. En el plano trascendental, la unidad producida por el sujeto tiene como resultado el propio objeto de conocimiento (en general). Por eso se puede hablar, en este plano, de una unidad “objetiva”. En el caso del lenguaje, cuyas reglas de asociación se ubican en el plano empírico, se trata en cambio de una unidad “subjetiva”: pues “Uno enlaza la representación de cierta palabra con una cosa; otro, con otra cosa; y la unidad de la conciencia, en aquello que es empírico, no es necesaria ni universalmente válida con respecto a aquello que es dado” (*CRP* B 140). Sólo la unidad de la apercepción trascendental (que une la multiplicidad de la intuición a un yo pienso por medio de la síntesis del entendimiento) es objetivamente válida. La unidad empírica de apercepción es derivada de la primera, es contingente y sólo tiene validez subjetiva.

Resumiendo, según esta interpretación, el lenguaje se ubica para Kant en el plano empírico, donde funciona asociando fenómenos y ligando palabras y cosas (al modo de la designación). Mientras que las facultades racionales y trascendentales son únicas y universales, el lenguaje es variable y relativo a cada pueblo. No podría, pues, ser condición universal y necesaria del conocimiento de los objetos. Son los propios supuestos de la filosofía trascendental los que parecen exigir esta ubicación.

Segunda interpretación: las categorías como el lenguaje de la razón

Existe otra interpretación posible de la relación entre pensamiento y lenguaje en la filosofía kantiana, que tiene también apoyo textual. Por ejemplo, Kant afirma que “Nosotros necesitamos el lenguaje no sólo para hacernos comprender por los otros sino para volvernos comprensibles para nosotros mismos” (*Lógica*, EA XVI, 840; R 3444), en tanto: “Pensar es hablar consigo mismo” (*Antropología*, EA VII, 192).

Estas citas muestran que, a pesar de su declarada posición instrumentalista, Kant ha llegado a sostener también que existe una conexión esencial entre el lenguaje y el pensamiento, e incluso entre el lenguaje y la posibilidad más íntima (y para los modernos originaria) de auto-comprensión. De hecho, Kant se opone a la distinción usual en los manuales de lógica de su tiempo entre juicio y proposición, según la cual los juicios son meros pensamientos y las proposiciones son pensamientos expresados lingüísticamente. Según Kant, esto estaría mal planteado porque sin palabras resulta del todo imposible formular juicios (*Jäsche Logik*, EA IX, p. 109; cf. Longuenesse 2005: 94n).

Nos aproximamos a través de estos pasajes, que no nacen del seno mismo de la obra crítica, a una razón central que avala esta segunda interpretación, la de que el lenguaje se ubicaría en la dimensión trascendental. En la *Crítica de la razón pura*, antes de encarar la tarea de una “deducción trascendental” de las categorías –es decir de justificar la validez objetiva de aquellos conceptos *a priori* que nos permiten tener un conocimiento empírico– Kant propone un “hilo conductor”, el cual permitiría descubrir la lista completa de estas categorías (*CRP* A 66 / B 91 ss.). Es importante tener en cuenta que Kant está en el fondo indagando *acciones* del entendimiento y no en principio unidades formales o conceptuales al modo de ideas platónicas. Recordemos que el “giro copernicano” ubica a la acción racional del sujeto en el lugar central y constitutivo de todo el proceso de conocimiento, y lo que interesa ahora es el papel del entendimiento (la facultad propiamente activa) en el conocimiento de objetos en general (suponiendo, claro está, que la otra rama del conocimiento, la intuición, recibe pasivamente un material que luego será elaborado).

La tesis kantiana es que la acción de conocer mediante categorías (sustancia, causalidad, etc.) se corresponde con la acción de juzgar, pues en ambos casos se trata de sintetizar (es decir unir) representaciones, aquellas “unidades” sobre la que trabaja el

sujeto. Esta correspondencia permite que la tabla de los juicios -allí donde se ordenan los diversos tipos de juicio según el inventario de la época- sea el hilo conductor para el descubrimiento de las categorías. Así, tendríamos dos sistemas fruto de la acción del sujeto y ambos, en tanto poseen la misma estructura, se reflejarían mutuamente.

Sin embargo, la razón de esta correspondencia entre juicios y categorías es más profunda, y constituye la prueba más fuerte para defender la unidad entre pensamiento y lenguaje en la filosofía crítica: “La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición*; [función] que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento.” (CRP A 79 / B 104-105). Una “función” es una unidad de acción, la de ordenar diversas representaciones bajo una común. De este modo, la acción de juzgar y la acción de conocer son en su raíz una misma acción. No se trata de que el entendimiento aplique *primero* las categorías relevantes y exprese *luego* este conocimiento mediante los juicios apropiados. Antes bien, el entendimiento ordena las representaciones según reglas, y estas reglas se pueden expresar como una lista de tipos de juicio o como una lista de categorías cognoscitivas.

Si agregamos a esto que el juicio se realiza para Kant necesariamente con palabras, tenemos una conclusión clara: no hay conocimiento sin lenguaje, el cual formaría parte de las facultades racionales que permiten conocer. Como mencionamos, esto abre la posibilidad para una tarea reconstructiva que explicita el lenguaje propio de la razón, que no sería sencillamente el de las categorías como pensamiento puro sino el de las categorías entendidas como lenguaje.

En esta orientación, Kant establece un paralelo entre la tarea de su filosofía y la tarea reconstructiva de las gramáticas naturales (*Prolegómenos* 322-323). Si bien aclara que la “gramática de la razón” no es una gramática natural, la sugerente idea de una “gramática trascendental” es, después de todo, kantiana. Según ella, el fundamento del lenguaje humano se hallaría en nuestro entendimiento, y el sistema de las categorías serviría de base para esta gramática, algo que adelanta Kant de manera programática [citar]. Así, la tabla de los juicios sería interpretable como la estructura *a priori* de todo lenguaje. La gramática trascendental sería un conjunto de reglas o conceptos universales pre o supra-lingüísticos que determinarían el uso de las palabras en cualquier lengua

fáctica. Lo conflictivo surge cuando la identificación entre categorías y lenguaje se entiende como estricta, algo no admitido por el propio Kant. De lo contrario, mientras se admita una separación entre ambas instancias, se elude lo más agudo de este conflicto entre razón y lenguaje.

Es importante resaltar que nos movimos de una tesis fuerte que relaciona categorías y lenguaje de manera necesaria a otra más débil que vuelve a separar ambas instancias, aunque no llega a relegar al lenguaje al plano empírico. La segunda de estas tesis no afirma que la tabla de las categorías debe tener ya un carácter lingüístico, sino que contiene a lo sumo el fundamento de una gramática trascendental o universal. Sin embargo, las dos tesis van en una misma dirección, ya que ambas incluyen al lenguaje en la dimensión trascendental.

Es el momento de ver las cosas en una perspectiva más amplia y evaluar esta interpretación, que Lütterfelds (2004) resume como sigue. Si bien Kant adhiere expresamente al modelo designativo e instrumental del lenguaje, se movería ya irreflexivamente en un paradigma más acorde con el “giro lingüístico” y habría incluso una suerte de “autocrítica”. Como vimos, sin lenguaje, afirma Kant, no hay comprensión de los propios pensamientos, los cuales no serían pre-lingüísticos, y las categorías mismas no condicionarían el lenguaje sino que serían ya formulaciones lingüísticas.

Esta interpretación se topa como vimos con un problema general. Al equiparar la tarea reconstructiva de la filosofía trascendental con la de la gramática, Kant concluye que la primera no podrá “indicar la razón por la cual cada lenguaje tiene precisamente esa constitución formal y no otra...” (*Prolegómenos* 322-323). Ambas disciplinas encararían la reconstrucción de un sistema implícito, sólo que la filosofía trascendental obtendría un sistema *a priori* y justificable, mientras que las gramáticas naturales explicitarían una diversidad de sistemas contingentes. Si se coloca al lenguaje *natural* (y no hay otra opción) a la altura de la razón, se desemboca entonces en una destrascendentalización de esta última, pues la diversidad de las lenguas naturales conduce necesariamente a un debilitamiento de la naturaleza universal y necesaria del sistema de las categorías que Kant busca explicitar.

Lütterfelds concluye de aquí que la concepción kantiana resulta incoherente, pues es compatible tanto con una posición universalista (las reglas de la objetividad se enraízan en una razón pura) como con un relativismo lingüístico (estas reglas se reconocen en

lenguajes contingentes y específicos). La inclusión del lenguaje a la altura de la razón conduce pues a una tensión entre ambas instancias, cuya resolución depende de la concepción del lenguaje y de la razón que podamos ofrecer. Y las dos concepciones del lenguaje que podemos extraer de la filosofía kantiana no permiten esta resolución.

Conclusiones

¿Cómo evaluar estas dos interpretaciones de la posición kantiana sobre el lenguaje, que resultan en parte convincentes, en parte aporéticas y sin dudas incompatibles entre sí? La primera (la designativa o instrumentalista) se apoya especialmente en la ubicación expresamente asignada por Kant al lenguaje en el seno de su sistema, y la segunda (la trascendentalista), que cuenta también con apoyo textual, sostiene que *debería* ubicarse entre las condiciones trascendentales del conocimiento. Es el propio sistema kantiano el que exige, por razones distintas, una y otra ubicación.

Desde un punto de vista histórico-sistemático me parece correcta la primera de ellas, cuya formulación negativa es expresada por Leserre mediante la siguiente tesis: la idea de una identidad, sea ésta entendida como fuere, entre categorías del lenguaje y categorías del pensamiento, es ajena a la filosofía crítica de Kant (op. cit., p. 84). En tal sentido, aun si se admite que los juicios deben expresarse necesariamente mediante el lenguaje (algo que Kant por lo demás admite), esto no implicaría una identificación inmediata de ambas instancias. De modo que puede seguir concibiéndose a la acción de sintetizar representaciones, en el proceso trascendental de conocimiento donde intervienen las categorías, como esencialmente a-lingüística. Y de hecho la descripción de las diversas síntesis en la primera *Crítica* se hace sin mencionar al lenguaje en ningún lugar central.

Ahora bien, que la interpretación más adecuada para entender al Kant histórico sea la primera no quita que exista una tensión interna en la filosofía kantiana, representada por la exigencia de incluir al lenguaje en la dimensión trascendental, exigencia que brota como vimos de elementos internos de la filosofía crítica misma. Ciertamente, se genera el dilema de tener que explicar *qué* lenguaje es el que debería ocupar un lugar en la conformación trascendental del conocimiento, si una lengua natural o el propio lenguaje de la razón. Este dilema podría explicar el “silencio” kantiano sobre el lenguaje, y abre de

hecho una serie de interrogantes de difícil solución. En efecto, si se considera que la mencionada exigencia tiene un peso considerable, no se entiende que Kant la haya pasado por alto, y vuelve a tener sentido el reproche de “silencio” o “represión”. Con otras palabras, si todo juicio es una formulación lingüística, ¿por qué no explicar más adecuadamente la distinción entre categorías y lenguaje? Si se reconoce que pensar es hablar, ¿cómo es posible que el pensamiento que configura los conceptos básicos del conocimiento permanezca ajeno al lenguaje? En suma, ¿por qué no tener en cuenta al lenguaje en el marco del “giro copernicano”, según el cual son las facultades subjetivas las que configuran el objeto de conocimiento?

Este silencio, lugar vacío o, mejor, esta tensión interpretativa es lo que determina, a mi modo de ver, una “historia efectual” (una serie de efectos histórico-filosóficos) de gran riqueza, especialmente si se mira hacia la noción hermenéutica del lenguaje. Por eso creo que Kant, como bisagra entre dos concepciones, abre el camino para equiparar lenguaje y razón con las consecuencias paradójicas que ello trae (como la destrascendentalización de la razón). Ciertamente no rompe expresamente con la concepción instrumentalista, pero su propuesta trascendental prepara el terreno para esta ruptura: no lo que hizo, sino lo que “podría haber hecho” resulta aquí relevante. Vemos pues una paradoja: así como el laborioso intento por construir una lengua perfecta ha resultado fecundo a pesar de su fracaso (esto afirma Kant), también el “silencio” kantiano, en el marco de una arquitectónica filosófica plena en sugerencias, ha sido rico en consecuencias.

Bibliografía

- Kant, I., Edición de la Academia (citado “EA” y el tomo): *Kants gesammelte Schriften*, Real Academia de las Ciencias de Prusia y sus sucesores (Eds.), 29 vols. Berlin, W. de Gruyter, 1900 y ss.
- Kant, I. (2009), *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- Leserre, Daniel (2008), *La comprensión del lenguaje en la Crítica de la razón pura de I. Kant*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Academia Nacional de Ciencias.
- Longuenesse, B. (2005), *Kant on the human standpoint*. Cambridge University Press.
- Lütterfelds, Wilhelm (2004), „Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie”, in: Heidemann / Engelhard (Hrsg.), *Warum Kant heute?*, Berlin, Walter de Gruyter.

GUSTAVO ADOLFO DOMÍNGUEZ*

Naturaleza Humana = Humana Naturaleza. Reflexiones en torno al Primer Schelling

Introducción

Schelling perteneció a la corriente filosófica denominada “Idealismo alemán”, junto a Fichte y Hegel durante finales del siglo XVIII y principios del XIX. Tal corriente se caracterizó por continuar las reflexiones impartidas por Kant y la problemática noción de “cosa en sí”¹, junto a una pretensión de superación de su Filosofía Crítica². La metafísica es recuperada por estos autores, más allá de los límites denotados por Kant.

Schelling elabora un primer sistema en torno a una Filosofía de la Naturaleza. Parte para ello de la *Doctrina de la Ciencia* fichteana, intentando reelaborar la concepción de la naturaleza en tal obra.

Para Fichte, la naturaleza ocupa un papel secundario, es meramente el límite al desarrollo del Yo, un impedimento al desenvolvimiento moral. La naturaleza es, simplemente, un no-Yo que debe ser superado. Schelling encuentra esta idea poco atractiva, razón por la cual elabora su planteo alternativo: la Naturaleza es una producción inconciente del Espíritu; Espíritu y Naturaleza son, en su raíz, una y la misma cosa.

Ahora bien, para esto recurre a un despliegue histórico de naturaleza dialéctica, en donde conciencia (espíritu) e inconciencia (naturaleza) despliegan un recorrido paralelo (e idéntico a la vez). Desde el punto de vista de la Naturaleza, el sujeto es inconciente; desde el punto de vista del espíritu, el sujeto es conciencia. Ambas perspectivas son dos caras de una misma moneda: lo Absoluto. La Naturaleza es lo objetivo en lo subjetivo, el espíritu es lo subjetivo en lo objetivo. Ambos son interdependientes y, en su origen, presentan un estado de indiferenciación (lo cual no es lo mismo que la identidad).

* Gustavo Domínguez es estudiante avanzado de Filosofía por la UCES y de Psicología en la Universidad de Buenos Aires. Se ha presentado como expositor en varios congresos nacionales con comunicaciones E-mail: bishop@arnet.com.ar

¹ Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Tomo 2*, Herder, Barcelona, 1986, pág. 73

² Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán, Tomo 1*, Sudamericana, Bs. As., 1960, pág. 166

Para el presente se analizará su Filosofía de la Naturaleza y su Sistema del Idealismo Trascendental.

1. Naturphilosophie

En su texto *Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza*³, Schelling comienza su disertación estableciendo, en los albores de la humanidad, una relación recíproca entre el ser humano y la Naturaleza. El hombre se enfrenta a una presión constante de parte de la Naturaleza, a la cual debe responder para sobrevivir. En tal sentido se establece una relación directa entre hombre y medio natural.

Ahora bien, a medida que desarrolla su intelecto, sus fuerzas mentales se dirigen a quimeras imaginarias, alejándose de este modo de la relación directa antes mencionada. Este es el comienzo de la *libertad* en el hombre, que, por un lado, conlleva el malestar de mantener una relación mediada (por el intelecto) con la Naturaleza; por otro lado, otorga la posibilidad del libre arbitrio, y, en consecuencia, reasumir desde la libertad la relación perdida con natura. Esta toma de distancia respecto a la relación natural permite el inicio de la filosofía⁴.

Dado esto, critica la postulación kantiana de una *cosa en sí*, puesto que tal filosofía demarca una división insalvable entre hombre y naturaleza (dado que no puede abordarse el *noúmeno*). Esto para Schelling es especulativo y un ejemplo de desvarío de la razón en su separación del medio natural por obra de la libertad.

La esencia del hombre es, para Schelling, el actuar. Ahora bien, la mejor acción es aquella sostenida en concordancia con la naturaleza, esto es, sin reflexión. En la medida en que el hombre reflexiona sobre su actuar, toma distancia de sí, su acción se vuelve objeto para él; a su vez, gracias a esto, va conformándose su subjetividad.

La actividad conciente del hombre comienza con esta toma de distancia reflexiva respecto a su propio actuar y de las cosas “externas”. El primer filósofo fue aquel que supo diferenciar entre objetos externos y representaciones propias. Este momento implica un interrumpir el equilibrio de fuerzas entre conciencia y objetos, entre sujeto y naturaleza.

³ Schelling, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996

⁴ “En cuanto el hombre entra en contradicción con el mundo exterior se da el primer paso hacia la filosofía. Con dicha separación comienza la especulación, a partir de ahora separa lo que la naturaleza siempre había unido, separa objeto de la intuición, al concepto de la imagen y finalmente (desde el momento en que se vuelve su propio objeto) se separa a sí mismo de sí mismo.” Ibid, pág. 71

El filósofo quiebra este equilibrio al preguntarse acerca de la diferencia entre sus representaciones y los objetos representados. Aquí se produce el primer hiato entre Hombre y Natura. La pregunta presupone la existencia de objetos exteriores a nosotros, no necesariamente idénticos a las representaciones.

Un segundo planteo consiste en interrogarse acerca de la relación entre tales objetos exteriores y nuestras representaciones; aquí acude en ayuda la relación de *causa-efecto*. Efectivamente, la única relación *real* entre cosas diferentes es la mentada; siendo esto así, la tarea filosófica consistirá en elucidar tal relación entre los objetos y sus representaciones.

Una primer reflexión plantea que, o bien las representaciones son causa de los objetos, o bien los objetos son causa de aquellas. Lo primero no tiene mucho sentido en principio, dado que las representaciones lo son de objetos exteriores; por tanto, los objetos deben ser causa de las representaciones.

Pero ¿es esto así? El autor sigue su razonamiento: si los objetos son causa, esto implica que anteceden en el tiempo a las representaciones, y, además, son independientes de ellas (es decir, son objetos carentes de concepto). Ahora bien ¿cómo pensar objetos así? Si, justamente, son carentes de representación, no podemos abordarlos (cabe aquí la crítica a la *cosa en sí*).

Un conocimiento verdadero, según Schelling, es aquel en donde confluyen tanto objeto como representación. Si se consideran objetos exteriores carentes de representación, nos topamos con un contrasentido. O los objetos exteriores carentes de representación son una quimera de la razón originada por el ejercicio de nuestra libertad, o bien, si efectivamente existen, no debieran poder ser pensados.

Llegados a este punto, ni los objetos son causa de las representaciones, ni ellas de aquellos. ¿Cómo se resuelve esto? Elevándose por encima de tal binomio objeto-representación. Mediante la libertad, y el hecho de preguntarse acerca de la causación en juego, nos posicionamos más allá de tal dualidad y de tal causación: nos sobreponemos a la serie de representaciones y a la serie de causaciones de los objetos exteriores.

El hombre, al preguntarse por esto, se vuelve independiente de las cosas externas, convirtiéndose en un *ser en sí* (puesto que puede tanto representarse objetos como representarse representaciones, sintiéndose por tanto libre respecto a todo representar y todo objeto).

Refiriendo a un posible sistema filosófico que comprenda a la Naturaleza no exclusivamente en su aspecto empírico sino también representativo, señala la situación contemporánea del estudio físico empírico en tres formas de movimiento (según Newton; y presuponiendo a la materia, sus cualidades internas y multiplicidad de las mismas, y fuerzas de atracción y repulsión):

- Movimiento cuantitativo: relativo a la cantidad de materia (masa); gravedad.
- Movimiento cualitativo: conforme a propiedades internas, movimiento químico.
- Movimiento relativo: comunicado a los cuerpos de forma externa, movimiento mecánico.

Al primero lo estudia la estática, al segundo la química y al tercero la mecánica. Asimismo establece tres grados en el desarrollo de los productos de la naturaleza, a saber: magnetismo, electricidad y potencia química. Tales grados de la materia se desenvuelven a partir de oposiciones dinámicas de la materia (ante las cuales se arriba a una síntesis superadora, así del magnetismo se arriba a la electricidad, y de esta a la potencia química; existen asimismo diferentes grados de la materia orgánica, superadores de estos tres).

Para Schelling otro problema a tematizar consiste no en cómo los fenómenos se encadenan realmente en la naturaleza, y si lo hacen según este sistema empírico; sino en por qué nosotros fundamentamos de tal manera el acontecer natural e, incluso, le asignamos condición de necesidad⁵.

Si una sucesión fenoménica es objetivamente necesaria (por ej. que un rayo preceda al trueno), resultará asimismo subjetivamente necesaria. Tal representación se da en un orden determinado, a su vez le asignamos a las cosas externas tal serialidad de causa-efecto. Dado que no existen fenómenos separados de tal sucesión, entonces ambos se encuentran mutuamente implicados siendo necesarios.

⁵ “Pues se da por supuesto como un hecho innegable que la representación de una sucesión de causas y efectos externos a nosotros es tan necesaria para nuestro espíritu como si fuera constitutiva de su propio ser y esencia. Explicar esta necesidad es el problema principal de toda filosofía.” Ibid, pág. 87

En este punto se sugieren dos caminos: o bien tanto la sucesión como los fenómenos acontecen “por fuera” de nosotros, o bien acontecen dentro de nosotros (en ambas situaciones nos representamos una sucesión efectiva, no una secuencia ideal de nuestras representaciones).

La primera suele ser la afirmación del sentido común: las causas y efectos materiales se suceden independientemente de nosotros, “allí afuera”. El inconveniente del mismo radica en que no puede comprenderse cómo tales sucesiones efectivas de los objetos pueden ser representadas por nosotros, qué vínculo une a sujeto y objeto.

Dicho esto, la alternativa que resta consiste en que la sucesión emerge a la par que la representación, puesto que necesariamente toda sucesión va ligada a su representación (pues no tiene sentido una sucesión “en sí” independiente de un sujeto cognoscente), por tanto se afirma lo siguiente:

- Se sigue sosteniendo que las sucesiones efectivas ocurren en las cosas mismas por fuera de nosotros, en cuyo caso se plantea una naturaleza ilusoria de nuestras representaciones de tales sucesiones (pues no hay conexión posible entre representaciones y fenómenos empíricos)
- O se afirma que tanto las sucesiones como los fenómenos ocurren *en* nosotros mediante nuestras representaciones, y la objetividad radica solamente en la necesaria relación causa-efecto de las mismas.

El autor propone una filosofía genética que considere un devenir de las representaciones, contraponiendo esto a posturas filosóficas centradas en el ser.⁶ Tal genética implica permitir que la serie necesaria de representaciones transcurra frente a uno. Ya no es posible una diferencia entre especulación y experiencia; el sistema de la naturaleza es, a la vez, el sistema del espíritu. Considera asimismo que la naturaleza

⁶ “Así las cosas, no queda más que intentar deducir la necesidad de la sucesión de las representaciones a partir de la naturaleza de nuestro espíritu, y por lo tanto del espíritu finito en general y, para que esa sucesión sea verdaderamente objetiva, dejar que las propias cosas, junto con esa sucesión, surjan y se desarrollen en ese espíritu.” Ibid, pág. 92

orgánica contraría los postulados del mecanicismo newtoniano, pues, efectivamente, los seres vivos poseen autonomía, algo imposible desde el mecanicismo ya enunciado.⁷

Todo organismo, en definitiva, es causa y efecto de sí mismo, no pudiendo referirse a las leyes del mecanicismo. Ninguna parte singular de un organismo surge de algo externo (fuera de tal organismo), y todo organismo se genera a partir de sus partes singulares en una acción recíproca.

Esto no ocurre en otros objetos, en los cuales sus partes son designadas por nuestro entendimiento al dividirlo y categorizarlo; ahora bien, en los organismos las partes son inherentes y necesarias al todo, no puede darse el uno sin el otro, por lo tanto los organismos son *reales*, poseen una relación objetiva sin que pongamos nada de nuestra parte mediante representaciones, hay concepto subyacente en ellos.

El organismo se organiza, estando ya organizado; todo organismo deviene de otro organismo, gracias a esto materia y forma se encuentran unidos en ellos (a tal forma tal materia, y viceversa). Todo organismo constituye pues un todo, sus relaciones de causa efecto son ilusorias y atribuciones nuestras; tal organización inherente posee una finalidad (teleología).⁸ Aquí Schelling claramente recurre a un razonamiento circular, de la causa al efecto y de éste a la causa, sin solución de continuidad.⁹

La materia organizada de un organismo lo es en tanto aloja al concepto que le da forma, por otro lado, el concepto separado de tal organización material carece de existencia real. A la naturaleza inerte del mecanicismo Schelling contrapone una naturaleza viva, en donde concepto y materia se conjugan.

Los organismos son productos naturales, pero alojan un principio diferente al de la mera materialidad, principio que los organiza (espíritu). No se encuentran separados, sino

⁷ “[...] Con todo, la causa nunca es lo mismo que el efecto y sólo entre cosas completamente diferentes puede darse una relación de causa-efecto. Pero el organismo se produce a sí mismo, surge de sí mismo; cada planta singular es sólo el producto de un individuo de su especie y, así, todo organismo singular produce y reproduce únicamente su propio género hasta el infinito. En consecuencia, ningún organismo progresa, sino que retorna una y otra vez a sí mismo hasta el infinito.” Ibid, pág. 96

⁸ “Pero el organismo no es una mera apariencia, sino que es él mismo un objeto, concretamente un objeto que subsiste por sí mismo, que es un todo en sí mismo y es indivisible y como precisamente en él la forma es inseparable de la materia, el origen de un organismo como tal, se deja explicar tan poco mecánicamente como el origen de la propia materia.” Ibid, pág. 97

⁹ “En definitiva ¿qué tienen en común esas partes, que no son más que materia, con una idea que en origen es completamente ajena a la materia y con la que sin embargo concuerdan? Aquí no hay más relación posible que la debida a un tercero a cuyas representaciones pertenecen ambos, materia y concepto. Pero un tercero semejante es sólo espíritu que intuye y reflexiona y, por lo tanto, tenéis que admitir que el organismo en general sólo es concebible en relación con un espíritu.” Ibid, pág. 98

antes bien unidos como ya se ha mentado, no hay antes y después, sino simultaneidad y reciprocidad.

Schelling propone entonces una solución a esto: el espíritu es naturaleza invisible; la naturaleza, espíritu visible. Aquí surge una identidad entre espíritu y naturaleza, identidad que habrá de elucidar.¹⁰

Dentro de la propia naturaleza, Schelling establece un doble aspecto: naturaleza en tanto producción (*natura naturans*) y naturaleza en tanto producto (*natura naturata*). La primera se asocia al devenir, la segunda a una fijación del ser. No pueden identificarse ambas, pues si así ocurriera, toda la naturaleza productora pasaría a ser producto terminado, no existiendo más movimiento.

La naturaleza se encuentra en constante movimiento, en oscilación perpetua entre la producción y el producto: la producción nunca cesa, el producto, en esencia, jamás está acabado, siempre da lugar a una nueva producción.

Schelling presupone aquí una condición de todo orgánico en la naturaleza, dado que la concibe en tanto un sistema en donde las partes se interrelacionan siendo precedidas por un todo que les da lugar (al contrario de la proposición de que las partes preceden al todo; para el autor el todo da sentido a las partes. Este todo es el concepto).

2. Tránsito de la Filosofía de la Naturaleza al Sistema del Idealismo Trascendental

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 fue mostrado 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.¹¹

¹⁰ “Aquí, por lo tanto, en la absoluta identidad del espíritu en nosotros con la naturaleza fuera de nosotros, tiene que resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza externa a nosotros.” Ibid, pág. 111

¹¹ “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

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.

La propuesta de la filosofía trascendental es explicar cómo es posible todo saber en general, siendo el objeto a investigar 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.¹²

representable, aquélla como lo conciente, ésta como lo no conciente (Bewusstlose). Ahora bien, en todo saber es necesario un encuentro recíproco de ambos (de lo conciente y de lo no conciente en sí)." Schelling, F.W.J., *Sistema del Idealismo Trascendental*, Anthropos, Barcelona, 2005, pág. 149

¹² "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 filosofía

La naturaleza, al dividirse en *natura naturans* y *natura naturata*, produce productos. Ahora bien, en su producción es libre, y en sus productos necesaria (pues tales productos, objetos del mundo externo, responden a leyes naturales). En tales productos es teleológica, se observa tal finalidad en la naturaleza orgánica; sin embargo, en su producción es completamente ciega e inconciente. De allí que se nos aparezca como un producto teleológico, pero sin serlo en su origen. Ahora bien, tal estado de cosas en la naturaleza constituye la forma objetiva de la libertad.¹³

Para la deducción trascendental, la naturaleza aparece como síntesis objetiva entre la conciencia y la no conciencia para toda inteligencia, en tanto mecanismo ciego. Pero, por ello mismo, la naturaleza no representa tal identidad para el Yo mismo, de allí que, para el Yo, la naturaleza presupone esta identidad, pero el Yo la descubre al acceder a la conciencia (de la identidad entre conciencia e inconciencia).

Conclusiones

Tomando distancia de su colega y amigo Fichte, Schelling transforma la noción de no-yo fichteana, en tanto mera resistencia a la expansión del Yo, en una Naturaleza orgánica con actividad propia, con un devenir especular respecto al Yo, denotando asimismo que la diferencia entre ambos radica en diferentes momentos del devenir de lo Absoluto, habiendo una interacción circular constante entre lo ontológico (*Naturphilosophie*) y lo epistémico (Sistema del idealismo Trascendental).

Resulta de interés, asimismo, su superación de la *cosa en sí* kantiana, reducto olvidado que sistematiza Schelling en tanto Naturaleza y como Yo, arribando en tal sentido a un “sujeto-objeto”, dado que no pueden darse el uno sin el otro. Su planteo resulta, pues, en un monismo en tanto idealismo objetivo que da cuenta tanto de las representaciones (condición subjetiva) como de lo representado (condición objetiva), no

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

¹³ “Así pues, el fenómeno completo de la libertad y la necesidad unidas en el mundo externo me lo ofrece únicamente la naturaleza orgánica, y esto se pudo concluir ya por anticipado a partir del lugar que ella ocupa en la serie de producciones de la filosofía teórica, por cuanto que, según nuestras deducciones, ya es incluso un producir objetivado, en esta medida, por tanto, limita con el actuar libre, y, no obstante, es un intuir no conciente del producir, luego en esta medida es ella misma un producir ciego.” Ibid, pág. 406

pudiendo concebirse una “naturaleza humana” por fuera de una “naturaleza”, ni tampoco una naturaleza por fuera del espíritu (lo subjetivo).

Bibliografía

Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Tomo 2*, Herder, Barcelona, 1986

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

ERNESTO GUSTAVO EDWARDS*

Influencias socráticas en Kant. Moralidad y Legalidad

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto:
El cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí.

I. KANT

El propósito de este trabajo es realizar un análisis de algunos de los conceptos éticos kantianos, especialmente en cuanto a aquellos que se exponen en *La Metafísica de las Costumbres* y su relación con el derecho. Retomando una polémica todavía vigente, siempre actual, respecto de si el derecho positivo debe obligar a una acción moral o sólo debe regular los comportamientos externos, en tanto se considere lo moral como un ámbito privativo de la intimidad de los hombres. También se deriva el tema de la fundamentación de la validez del derecho positivo.

Una vez expuestas estas ideas intentaré una extrapolación de las mismas para realizar una lectura del diálogo platónico *Critón*, que refleja la particular concepción de Sócrates y Platón respecto del derecho y el valor de las leyes, comprendiendo que se puede considerar que se instaura, allí, el germen de una racionalidad ligada a las acciones morales, que constituirá algunos de los caracterizadores de la concepción de Kant, tratando de rastrear los elementos socráticos y platónicos presentes en su pensamiento, respecto de este tema en particular.

*Ernesto Edwards es graduado en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario. Realizó posgrados universitarios en Barcelona (Flacso). Es profesor titular en IFDs (Santa Fe). Publicó libros y artículos científicos en Argentina y exterior. Fue Coordinador de Filosofía del Instituto 14 (Rosario), Director del Consejo Provincial de Investigaciones, Jefe Departamento Enseñanza Superior. Ex Profesor de Filosofía, Epistemología y Ética en diversas carreras (UAI). Dictó cursos en ámbitos municipales, provinciales, nacionales, graduados, ministeriales, ONGs y universitarios. Fue Director del Profesorado 42 (Rosario). Actualmente se desempeña como Regente Profesorado 16 (Rosario). Fue disertante en cursos y congresos nacionales e internacionales de Educación y Filosofía (UNESCO –París-, Madrid, Rosario y Buenos Aires). Asimismo, es periodista y director del largometraje *CONFESIONES DE UN ROCKER*. E-mail: filorocker@hotmail.com

Las concepciones de moral y derecho en "La Metafísica de las Costumbres"

Si bien *La Metafísica de las Costumbres* se publica en 1797, trasciende que Kant contaba con materiales necesarios desde 1765. La demora habría estado motivada en:

- a) algunos problemas con el controvertido tema del derecho de propiedad,
- b) la avanzada edad de Kant, y
- c) un temor a la censura que pudiera anular todo el trabajo. Los temas del derecho natural, político y de gentes eran los más controlados por la censura, junto a la moral, la teología y la religión.¹

En cuanto al valor que Kant asigna a este texto, queda explicitado en el Capítulo II. Se ocupará de los elementos a priori necesarios para el conocimiento de los conceptos que corresponden a la esfera de la libertad.²

Ha distinguido entre voluntad y arbitrio, y entre leyes de la naturaleza y leyes morales, y dentro de las leyes morales: las jurídicas (meramente externas y conformes con la ley) y las éticas (fundamentos de determinación de las acciones). La coincidencia con las primeras será la *legalidad*, y la coincidencia con las segundas será la *moralidad*.

Allí hace un anticipo de una distinción que profundizará en apartados posteriores, que dará lugar a polémicas aún actuales.

El fundamento en el que basa la necesidad de una metafísica de las costumbres surge a partir de una comparación que establece entre las "costumbres" (*ethos*) y las ciencias de la naturaleza, para las cuales ha demostrado que debe haber principios *a priori*. De este modo, así como para la ciencia de la naturaleza es necesario que existan principios *a priori*, también para la esfera de la libertad debe haberlos, y esa será la finalidad de una metafísica de las costumbres.

¹ Cfr. KANT, *Metafísica de las Costumbres*. Estudio Preliminar de Adela Cortina Orts, p. XVII.

² "Para Kant no podía quedar sin determinar cómo hay que fundamentar una clase de juicios. Llega así a la distinción entre una fundamentación apriorística en sentido estricto y justificado y una fundamentación empírica, y también de una fundamentación metafísica, injustificada, de la que pueden darse criterios objetivos de validez general. Esto en particular puede requerir una revisión. La radicalización de la idea de fundamentación constituye no obstante un progreso en el sentido de la autonomía y el dar-razón pretendidos desde los tiempos de Sócrates." TUGENDHAT, Ernst. *Problemas de la ética*. Barcelona, Editorial Crítica, 1988. pp. 48 y 49.

La diferencia se da con las leyes morales, para las cuales no habría posibilidad alguna de fundarlas a partir de la experiencia, sin caer en peligrosos errores.

Estas ideas son coincidentes con aquellas que han visto a la '*Crítica de la Razón Pura*' como un paso necesario e indispensable para facilitarle el camino a una ética.

La tarea entonces será este sistema de conocimiento *a priori*, por puros conceptos acerca de una filosofía práctica que tiene por objeto la libertad del arbitrio; quedando así definida la Metafísica de las Costumbres. Que está orientada a consumir la empresa sistemática que continúa la tarea crítica. Kant advierte que es una fuente extremadamente peligrosa de errores, que sentencia como perniciosos, el considerar los principios morales como extraídos a partir de la experiencia.³ Esta advertencia será insistentemente repetida, admitiendo que no es infrecuente que se apele a la experiencia o que la experiencia pueda parecer mostrarnos contradicciones con las formulaciones de las leyes morales.

A pesar de que Kant no desconoce que suele recurrirse a enseñanzas y prescripciones morales basadas en la experiencia, reafirma que esto no es lo que correctamente debe hacerse; pues podrá ser fuente de equivocaciones.

Si se trata de una metafísica de las costumbres, la cuestión de cómo hacer para no hablar de las costumbres es capital. ¿Cómo no hacerla descansar en el conocimiento de lo que la vida es? No obstante trata de construir una teoría autónoma. Insiste en que una metafísica de las costumbres no se funda en una antropología moral. Pero puede aplicarse a ella.

Pero la filosofía moral descansa sobre su parte pura. No hay nada en la experiencia que nos diga que algo **debe** ocurrir (en el sentido del deber moral). En la naturaleza no hay libertad: acorde con el sistema más serio de la física que se tiene disponible adhiere a un modelo de física determinista. Pero como el hombre se presenta como un ciudadano de dos mundos⁴, que podría remontarnos a intuir, o aventurarnos a afirmar reminiscencias platónicas⁵. En calidad de tal tiene la posibilidad de adquirir un nuevo punto de vista, que

³ Cfr. 217

⁴ APEL, Karl O. *Kant, Hegel y el planteamiento actual del problema de la fundamentación de la moral y el derecho*. Congreso de la Sociedad Internacional de Estudios Hegelianos, Stuttgart, año 1981. Traducción del alemán por J. De Zan. p. 9 "Por metafísica dualista entiendo en el presente contexto tanto el dualismo de 'mundos fenoménico' y de 'cosas en sí' incognoscibles como el dualismo, fundamental para la ética, de 'yo empírico' y 'yo inteligible', que según Kant, convierte al hombre en 'ciudadano de dos mundos'"

⁵ 'Si Platón se había propuesto salvar los fenómenos del no ser eleático, Kant, inmerso en el mundo de la necesidad científico-natural, se propone, inversamente, salvar al mundo nouménico y su legalidad'

podrá incluso ser trágico, pues *puedo advertir que soy libre cuando estoy contradiciendo lo que en mí hay de naturaleza.* Y algo será bueno porque lo **debo** hacer.

Kant y su posición acerca del derecho

En el Cap. II, "División de una metafísica de las costumbres", afirma que toda legislación comprende dos elementos: una ley y un móvil.

*La ley representa objetivamente como necesaria la acción que debe suceder, es decir que convierte la acción en deber.*⁶ Y el móvil que une subjetivamente con el deber al arbitrio para que se realice la acción. Por el móvil la obligación de obrar se unifica en el sujeto.

Según los móviles la legislación puede ser: ética o jurídica. Será ética cuando haga de la acción un deber y al mismo tiempo un móvil (determine al arbitrio para la realización). Y será jurídica cuando no incluya al móvil en la ley y acepte otro móvil diferente de la idea misma del deber. En el caso de la ley jurídica los móviles tendrán que extraerse de las inclinaciones y aversiones, y en especial de estas últimas porque tiene que ser una ley coactiva, más que una llamada que seduzca o atraiga.

La legalidad será la conformidad con la ley. *...La mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma.*⁷ Y será moralidad (eticidad) *...aquella en la que la idea del deber según la ley es a la vez móvil de la acción.*⁸

Bajo este distinguo Kant considera que los deberes jurídicos sólo pueden ser externos, porque... *no exige que la idea de este deber, que es interior, sea por sí misma fundamento de determinación del arbitrio del agente...*⁹ Y como necesita un móvil (que una el deber a la acción) esta ley estará ligada a móviles externos.

La legislación ética transforma en deberes acciones internas y también externas, atañe a todo lo que es deber en general. Por eso, porque abarca la idea del deber (móvil

MERCADO VERA, Andrés. *La libertad trascendental y la filosofía de la historia de Kant*, en Cuadernos de Ética N° 7 (junio de 1989) Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, -Buenos Aires.

⁶ KANT. *Metafísica*. Cap. II

⁷ KANT N° 219.

⁸ KANT N° 219.

⁹ KANT N° 219.

interno de la acción),... *la legislación ética no puede ser externa (ni siquiera la de una voluntad divina), aunque admita como móviles en su legislación deberes que se desprenden de otra legislación...*¹⁰

Los deberes por ser tales son dominio de la ética, pero esto no es óbice para muchos de estos deberes estén legislados fuera de ella.

Nos ofrece a modo de ejemplo el análisis del mandato de cumplir un compromiso contraído previamente.

Este mandato (*pacta sunt servanda*), aunque no haya posibilidad de que la otra parte me obligue es un mandato de la ética. El derecho toma la ley y el deber correspondiente. La legislación de que las promesas aceptadas deben cumplirse está en el *ius*. La ética enseña que la sola idea del deber es suficiente como móvil, no necesito la coerción externa. Cumplir las promesas será deber jurídico pasible de coacción. Será una prueba de virtud cuando librados de conminación alguna lo cumplimos igualmente.

La legislación jurídica puede ser exterior. No así la ética que no lo puede ser (aunque a veces los deberes puedan ser, también, exteriores). La ética puede compartir deberes con el derecho, pero el modo de la obligación es distinto. En la ética el deber mismo es móvil suficiente de la determinación de las acciones.¹¹

El derecho es definido como:

...el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad.¹² La Ciencia del Derecho es el ...conocimiento sistemático de la doctrina del derecho natural por más que el jurisconsulto tenga que tomar de la última (de la experiencia) los principios inmutables para toda legislación positiva.¹³

Frente a estas distinciones que Kant hace entre ley moral y ley jurídica aparece una cuestión que se vincula con un análisis de las concepciones acerca de la validez del Derecho (entendiendo por el mismo el conjunto de reglas que regulan el comportamiento reciproco de los hombres entre sí).

¹⁰ KANT N° 219.

¹¹ Para ampliar el tema se sugiere consultar DE ZAN, Julio. *Moralidad y eticidad, o Kant y Hegel*, en Cuadernos de Ética N° 7, junio de 1989.

¹² Kant N° 230

¹³ Kant N° 230

En cuanto a estas concepciones podemos mencionar el *iusnaturalismo*, como aquella en la que el derecho positivo se funda en el derecho natural, como norma constante e invariable que garantiza inapelablemente la realización de la mejor estructuración de la sociedad humana.

Otra concepción de la validez del derecho positivo está fundada en la moral, como la perfecta racionalidad de la norma y de la adaptación de la norma a su finalidad, garantizando una existencia asociada. También podríamos mencionar una tercera en la que el derecho positivo se funda en la fuerza o en la coerción: el Estado garantizando la norma.

Podríamos concluir que la fundamentación del derecho en Kant, se hallaría en la moral, pues el sentido de la obligatoriedad del deber atañe a los hombres como ciudadanos idénticos de dos mundos.¹⁴

El Critón y el principio *pacta sunt servanda*

En el *Critón* Sócrates dialoga imaginariamente con las Leyes para explicarle a Critón los motivos que fundamentan por qué Sócrates ha de cumplir con la decisión de los jueces.

El diálogo permite observar la prioridad y preeminencia del orden común sobre el ciudadano. La Ley está por encima de Sócrates y no hay paridad posible (se compara con la relación entre amo y esclavo). Sin embargo, a lo que las Leyes apelan como argumentación en última y fundamental instancia es al compromiso previo que Sócrates tomó con ellas. En principio involuntariamente (porque a través de ellas ha sido engendrado, y partir de allí se han regulado todas sus relaciones en la *polis*) pero luego, progresiva, voluntaria y libremente ha ido prestando su conformidad a lo largo de toda su vida (que ha seguido siendo posible en virtud de las leyes). Porque podría haber optado por irse a vivir a otro lugar (por ejemplo). Las leyes aparecen en esta cosmovisión como

¹⁴ Para otro análisis de la concepción del derecho en Kant ver LISSER, K. *El concepto de derecho en Kant*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959. Reitera esta idea de la ligazón entre moral y derecho.

modelo y generatrices de las relaciones sociales entre los hombres que habitan la *polis*. Son, en cierto modo, incluso educativas.

Así las Leyes lo increparían con dureza, preguntándole si pretende Sócrates pretende destruirlas a ellas y a toda la Ciudad¹⁵.

Sócrates se representa que podría intentar defenderse argumentando que la Ciudad ha sido injusta porque falló incorrectamente la sentencia. A lo cual las Leyes volverían a responderle, haciendo una enumeración del papel que fueron cumpliendo en la vida de Sócrates –como en la de cualquier ciudadano– desde la regulación misma del matrimonio hasta lo que atañe a la crianza y la educación, y no habiendo sido consideradas injustas en tales circunstancias, tampoco deberían serlo ahora:

Agregarían a la mencionada recriminación, el hacerle notar una diferencia sustancial entre él y las Leyes, señalándole que Sócrates, como cualquier ateniense, les pertenece como un hijo o un esclavo.

Un esclavo no podría nunca desobedecer a su amo. ¿Cómo podría Sócrates enfrentarse a la patria y desobedecer, precisamente siendo él quien es: un sabio que exhorta a la virtud y que sabe que la *patria* -la *polis*- es más sagrada que la propia familia?

Las Leyes continuarían su argumentación reprochándole que él las ha aceptado primero, puesto que no ha elegido tomar sus cosas e irse a vivir a otro lugar, algo que podría haber hecho como cualquier ciudadano ateniense, en cuanto individuo libre. Haberse quedado implica el haber aceptado las condiciones generadas por las Leyes.

Las Leyes no se imponen despóticamente (recordemos el contexto histórico-político en el que Sócrates transita gran parte de su vida: el nacimiento de una democracia) y por tanto dan opción a que se las persuada, si estuvieran equivocadas, o cumplir lo que ordenan, por el compromiso previo. Quien no haga esto será *no una sino tres veces culpable*.

Sócrates quiere dar con su muerte un evidente testimonio a favor de su enseñanza. Durante toda su vida, hasta el momento, él había enseñado la justicia y el respeto a la ley.

¹⁵ PLATÓN. Critón. Buenos Aires, Editorial Astrea, 1973. Tercer Estadio St. 50 b (p.48).

Su fuga habría significado ser injusto hacia las leyes de su *polis* y contradecir así, en el momento culminante, toda su obra de maestro.

El *Critón* muestra a Sócrates enfrentado al dilema de huir, salvando su vida, o aceptar la muerte, salvando la coherencia de sus enseñanzas. Aceptar la muerte significa sostener el respeto que el hombre justo debe a las leyes de su ciudad. Huir, tal como se presenta la propuesta de sus amigos, es negar la más sustancial de sus enseñanzas.

Pero Sócrates acepta con serenidad su destino, porque esta última actitud es el testimonio contundente del valor de su enseñanza. Él conoció su misión, la investigación filosófica para librar a los hombres de la ignorancia, a partir del Oráculo y en la decisión de seguir su destino deja una evidencia irrefutable del compromiso del hombre con su misión, que no debe ser traicionado. La fuga, que le permitiría continuar con vida, le quitaría, a su vez, toda significación vital a su existencia.¹⁶

Podríamos decir que este derecho natural que se puede inferir de la argumentación de las leyes, constituyó parte de una tradición en la que el derecho natural funcionaba como una especie de camino por medio del cual los humanos reunidos en comunidades podían participar en el orden cósmico o aportar a él. La historia tendrá que esperar todavía unos siglos para que el derecho se una a la racionalidad de la acción y pueda ser deducido de una crítica de la razón práctica, como que también deba tener un fundamento que sea *a priori*.

Sin embargo este compromiso que hemos pactado previamente y que nos obliga a cumplir con lo pactado, aunque no haya temor de la coerción externa, podríamos leerla en la acusación que metafóricamente le hacen las leyes a Sócrates, y que funciona como argumento para convencer-explicar a Critón el por qué Sócrates elige cumplir con las leyes, en vez de aceptar la ayuda de sus amigos para la fuga.

Pero, paradójicamente, Sócrates ha tenido que ser condenado porque “En el marco de esos contextos históricos en los que reina una eticidad tradicional incuestionada, la

¹⁶ Cfr. ABBAGNANO, Nicolás. *Historia de la Filosofía*. Volumen I. Barcelona, Montaner y Smón, 1978. p. 63. Y HISCHEBERGER, Johannes. *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Herder, 1977. p. 82.

aparición de la reflexión moral aparece como violación de la ética, como amenaza de disolución de las leyes...”¹⁷

Conclusiones

Muchos autores coinciden en rastrear en la filosofía de Kant las huellas del dualismo platónico. Aquí he intentado investigarlo, a través de la extrapolación del análisis ético a uno de sus diálogos socráticos, Critón que se sustenta en que es virtud observar el cumplimiento con los compromisos de los pactos previos cuando haya desaparecido la obligatoriedad de la otra parte para hacerlos cumplir. El *pacta sunt servanda* que ejemplifica Kant.

Creo que, más allá de las diferencias que naturalmente existen entre estos filósofos separados por muchos siglos de historia, cultura y transformaciones, se podría afirmar, derivado de la lectura del diálogo, que Sócrates se siente obligado no por la coerción externa de la ley (que también aparece, obligándolo) sino por el compromiso frente al pacto previo. Sócrates pone en el parlamento de las leyes aquellos argumentos que iluminarán el entendimiento de sus amigos, y más allá del sentido de su misión existencial y de la coherencia de su vida, podríamos decir que lo que lo mueve es el deber. Así en este punto de intersección se encuentran el pensamiento de Sócrates con la concepción kantiana.

Bibliografía

Fuentes primarias

KANT, Immanuel. *Critica de la razón práctica*. Traducción de J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1961.

----. *Metafísica de las Costumbres (1797)*. con estudio preliminar de Adela Cortina Orts, y traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conil Sancho. Versión Editorial Tecnos, 1989, PLATÓN. *Critón*. Traducción directa, Introducción, notas y Apéndices de Luis Noussan-Letry, Editorial Astrea, Buenos Aires, 1973.

Fuentes secundarias ("ensayos especiales")

APEL, Karl O. *Kant, Hegel y el planteamiento actual del problema de la fundamentación de la moral y el derecho*. Trad. por Julio De Zan. Congreso de la Sociedad Internacional de Estudios Hegelianos, Stuttgart, 19814.-

¹⁷ DE ZAN, Julio. *Moralidad y Eticidad, o Kant y Hegel*. en Cuadernos de Ética. N° 7 (Junio de 1989) Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, p. 19

ASIMOV, Isaac. Cronología del Mundo (La historia del mundo desde el Big Bang a los tiempos modernos). Editorial Ariel, Barcelona, 1992.

CASSIRER, Ernst. Kant, Vida y Doctrina. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

DE ZAN, Julio. Moralidad y eticidad, o Kant y Hegel, en Cuadernos de Ética N° 7, junio de 1989. Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires.

FRONDIZI, Silvio. El estado moderno. Editorial Losada, Buenos Aires, 1944.

HÖFFE, Otfried. El imperativo categórico como concepto fundamental de una filosofía normativa del derecho y del estado. en Cuadernos de Ética N° 7, junio de 1989. Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires.

LISSER, Kurt. El concepto de derecho en Kant. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

MERCADO VERA, Andrés. La libertad trascendental y la filosofía de la historia de Kant. en Cuadernos de Ética N° 7, junio de 1989. Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires.

SABINE, G. Historia de la teoría política, Fondo de Cultura Económica, México

TUGENDHAT, Ernst. Los problemas de la ética. Editorial Crítica, Barcelona. 1988.

Publicaciones periódicas

GADAMER, Hans-Georg. Sobre la posibilidad de una ética filosófica. En Cuadernos de Ética N° 8, diciembre de 1989. Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires.

Historias de la filosofía

ABBAGNANO, Nicolás. Historia de la Filosofía. Vol I., Montaner y Simón, Barcelona 1978.

BELAVAL, Yvon. Historia de la filosofía. Volumen 6: *Racionalismo, Empirismo e Ilustración*, trad. de Isidro Gómez, Joaquín Sanz y Pedro Velasco, Siglo XXI Editores, México-Madrid-Bogotá, 1984,

BREHIER, E. Historia de la Filosofía. Ed. Losada Buenos Aires, 1956

CHATELET, Francois. Historia de la Filosofía Espasa Calpe, Madrid, 1976.

HISCHBERGER, Johannes. Historia de la Filosofía.. Herder, Barcelona 1977.

LAMANNA. Paolo. Historia de la Filosofía., Hachette, Buenos Aires 1970.

O' CONNOR D. (comp.) Historia crítica de la Filosofía Occidental. Paidós, Buenos Aires, 1967,

WINDELBAND, W. Historia de la Filosofía Antigua., Nova, Buenos Aires 1955.

---- Historia de la Filosofía Moderna. Tomo I., Nova, Buenos Aires 1951.

EDUARDO ENRIQUEZ*

Algunos argumentos nietzscheanos en contra de la idea de subjetividad moderna

No se debe olvidar que toda la historia de la filosofía es, para Nietzsche, la historia del nihilismo. La historia de un error¹ que narra la crónica del dualismo metafísico que ha atravesado todo el pensar occidental y ha privilegiado un mundo verdadero frente a un mundo aparente. Esta metafísica dualista es la que permitió concebir al hombre de manera dual –cuerpo y alma–. Dentro de esta tradición, la modernidad ha ocupado un lugar privilegiado dentro de las críticas nietzscheanas, ya que ha favorecido un punto de anclaje en la propia identidad personal. La filosofía moderna parte de la distinción entre ser y pensar, entre sujeto y objeto, lo cual no es otra cosa que la afirmación absoluta del yo. “En efecto, [como sostiene Parmeggiani] desde Descartes y sobre todo con Kant [...] sin salir del análisis del conocimiento mismo, encontramos un centro permanente, al que se refiere todo conocimiento y todo conocer, un sujeto cognoscente, la autoconsciencia.”² Es decir que, en la modernidad, esa verdad tan anhelada por “los despreciadores del cuerpo”, aquel fundamento basal que todo el edificio metafísico necesitaba, era encontrada en el sujeto. Y la forma en que ese *cogito* se relaciona con el resto de las cosas y consigo mismo es a través de su facultad de conocer. Por esto, la gnoseología se erige como la máxima tarea a desarrollar y se convierte en uno de los principales ejes de discusión de Nietzsche. No obstante, esta preocupación epistemológica no cancela una toma de postura metafísica. La modernidad sigue abrevando en la metafísica y al privilegiarse la relación gnoseológica se está tomando partido por un cierto tipo de ontología. En este sentido, la crítica a la subjetividad moderna se encuentra supeditada a la crítica a la metafísica (entendiendo por

* Eduardo Enriquez es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Es miembro del proyecto Ubacyt: *La recepción del pensamiento nietzscheano en la Argentina* (1945-1983), bajo la dirección de la Dra. Mónica B. Cragolini y miembro del proyecto de Reconocimiento Institucional: “*La temática de la subjetividad en Nietzsche y sus derivaciones ético-políticas en la filosofía postnietzscheana*”, bajo la dirección de Virginia Cano en el Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, entre otros grupos y proyectos de investigación. Ha participado en diversas Jornadas y Congresos de Filosofía en todo el país. E-mail: eduardo.a.enriquez@gmail.com

¹ Cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los Ídolos*, trad. cit., §1, p. 57.

² Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, ed. Analecta Malacitana, Universidad de Málaga, Málaga, 2002, pp. 67.

ésta tanto la metafísica antigua como la moderna; y la crítica a la subjetividad se dirigirá casi con exclusividad al paradigma moderno tanto desde su posicionamiento metafísico como desde su concepción gnoseológica). Es esta última, la metafísica, la que debe ser completamente descalificada para que la crítica al sujeto tenga mayor alcance.³

Pese a este lugar privilegiado que ocupa el hombre en la relación sujeto-objeto gnoseológica, para Nietzsche “*no tiene por qué haber ni sujeto ni objeto para que sea posible pensar, pero lo cierto es que el pensar tiene que creer en ambos.*”⁴ Desde su perspectiva, el pensamiento no tiene porque ser el de un sujeto, el de un algo que lleva a cabo la tarea de pensar. Más aún, el sujeto es el producto de un deseo, una creencia del propio pensamiento más que una verdad clara y distinta. En este sentido, en la argumentación cartesiana del *pienso, luego existo*, está operando un supuesto fundamental a la base: la creencia en que hay un sujeto que piensa. Este supuesto también afirma que toda actividad –y entre ellas el pensamiento– es producto de un agente que la lleva a cabo, esto es, de un sujeto. El problema reside en la imposibilidad de representarnos una actividad sin sujetos que la produzcan, de concebir un mero devenir sin sustancias⁵. Ahora bien, para Nietzsche, el sujeto que estaba a la base del pensar es más bien un producto, un efecto del pensar mismo. En definitiva, lo que es evidente es que *hay pensamientos* y no que éstos pertenezcan a un yo. Aun si no habláramos de un yo y “neutralizáramos” el sujeto refiriéndonos a un “ello”, no cancelaríamos el presupuesto gramatical subyacente a nuestro lenguaje y pensamiento, que es la articulación entre sujeto y predicado. “Ya ese «ello» contiene una *interpretación* del proceso y no forma parte del mismo.”⁶ La evidencia cartesiana del *yo pienso* no es tal, porque, al contrario, lo que siempre hay son pensamientos, cúmulos de juicios que “inventan” e imponen formas, y una de ellas es justamente el *ego*. Por lo tanto,

³ Esta idea es la que sostienen tanto Cragolini, M., *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, ed La Cebra, Bs. As., 2006 como Parmeggiani, M., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, op. cit.

⁴ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)*, trad. esp. Barrios y Aspiunza, ed. Tecnos, Madrid, 2008, 11[330], p. 832. Nietzsche dedica numerosos fragmentos póstumos, en especial del año 1885, a la descalificación de la argumentación cartesiana

⁵ “Pero la tendencia predominante a manejar lo semejante como lo igual –una tendencia ilógica, pues en sí mismo no existe nada igual–, creó inicialmente todo el fundamento de la lógica. Igualmente, para que surgiera el concepto de de sustancia que le es imprescindible a la lógica –aun cuando en el sentido más estricto no le corresponda nada real–, durante largo tiempo se tuvo que dejar de ver y de sentir lo cambiante en las cosas.” Nietzsche, F., *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*, trad. cit., Libro III, §111, pp. 107.

⁶ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. esp. Sánchez Pascual, ed. Orbis, Bs. As., 1987, “De los prejuicios de los filósofos”, §17, p. 38.

es el pensamiento –y la sustantivación del verbo “pensar” ya nos presenta nuevamente una ilusión de que hay un agente, esto es, el mismo pensar–, el que crea el *ego*.

“Lo que me separa más profundamente de los metafísicos es esto: yo no acepto que sea el yo el que piensa. Tomo más bien al mismo yo como una construcción del pensar, construcción del mismo tipo que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘número’, por tanto sólo como ficción reguladora gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y por tanto de ‘cognoscibilidad’, en un mundo del devenir [...]”⁷

Estas construcciones, no obstante, tienen una efectualidad muy grande. Cuando hablamos del yo, olvidamos que es un constructo, olvidamos que no es más que una creencia de nuestro pensar. Entonces si la categoría de sujeto es ficcional, si es sólo una certeza del hombre pero a la vez éste ha olvidado ese carácter ficticio, habría que ver cuál ha sido la necesidad del hombre para creer en dicho concepto. La convicción en la idea de “yo” se sostiene desde el momento en que tanto ella como la creencia de que existen todas las demás sustancias o cosas son útiles para la vida. “El hombre no podría vivir sino admitiese las ficciones lógicas [...] Admitir la no verdad es condición de la vida.”⁸ El punto aquí es comprender que nuestro pensar es preso de la gramática: necesita de sujetos y predicados para poder ser. Esta necesidad significa que –frente a una realidad que no es más que un devenir constante sin sujetos ni objetos, esto es, frente a un mero devenir caótico sin ninguna racionalidad intrínseca– el pensar, para poder capturar de alguna manera este devenir, tiene que falsearlo, hacerlo más fácil, abreviarlo creando sujetos:

“La fuerza inventiva que ha forjado las categorías trabaja al servicio de la necesidad: necesidad de seguridad, de rápida comprensibilidad en base a signos y sonidos, a medios de abreviación: –con «sustancia», «sujeto», «objeto», «ser», «devenir» no se trata de verdades metafísicas.–”⁹

Por otra parte, para Nietzsche, la creencia en el yo ha tenido y tiene varias consecuencias que nos han permanecido ocultas hasta el momento. En primer lugar, como

⁷ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882-1885)*, trad. esp. Sánchez Meca y Conill, ed. Tecnos, Madrid, 2010, 35 [35], p. 781

⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. cit., “De los prejuicios de los filósofos”, §4, p. 24.

⁹ “... Los poderosos son los que han convertido en ley los nombres de las cosas: y entre los poderosos son los mayores artistas de la abstracción quienes han creado las categorías.” Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos. Volumen IV*, op. cit., 6[11], p. 181.

ya hemos adelantado, la presunción en el yo es también la certeza de que existen “sustancias”, cosas en el mundo exterior que permanecen idénticas a través del tiempo. La idea misma de substancia es considerada por el filósofo alemán como el producto de la supuesta estabilidad e identidad de la consciencia, del alma o del yo. O tal como se afirma en el párrafo cinco de “La «razón» en la filosofía” en el *Crepúsculo de los Ídolos*: “cree en el ‘yo’, cree que el yo es un ser, que el yo es una substancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo –así es como crea el concepto ‘cosa’...”¹⁰ Nietzsche nos dice que creemos en la unidad de las cosas porque le proyectamos la creencia en nuestra propia unidad del yo. El hombre es el ser que no ha podido soportar la provisoriedad de todas las cosas. Y no puede asumir dicha idea de manera radical porque esto sería atentar contra sí mismo, contra toda idea de una identidad que permanece a través del tiempo. De hecho, es por esto que el hombre ha constantemente creado ciertas ficciones para poder soportar esta vida. No obstante, esta realidad que asecha al hombre puede ser asumida por él de distintos modos. Así, existe una actitud decadente que directamente niega este carácter de la vida, niega su sinsentido radical, y atenta contra lo que ella misma es; y la actitud contraria, que la asume, la quiere como tal.

En segundo lugar, así como el hombre ha creído y cree que el yo actúa, piensa que existe un mundo regido por la causalidad. En efecto, lo único que hace el hombre es proyectar la creencia en su propia agencia al resto de las cosas. A partir de esta suposición de que existe un mundo sujeto por la causalidad,¹¹ es que siempre crearemos encontrar un agente por detrás de los distintos fenómenos que los ‘produce’. “La remisión de un efecto a una causa es: remisión a un sujeto. Todos los cambios son considerados como producidos por un sujeto.”¹² En este sentido, la crítica nietzscheana a la subjetividad se encuentra imbricada en la crítica al causalismo y en la imposibilidad de “representarnos un acontecer sin intenciones”.¹³ Presos de la creencia en la unidad del yo, nuestro modo de pensar y entender la realidad se encuentra regido por la causalidad, lo cual nos hace creer que existe algo así como una causa y algo así como un efecto.

¹⁰ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los Ídolos*, trad. cit, §5.

¹¹ “La creencia en la causalidad se remonta a la creencia de que soy yo el que actúa, a la separación del «alma» de su actividad. O sea, ¡una antiquísima superstición!” Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos. Volumen IV*, op. cit, 1[38], pág. 49.

¹² Idem, 1[39], pág. 49.

¹³ Idem, 2[83].

“Antes se explicaban los movimientos de los astros como efectos de seres conscientes de un fin; ya no hay necesidad de ello, y desde hace tiempo tampoco se necesita en relación al movimiento y al cambio en el cuerpo recurrir a la conciencia que se marca fines. La mayoría de los movimientos no tiene nada que ver con la conciencia: tampoco con la sensación.”¹⁴

Si hay algo que para Nietzsche enseña la ciencia moderna es que no debemos pensar el mundo físico a través de una lógica de fines, esto es: una vez decretada la muerte del paradigma aristotélico-ptolemaico, se nos abre la posibilidad de abandonar esa misma lógica para el mundo interior. No tiene por qué haber algo que guíe soberanamente todas nuestras acciones y menos aún que la supuesta finalidad intrínseca de nuestros movimientos sea dirigida por la conciencia sobre el cuerpo; esto no es más que un prejuicio. En rigor, es necesario abandonar la idea de que los movimientos del cuerpo son guiados por la conciencia. No existe una única voluntad para el hombre y menos aún debemos suponer una voluntad libre porque de ninguna manera podemos decir que nosotros, y menos aún nuestra razón o conciencia, seamos la causa de nuestras acciones. En efecto, para Nietzsche existe una limitación muy grande en nosotros que impide poder comprender una realidad que se encuentra más allá de toda lógica de la representación. Y por tanto, “[p]onemos una palabra donde comienza nuestra ignorancia, –donde no podemos ver más allá, p. ej., la palabra «yo», la palabra «hacer», la palabra «padecer»: son quizás líneas del horizonte de nuestro conocimiento, pero no verdades.”¹⁵ Como veremos, para Nietzsche la perspectiva más útil con respecto a este caos intraducible que es la vida es la de una multiplicidad de determinantes, de impulsos de poder –tanto internos como externos– que batallan entre sí por imponerse, haciendo que nuestra decisión final sea sólo el síntoma, el resultado de dicha batalla.

Como un modo de protegerse o inmunizarse frente a un caos que no cesa ni admite sujetos, causas y fines últimos, la tradición filosófica ha olvidado el carácter provisional de estos. Olvida, como un modo de soportar esa nada absoluta, lo ficcional de las palabras y los conceptos, de sujeto y objeto, hasta tal punto que ha puesto estos constructos por delante, como los verdaderos pilares del mundo. Así, autoengañándose, ha dividido la realidad en dos. Una mutable, aparente, auxiliar –propia de los sentidos, de su devenir

¹⁴ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882-1885)*, trad. esp. Sánchez Meca y Conill, ed. Tecnos, Madrid, 2010, 24[16]. Pág. 447.

¹⁵ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos IV*, op. cit, 5 [3], p. 149.

azaroso— y una realidad más verdadera y real —propia de lo conceptual y lo eterno—. Sumado a esto se encuentra la creencia en la objetividad de la razón y en la transparencia del lenguaje y del pensamiento, que junto con las necesidades ya mencionadas del raciocinio, han producido para Nietzsche una “voluntad de verdad”, una actitud expresada propiamente en la filosofía y que ha sostenido que la esencia de todo fenómeno no debía ser algo mutable, sino algo racional, eterno e inmutable; espejo de su razón y sus propios deseos. De manera que la filosofía no ha hecho otra cosa que manejarse a partir de prejuicios que la han conducido a la elaboración de pirámides conceptuales que han obturado un pensar más útil y consecuente con la vida. A la filosofía, tal como le sucede al pensamiento, le es lícita la tarea de brindar ficciones u errores útiles para mantenerse en este constante devenir inaprehensible que es la vida; más aún, este carácter de la vida obliga a producir las propias ficciones para poder sostenerse. Pero no por ello todas las ficciones poseen el mismo valor y de ahí la necesidad de asumir un criterio. Criterio que no debe de ninguna manera, para Nietzsche, atentar contra la dinámica misma de la vida. Asumido el carácter interpretativo de toda definición, la vida es, para el filósofo, un devenir constante de fuerzas en pugna por imponerse y acrecentarse. En esta dinámica debemos poder distinguir qué perspectivas atentan y niegan la vida y cuáles no, cuáles niegan este mundo en constante devenir. Así, si las vanas arrogancias del pensar metafísico han disputado teóricamente qué debería ser el hombre y cuál su mundo verdadero, el pensamiento nietzscheano nos propone revisar dichas disputas y asumir nuevas perspectivas más útiles. En este sentido, sin ninguna esencia previa y sin ningún fundamento firme del cual poder aferrarnos, el pensamiento se encuentra en una de las situaciones más riesgosas: pensar al hombre sin fundamentos últimos.

ADRIÁN ERCOLI*

Notas para una comparación acerca de lo sublime y el desinterés entre Kant y Schopenhauer

1. Introducción

Nos proponemos a continuación plantear algunas consideraciones de la interpretación de Schopenhauer sobre la experiencia estética sublime con relación a la concepción kantiana, en la cual se inspira. Varios intérpretes de este conocido filósofo pesimista han puesto de relieve los inconvenientes que tiene su concepción estética, la cual se encuentra fundamentalmente expresada en su obra magna “El mundo como voluntad y representación”. Se ha indicado el criticable estatuto de la formulación de las Ideas como representaciones esenciales y universales de la verdad última de su filosofía: la voluntad. Se ha criticado también el modo de plantear esta experiencia como una dilución del yo, de lo individual, para que advenga entonces un sujeto puro de conocimiento. La gran paradoja al respecto es la postulación de una experiencia sin sujeto individual que conoce mediante el arte y la experiencia estética en general. A lo que podemos sumar las objeciones generales respecto a su interpretación de la filosofía de Kant, a quien considera su maestro junto con Platón.

Ahora bien, el valor de la estética de Schopenhauer puede estar no tanto en su potencial esclarecedor sobre cuáles sean las reglas del arte, o en cómo definir el carácter autónomo del mismo, o en delimitar qué hace bello o sublime a un objeto, o mejor a dicho, a la experiencia del mismo. Pareciera ser más relevante su privilegio otorgado a la experiencia estética sublime ante la de la belleza como instancia de acceso a la verdad fundamental antes mencionada. Así el carácter de la experiencia estética, que como tal supone algunas definiciones respecto del arte en general y que el mismo Schopenhauer

* Adrián Ercolí es Licenciado y Profesor en Filosofía por la UNLP. Se desempeña como docente auxiliar en la Fahce, en la cátedra de Filosofía de la Historia. Es Becario de doctorado en el marco del Proyecto “Memoriografía. Análisis crítico-hermenéutico de la relación entre memoria, identidad e historia en el marco del “memory boom.” dirigido por Daniel Brauer. Miembro del grupo de investigación “El presente del pasado: conformaciones de la conciencia histórica” dirigido por la Dra. Rosa Belvedresi. E-mail: adrianercoli74@gmail.com

expone –aunque para muchos de un modo un tanto exiguo–, invita más bien a una mirada de la contemplación estética hacia el mundo, por lo cual se aprehenda el sentido trágico inevitable que inviste a toda la existencia. Resulta entonces principal para su planteo exponer cómo actúa la experiencia estética en el individuo para que se vuelva un sujeto puro de conocimiento. Así abordará la experiencia de lo bello y de lo sublime. Siendo esta la preocupación más destacable, luego el filósofo elabora una clasificación jerárquica de los distintos tipos de producciones artísticas que se corresponde con diferentes grados de aprehensión de la voluntad, son captadas por intuición

Nuestro objetivo es mostrar a continuación que el sentido de lo sublime postulado por Schopenhauer implica una forma de trascendencia en lo inmanente, aunque su eficacia sea solo momentánea. Frene al dolor de la existencia, la experiencia sublime produce placer a partir de la conservación o recuerdo de la amenaza de la voluntad de vivir, pero mostrando un carácter desinteresado frente a ella. Buscamos mostrar que esta experiencia habilita un modo de pensar la existencia que no conduce a justificar el infringir dolor o ser indiferente al mismo, sino por el contrario, lleva a revisar las formas por el cual el dolor se prepaga de la peor manera posible. Primero nos detendremos en cómo Schopenhauer reinterpreta la estética kantiana en el marco de su filosofía, para luego, esbozar la posibilidad de un sentido de la experiencia estética sublime a partir de reconsiderar el carácter crítico que mantiene con el mundo como representación.

2. La valoración de estética kantiana en la perspectiva de Schopenhauer

En la *Crítica del Juicio* Kant anticipa la autonomía y el desinterés de lo estético, idea que continuará vigente en el curso de la estética moderna y contemporánea. El juicio de gusto fundado en la "pura satisfacción desinteresada" (p.47, §2) diferencia el placer "puro" que sentimos ante la contemplación de lo bello, del placer "interesado" propio de lo útil o de lo moral. En palabras de Kant, "el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento (ni teórico ni práctico), y, en consecuencia, no se funda en conceptos ni se hace con vistas a ellos." (p.51, §5). Al fundar este principio, Kant se convierte en el primero en defender la autonomía de lo estético respecto de los fines prácticos y del concepto teórico. Sin duda aquí se encuentra el punto de contacto pero a la vez de diferencias entre los idealistas. En el apéndice de su obra magna, en el cual Schopenhauer hace sus críticas a la filosofía

kantiana, y dedica una breve sección a la Crítica del juicio; allí se encuentra explicitado el valor del proyecto kantiano entendido como el esfuerzo por fundar la estética y el arte en consonancia con la filosofía general del apriorismo subjetivo frente a la tradición que fundaba el valor estético según los objetos. Schopenhauer rescata así el criterio de valorar la subjetividad como punto de partida para pensar lo estético, pero inmediatamente se separa al no coincidir en la solución kantiana acerca del juicio del gusto.¹ El nuevo camino de la reflexión estética conduce a profundizar en la experiencia que la funda, esto es, el desinterés y/o negación de la voluntad como motor de liberación de las preocupaciones individuales. Contrariamente a buscar una forma de autorrespeto del individuo vía la cancelación de los fines teóricos o prácticos de la razón, Schopenhauer propone una interpretación de esta experiencia como modo de acceso a la verdad, la cual sólo es apreciable por fuera de la afirmación del carácter individual de la existencia. Así el arte no es sólo una esfera diferenciable de la actividad teórica y la moral sino la primera instancia de acceso a una metafísica de lo inmanente.

Desde el punto de vista del desinterés la experiencia sublime en los términos de Schopenhauer puede ser apreciada como una forma des-alienante de la existencia y no sólo como una facultad del individuo acotada a la subjetividad y las potencialidades de la razón. Alexis Philonenko destaca el movimiento que hace Schopenhauer con respecto a la teoría de lo sublime en Kant, indicando cómo explora un aspecto de la relación sujeto-objeto en el marco de la experiencia estética. El verdadero valor de la reflexión estética

¹ Schopenhauer, A. "En relación con la crítica del juicio estético, se nos impone ante todo la observación de que Kant mantuvo el método propio de toda su filosofía que antes he examinado en detalle: partir del conocimiento abstracto para ahondar en el intuitivo, de tal modo que aquel le sirve, por así decirlo, de *camera obscura* para captar y abarcar este. Así como en la *Crítica de la razón pura* las formas de los juicios le debían proporcionar la clave del conocimiento de todo nuestro mundo intuitivo, de igual modo en esta crítica del juicio estético no se parte de lo bello mismo, de lo intuitiva e inmediatamente bello, sino del *juicio* sobre lo bello, de aquel que de forma muy fea se denomina juicio de gusto. Ese es para Kant el problema. De manera especial suscita su atención la circunstancia de que tal juicio es claramente la expresión de un proceso en el sujeto y, sin embargo, tiene una validez tan universal como si se refiriese a una propiedad del objeto. Es eso lo que le ha sorprendido, no lo bello mismo. Él parte siempre únicamente de las declaraciones de los demás, del juicio sobre lo bello, no de lo bello mismo. Por eso es como si conociera siempre solo de oídas, no inmediatamente. Casi del mismo modo podría un ciego de gran racionalidad combinar una teoría sobre los colores a partir de las afirmaciones precisas que oyera acerca de ellos. Y de hecho, casi exclusivamente en esa relación podemos considerar los filosofemas kantianos sobre lo bello. Entonces descubriremos que su teoría es muy ingeniosa, que incluso de vez en cuando se hacen observaciones generales acertadas y verdaderas: pero su propia resolución de los problemas es tan inadmisiblemente, queda tan por debajo de la dignidad del objeto, que no se nos puede pasar por la cabeza considerarla como una verdad objetiva; por eso me considero dispensado de una refutación de la misma y me remito también aquí a la parte positiva de mi escrito" (2004) "Apéndice. Crítica de la filosofía kantiana" en El mundo como voluntad y representación, Tomo I, Editorial Trotta, págs. 598-599 (traducción de Pilar López de Santa María)

schopenhaueriana esta en la matriz liberadora que detecta en la propuesta kantiana, pero que allí no se encuentra desarrollada como tal. Philonenko sostiene en el capítulo de su libro dedicado a la metafísica de la belleza de Schopenhauer: “En estas condiciones debemos tener en cuenta la teoría kantiana de lo bello y lo sublime. Lo bello para Kant es ponderación, equilibrio. Lo sublime es la tormenta de la naturaleza. Schopenhauer se vincula a este último momento.” Y señala Philonenko: “Aquí el autor transcribe a Kant. Pero un análisis atento nos proporciona ya correcciones. Por una parte, y esto es fiel al pensamiento kantiano, quiere ver en el sentimiento de lo sublime la conciencia de la disyunción entre individuo y humanidad: aun cuando el individuo sucumbiera, la humanidad no se vería afectada e incluso se reforzaría. <<En este sentido, sostiene Kant la naturaleza no es considerada como sublime en nuestro juicio estético en la medida en que engendra el miedo, sino porque constituye una llamada a la fuerza que está en nosotros, fuerza que nos permite mirar todo lo que nos preocupa como pequeñas cosas >> Schopenhauer retiene este tema, mientras define al espíritu que alcanza a lo sublime como *unconcerned*”² Ahora bien siguiendo a este interprete, el otro aspecto frente a lo sublime es el que distancia a Schopenhauer de su maestro. Se trata pues del rechazo de lo sublime como un camino que marca el destino ético que se aclara en la razón práctica como respeto y vuelta al sujeto. De este modo Philonenko en consonancia con otras interpretaciones muestra que el respeto kantiano es sustituido por la indiferencia, pues no hay para Schopenhauer destino alguno para los individuos o la especie. Así la experiencia estética de lo bello como de lo sublime se encuentra en la puerta que conduce a la no identificación entre pensar y ser, lo que lleva a profundizar en Schopenhauer el punto de transformación de la estética de una crítica de la facultad de juzgar hacia una forma de conocimiento radical que no supone ningún contacto con la razón teórica o práctica. Como señala Marín Torres: “...el conocimiento abstracto depende del intuitivo; pues la razón, al poseer únicamente una estructura formal, toma de éste su contenido. Es el conocimiento intuitivo –cuyas condiciones de posibilidad son la sensibilidad y el entendimiento– quien domina el campo de la percepción, siendo él responsable de la aprehensión de la realidad o de la falsa apariencia. En cambio la función de la razón, que solo entiende de verdad y error, se limita a la formación y posterior utilización del concepto. Definitivamente, con Schopenhauer

² Philonenko, A. (1989), “Metafísica de lo bello” en *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Editorial Anthropos, Barcelona, págs. 180-181.

concluye la correspondencia entre pensar y ser, propia de un optimismo racionalista tributario todavía de sus orígenes parmenídeos. A partir de él, el pensar solo tiene relación inmediata con el intuir, ya no es un camino directo al ser. La autonomía de la razón no va más allá de las verdades trascendentales y combinaciones formales.”³ En definitiva, en el marco de su filosofía pesimista, más que tratar de la estética en sentido tradicional, nos dice Schopenhauer, se trata de sus *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, donde aclara: “no esperen algo así como un conjunto de reglas técnicas relativas a las artes particulares... nuestra actual consideración no se dirige en absoluto a analizar ninguna práctica o ejercicio concreto, sino que en todos estos ámbitos nos limitamos a filosofar, es decir, asumimos una actitud puramente teórica.”⁴

A fin de dejar en claro el contraste de Schopenhauer con la perspectiva kantiana, citamos en extenso a Terry Eagleton: “A pesar de ser un entusiasta kantiano, para Schopenhauer la estética, en cierto aspecto, significa lo contrario que para su mentor. Para Kant, como hemos visto, la mirada desinteresada que entiende el mundo puramente como forma es una manera de sondear la enigmática finalidad del objeto, elevándolo por encima de la red de las funciones prácticas en la que está enredado, a fin de dotarle con algo de la autonomía y la autodeterminación del sujeto. Gracias a esta criptosubjetividad, el objeto estético kantiano «hace señas» a los individuos, les habla con pleno sentido, les asegura que la Naturaleza, pese a todo, no es completamente ajena a sus preocupaciones. Para Schopenhauer, las cosas son muy distintas: lo que intuimos en el terreno estético no es, sin embargo, otra imagen de nuestra propia e intolerable subjetividad, sino una realidad que muestra una benigna diferencia a nuestros anhelos. Si para Kant lo estético opera en el registro de lo imaginario, para su sucesor implica un gratificante paso a lo simbólico, en donde, al final, podemos aceptar que el objeto nos da la espalda, no nos necesita, siendo además mejor para todos que así sea. ... Una posibilidad, por supuesto, que no está a nuestro alcance: la disolución de ese yo abarcador, como hemos visto, constituye, inevitablemente, la exultante fantasía de ese mismo yo de asegurarse una existencia eterna e indemne.

³ Marín torres, J.M., (1990) “Actualidad de Schopenhauer a través de su estética” en Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer, Javier Urdanibia (Coord.), Editorial Anthropos, Barcelona, pág. 240.

⁴ Schopenhauer, A., (2004) *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, Editorial Universidad de Valencia, pág. 82. (trad. e intr. Perez Cornejo, M)

Quizá, entonces, lo estético no es más que la última carta imprudente que ha de jugar la voluntad de vivir, al igual que para Schopenhauer el suicidio no es más que el morboso chiste por el que la voluntad se afirma a sí misma astutamente a través de la aniquilación del propio individuo.”⁵

3. La experiencia sublime como crítica negativa de la racionalidad

Nos proponemos ahora revisar el modo en que la noción de desinterés es transformada por la filosofía de Schopenhauer en su reflexión de la experiencia estética sublime. En primer lugar, el desinterés es aquello por lo cual el individuo se vuelve sujeto (puro de conocimiento). El desinterés que en un principio había adquirido en Kant el rasgo de condición de posibilidad para todo juicio del gusto, es ahora revisado como la condición de posibilidad de un tipo de experiencia que condensa, vía la transformación del individuo en sujeto, una forma de saber en la cual el objeto es captado en su esencia universal o idea. Conviene aclarar aquí que en los análisis estéticos Schopenhauer distingue entre la reflexión acerca del sujeto de la experiencia y lo que implica desde la consideración del objeto. Desde este último se esfuerza por mostrar qué hay en las representaciones artísticas de objetivación de la voluntad, por la cual se hacen bellas y producen goce estético. Pero a nosotros aquí nos interesa el sujeto de la experiencia sublime.

En principio cabe recordar la diferencia entre la experiencia de la belleza y la sublime desde el punto de vista del sujeto: “Por consiguiente, lo que diferencia al sentimiento de lo sublime del sentimiento de lo bello es lo siguiente: en ambas formas de aprehensión estética, la de lo bello y la de lo sublime, nuestro conocimiento queda completamente liberado del servicio a la voluntad, de manera que no somos ya un individuo, sino un puro sujeto de conocimiento: ahora bien, en la contemplación de lo meramente bello el conocimiento puro ganaba su posición de superioridad sin lucha...En cambio, en lo sublime el estado del puro conocimiento se gana tras arrancarse de forma violenta y consciente del desagradable conocimiento de todas las relaciones que el objeto mantiene con la voluntad, mediante una libre elevación de la conciencia por encima de la

⁵ Eagleton, T, (1990), “La muerte del deseo: Arthur Schopenhauer” en La estética como ideología, Editorial Trotta, Barcelona, 1990, pág.234.

voluntad y del conocimiento que con ella se relaciona... Esta elevación...va siempre acompañada del recuerdo de la voluntad”⁶

Ahora bien, los ejemplos del filósofo pesimista para referirse a lo sublime están todos vinculados a situaciones de vivencias con la naturaleza. El caso de la tormenta y el refugio es bien conocido. Incluso retoma la distinción kantiana entre dinámico y matemático con sus propios matices. Pero decíamos antes que lo que aquí nos interesa es lo que sucede con el sujeto de la experiencia, que tiene su materialidad en un individuo anulado. El cuerpo se transforma en el querer universal, y es el que permite dar sentido a la voluntad objetivada como susceptible de destruir todo cuerpo que le oponga resistencia. Sin embargo, lo sublime refiere a toda relación de los objetos con la voluntad, y en este sentido implica entender las relaciones como conexiones causales, esto es, acorde al principio de razón suficiente. Siendo esto así, lo sublime como experiencia, a diferencia de lo bello, requiere reconocer el papel destructor de la voluntad hacia todo individuo, mostrando la insignificancia de su existencia, y principalmente de su racionalidad como forma de resistencia. Frente a ello, lo sublime pone de manifiesto el origen del dolor de toda existencia, y muestra que el desinterés como negación de esa voluntad es lo único que permite estar a salvo de esa amenaza. ⁷ Resulta entonces que el sujeto puro de conocimiento de la estética, en la modalidad de lo sublime expresa de la forma acabada el sentido de la existencia –en relación a lo bello. Y siendo así, resulta que ella es una forma de acceder a esa verdad, aunque no se siga de ello la posibilidad de prescribir motivos para conductas moralmente buenas.

Sin embargo, cabe señalar que el efecto crítico hacia a una razón calculadora presenta insipientemente una perspectiva de tipo crítica. El valor de la experiencia sublime se muestra como un potencial de crítica a modo de relámpago frente a la racionalidad, en tanto sea concebida como el ser último o fundamento de todo. Habrá así, no tanto en lo

⁶ [Schopenhauer, A., (2004) *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, Editorial Universidad de Valencia, pág. 163. (trad. e intr. Perez Cornejo, M)]

⁷ Cft. Suances Marcos, M. (1989) “Aquí es necesario la retención de la discordancia entre la potencia infinita de la voluntad que puede mostrarse en la naturaleza como capaz de destruir nuestra vida individual –en algunos de los espectáculos de demostración de su imparable fuerza destructora- y nuestra capacidad de ser indiferentes a ese miedo, anulando todo tipo de interés para gozar de la majestuosidad de la voluntad que gobierna el mundo y la existencia.” (“El arte como emancipación provisional de la voluntad de vivir” en Arthur Schopenhauer: religión y metafísica de la voluntad, Tercera parte: Mensaje soteriológico, Editorial Herde, Barcelona, pág. 187.)

bello como si en la experiencia sublime una renovada instancia en la que el distanciarse de las amenazas permita mantener viva la desconfianza hacia la razón en todas sus expresiones ilusorias, de sus promesas de un destino o solución esperanzadora frente a la esencia trágica de la existencia.

Es claro que el papel de la estética no reside en la liberación de los conflictos sociales, pero potencialmente sin embargo abre el camino hacia una relación con lo no alienante. De algún modo, gracias al desinterés del sujeto puro de conocimiento por el mundo de las representaciones racionales y sus deseos –que jamás serán satisfechos de modo definitivo–, resulta que la experiencia sublime pareciera responder a una aporía filosófica relevante: cómo pensar, describir o referir a la realidad sin determinarla. Así, cercano a los planteos de David Hume, para Schopenhauer la razón sólo es puro cálculo abstracto, por lo cual trata a los individuos y sus deseos como a los objetos inanimados, y conduce así a la instrumentalización de la existencia. Frente a ello, la experiencia estética es un modo de ejercer cierto efecto disruptivo, que en su modalidad de lo sublime no sólo nos proporciona un goce sino también un distanciamiento crítico hacia aquello que nos domina inconscientemente en la vida ordinaria. Cabe destacar entonces que la lectura pesimista sobre Schopenhauer no debe confundir el plano en el que el pesimismo es pensado. Frente al dolor humano procura fundamentar dónde se encuentra una posible aunque no única salida: la experiencia estética. Es justamente el desinterés lo que lleva a pensar en una lógica de la existencia por fuera de la eficiencia y la certeza. Abre un mundo de reflexión en el que se prioriza la contemplación como distanciamiento, conservación y superación del dominio de la voluntad por la estética, y anticipa quizás no los posibles peligros del dominio de esta racionalidad como se interpreto en el siglo XX, pero si cierto carácter injustificado del progreso frente a la nimiedad del sentido de la existencia, algo que la experiencia sublime claramente advierte y con lo cual hay que convivir. Más allá de la solución que brinda la experiencia estética sublime propuesta por Schopenhauer a la tragedia de la existencia, parecería esta experiencia preludiar los problemas que la escuela de Frankfurt planteara en el siglo posterior: la razón instrumental y el modo en qué pueda ser criticada y evitada.⁸

⁸ En sabido que la figura de Schoepnahuer fue considerada por los representantes de la escuela de Frankfurt, particularmente por Horkheimer, quien escribió: “Ninguna solemne gestería lingüística para sacarse de la manga un sentido de la falta de sentido y de la muerte, ninguna teología de la nada, ningún sustitutivo de la

4. Conclusión

En resumen, lo que motivó el presente trabajo es la comparación entre Kant y Schopenhauer respecto al modo en que dan cuenta de la experiencia estética sublime, especialmente a partir del carácter “desinteresado” como punto de contacto a la vez que distanciamiento entre ambos filósofos. Tomando como referencia la experiencia estética en Kant, recorrimos cómo desde la noción de desinterés tuvo lugar en Schopenhauer replantear el sentido de la belleza y lo sublime. Más allá de ser una expresión para referirse al campo del arte y sus reglas, su estética mostró una característica especial: articular un tipo de experiencia común a todo individuo en tanto cualidad pero muy diferente en grado, con el carácter liberador, para así afirmar una trascendencia mediante el reconocimiento de una inmanencia fundamental. De este modo, la experiencia estética sublime permite entonces pensar en una experiencia disruptiva del puro devenir fenoménico, a partir de negarlo, de la indiferencia o desinterés; con ello tenemos un planteo de la estética diferente: ha dejado de ser una experiencia pensada en relación a la subjetividad y su vínculo con el juicio universal del gusto, y en su lugar se volvió una crítica de la existencia. Por esta vía la experiencia estética sublime conserva el momento de la disrupción junto a su efecto liberador, por lo cual el desinterés se convierte en el aspecto clave que conduce a una actitud de sospecha sobre las representaciones conceptuales –racionales- del mundo. Opuesto a toda búsqueda de una superación racional de las inclinaciones que nos hagan libre, o de una superación dialéctica en movimiento hacia la libertad; la cuestión que habilita la interpretación schopenhaueriana de lo sublime es la de una conciencia crítica sobre lo dado que no puede ser en esencia modificado, pero que en virtud de evadir la tiranía de la voluntad si amerita una visión más escéptica de la vida, que tendrá la dinámica de saber de la tragedia del existir pero que ello no justifica tiranía alguna.

filosofía de la historia por medio de la historización del ser en que las víctimas no aparezcan y los verdugos se escondan, puede confundirse con el calor tono de la obra schopenhaueriana: por mucho que esta sostenga como tesis principal la inevitabilidad del padecer y de la bajeza y subraye la inutilidad de la protesta, su estilo constituye una protesta único contra lo sea así. al a crueldad no se la convierte en un ídolo, y su interpretación positiva es abominable.”.(Adorno, T.W, Horkheimer, M. (1966), “Schopenhauer y la sociedad”, en Sociológica, Ediciones Taurus, Madrid, pág 158.)

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ*

La naturaleza humana en el joven Leibniz: contra Hobbes y el *naturalismo*

I.

Hobbes legó a los filósofos británicos la tarea de investigar la *naturaleza humana*, o más bien, el desafío de rescatarla de la concepción severamente *pesimista* trazada en el *Leviatán*. Sus ideas no tardaron en impactar en los filósofos continentales, preocupados por entonces en la construcción de una teoría del *derecho natural*. Así, hacia 1660, el jurista alemán Samuel Pufendorf reconocía en él y en Grocio los dos pilares fundacionales de una verdadera ciencia del derecho.¹

Leibniz, siendo un joven filósofo y jurista, encontró en Hobbes una influencia decisiva para sus primeras ideas físicas, así como un respetable rival en sus creencias morales, jurídicas y religiosas. Esta exposición intenta reconstruir la versión que el joven Leibniz, entre 1668 y 1671, opondría a la concepción hobbesiana de la *naturaleza humana*.

II.

La teoría de Hobbes, brevemente bosquejada, sostenía que:

- d. la naturaleza del Estado debe explicarse a partir de la naturaleza humana;
- e. la naturaleza humana *puede* explicarse en términos puramente *materialistas*.

* Maximiliano Escobar Viré es Profesor de Filosofía, graduado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se ha desempeñado como docente de Filosofía, Ética y Semiología en institutos secundarios y terciarios, y es profesor del área de Lógica del Curso de Ingreso de la Universidad Nacional de Quilmes, del cual ha sido también co-coordinador. En el ámbito de la investigación, ha sido adscripto de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna de la U.B.A. Ha presentado diversos trabajos sobre la filosofía de Leibniz en congresos. Actualmente está cursando el Doctorado en Filosofía, en la Universidad de Buenos Aires, y es Becario del CONICET desde 2011, desarrollando un proyecto de investigación sobre el problema de la contingencia de la elección divina de lo mejor en la filosofía leibniziana. Ha publicado varios artículos en revistas de filosofía nacionales e internacionales como también capítulos de libros. E-mail: m_escobarvire@yahoo.com

¹ En su *Elementorum iurisprudentiae universalis*. Cf. Bobbio 1985, p. 78 n.5.

Este último punto era inaceptable para un pensador comprometido en el proyecto de una *filosofía cristiana*. Por tanto, el camino de Leibniz para responder al desafío hobbesiano requería dos pasos: i) probar que la filosofía conduce, por sí sola, a demostrar los supuestos metafísicos fundamentales del cristianismo, y ii) deducir de esa metafísica una antropología *optimista*, que haga lugar a las sustancias incorpóreas y destaque la centralidad de la relación de las almas con Dios.

III.

La posición leibniziana en torno a la *naturaleza humana* puede reconstruirse a partir de su rechazo a lo que él rotulo como el *naturalismo* de los filósofos modernos. Tal rechazo se expresa en sus escritos físico-religiosos que parten de 1668, y cuya motivación central es la de fundamentar una metafísica consistente con la doctrina cristiana.

En la *Confessio Naturae contra Atheistas*, Leibniz enlista como “naturalistas” a los principales exponentes de la *filosofía mecanicista* moderna, Hobbes incluido.² *Naturalismo*, aquí, designa la tendencia a explicar los fenómenos físicos en términos de propiedades matemáticas y causas eficientes, lo cual entrañaba el riesgo de volver innecesaria la hipótesis de Dios como fundamento explicativo del mundo. Por eso, Leibniz confronta a Hobbes en su propio terreno, el del análisis de la constitución del mundo físico.

IV.

Leibniz debe probar que una explicación puramente naturalista o materialista de los procesos físicos es insostenible. Su argumento en la *Confessio Naturae* puede resumirse así:

1. Un cuerpo es aquello que existe en el espacio.
2. De esta definición no se siguen ciertas propiedades de los cuerpos, como la magnitud y la figura determinadas, el movimiento, la consistencia.
3. Por tanto, esas propiedades deben tener una razón fuera de la esencia del cuerpo.
4. Esa razón debe ser, por ende, un principio incorpóreo, esto es, Dios.

² Cf. GP IV 106.

Como *conciliador ecléctico*, Leibniz demuestra que el mecanicismo físico sólo es consistente en conjunción con una metafísica que tiene a Dios como presupuesto necesario. Pero su reflexión no se detiene aquí, sino que avanza hacia la formulación de una concepción *teísta*:

“Como hemos demostrado que los cuerpos no pueden tener cantidad ni figura determinada, ni incluso el movimiento que tienen, sin suponer un Ente incorpóreo, resulta evidente que dicho Ente es único para todas las cosas, en razón de la armonía de todas las cosas entre sí [...] Asimismo, no se puede dar razón de por qué este Ente incorpóreo *elige* esta magnitud, esta figura, este movimiento más bien que otros, a menos que sea *inteligente* y sabio, en razón de la belleza de las cosas, así como *poderoso*, para que estas obedezcan a su mandato. En consecuencia, tal Ente incorpóreo será una Mente, Rectora del Mundo, y esto es DIOS.”
[GP VI, 109]

Así, Leibniz pretende demostrar que la concepción mecanicista, lejos de sustentar un naturalismo sospechoso de *ateísmo*, conduce necesariamente a postular la existencia de un *Dios* dotado de los atributos que le asigna la teología tradicional: *entendimiento* (para reconocer la armonía de las cosas), *poder* (para *regir* sobre las cosas) y *voluntad* (para *elegir* entre las cosas que su entendimiento concibe). En otras palabras, la física mecanicista requiere de un Dios inteligente y libre.

V.

La cuestión del movimiento y su exclusión de la esencia de los cuerpos, se conjuga con la reflexión leibniziana sobre la *sustancia*, extremando su distancia con Hobbes. En su escrito *Sobre la transustanciación*, de 1668, Leibniz define a la *sustancia* como “un ser que subsiste en sí mismo”, esto es, un ser que “posee un principio de acción en sí mismo”. Pero como el movimiento es la acción de los cuerpos, y no pertenece a su naturaleza, Leibniz procede a inferir conclusiones cruciales:

- i. Ningún cuerpo puede ser una *sustancia* tomado sin relación a una *mente concurrente*.
- ii. Un cuerpo que no es sustancia, es accidente o *apariencia*.

iii. Algo es *sustancia* cuando es tomado junto a una *mente concurrente*; su sustancialidad es su unión con la mente. La sustancia del cuerpo humano es su unión con la mente humana; la sustancia de los demás cuerpos es su unión con la mente universal, Dios. *La idea es la unión de Dios y la creatura.*

Más allá del abanico de problemas que estas conclusiones abren, y que Leibniz abordará en lo sucesivo, resulta claro que *si el movimiento de los cuerpos depende de su unión a principios incorpóreos, el naturalismo materialista de Hobbes queda completamente conjurado.*

Sin embargo, lo que aquí interesa es restituir estas ideas al contexto de la *metafísica de la divinidad* arriba delineada, donde ya no se trata de la explicación de los fenómenos físicos, sino de la dependencia de las sustancias creadas respecto de Dios.

VI.

Como sostiene Christia Mercer, mientras la *metafísica de la sustancia* leibniziana (enraizada en el aristotelismo) trata a ésta como una entidad activa y autosuficiente, su *metafísica de la divinidad* (ligada a la tradición platónica) la concibe como una *cosa creada*, en la cual Dios *emana* su esencia y su poder.³

En el texto *Sobre la transubstanciación*, Leibniz aclara que la *mente concurrente* de cada sustancia corpórea no es la mente divina, sino *una idea* de la mente divina que corresponde a esa sustancia. Por ende,

“Las ideas de Dios son la *sustancia* de las cosas.” [L 118]

Para Mercer, esto refleja una concepción causal emanatista: el término “idea” es empleado por Leibniz en un doble sentido: i) como una esencia concebida en la mente de Dios, y ii) como una *acción de Dios*, la instanciación de esa esencia en el mundo material. Por tanto, todas las cosas serían producidas por emanación de la esencia de Dios a través de sus ideas.⁴

Esto es importante para entender las coordenadas metafísicas leibnizianas de la naturaleza humana. Dios es la *razón última* y la fuente de todas las cosas. Es un Dios *personal*, dotado de un entendimiento capaz de concebir todas las ideas concebibles, y de

³ Cf. Mercer 2001, p. 173.

⁴ Cf. Mercer 2001, pp. 230-243.

una voluntad que le permite elegir la serie de cosas que su poder actualizará. Ahora bien, la creación del mundo es la producción de una diversidad de sustancias que son instanciaciones de esos mismos atributos divinos (aunque en un grado inferior), en tanto emanan de la esencia divina. Todas las cosas son *creaturas*, en tanto son creadas por Dios y en tanto son manifestaciones de su esencia.⁵ Desde esta concepción, el ser humano es un *reflejo* o *espejo* de la divinidad, puesto que en él están presentes los atributos que hacen a Dios merecedor de *alabanza*: entendimiento, poder, y en especial... voluntad.

VII.

Ahora bien, en la misma época en que formula estas bases metafísicas (1668-1671), Leibniz colabora en la reforma del Código de Derecho Civil para la Corte de Mainz. Esta tarea lo obliga a encarar la elaboración de una ética y una teoría de la justicia, como fundamentos para una *ciencia del Derecho* que sea *conciliable* con la adhesión al cristianismo, a diferencia del *iusnaturalismo* de Grocio y Hobbes.

Lo curioso es que, en la construcción de su teoría de la justicia, Leibniz parte de un presupuesto *hedonista* que lo acerca más al naturalismo hobbesiano que a su propia antropología del *homo-creatura*, en tanto remite llamativamente a Epicuro:

“Epicuro en otro tiempo, y Lorenzo Valla [...] así como nuestro recordado defensor de Epicuro, Pedro Gassendi, acertadamente colocaron el máximo de los bienes en el placer. Efectivamente, si atendemos a la práctica de la vida, una vez apartada la mente de las infundadas palabras de los escolásticos, es evidente que en todas partes somos conducidos por el placer y ahuyentados por el dolor. ¿Qué piadoso hay a quien no exciten los premios del cielo ni aterre el horror del infierno? [...] El placer es, o del alma, de allí el *Bien Honesto*, o del cuerpo, de allí el *Bien Agradable*, o en tanto es requerido por causa de ambos, de allí el *Bien Útil*.” [A IV, i, 34-35]

Francesco Piro señala la notable influencia del epicureísmo y de los filósofos platonistas italianos que hablaban del Amor y la Belleza (como Marsilio Ficino) en el pensamiento ético del joven Leibniz.⁶ ¿Pero cómo se concilia este *hedonismo ecléctico* con la

⁵ Cf. Mercer 2001, p. 185.

⁶ Piro 1999, pp. 147-148, 156-157.

idea de que la naturaleza humana es una *manifestación* de una divinidad suprema también en su bondad?

VIII.

Una respuesta podría ser la siguiente. El ser humano posee *voluntad*, y la voluntad busca siempre el *bien*. Sin embargo, parte de la teoría leibniziana de la voluntad es que ella desea siempre *el propio bien*, el bien individual.⁷ Esto es lo propio del *hombre prudente*, que para el joven Leibniz es aquél que tiene la constante disposición a calcular la propia utilidad.⁸ En este contexto, Leibniz define al *placer* como el efecto de la percepción de algo como *armonioso*, ya sea para el cuerpo o para el alma.⁹ Por tanto, el placer puede ser comprendido como un *índice* de que su objeto es algo bueno, útil; de allí que lo placentero sea buscado por sí mismo, y el hedonismo aparezca como mejor explicación de la motivación de la acción humana.

El problema que ahora se plantea es: ¿cómo puede volverse *racional* el concepto de *justicia*, si la naturaleza humana está inclinada a obrar en la persecución del propio bien, identificado con lo placentero?

IX.

Leibniz ya ha preparado su respuesta, al establecer una sutil equivalencia entre *el bien* y *lo armónico*.

La respuesta leibniziana se encuentra en sus *Elementos de Derecho Natural* de 1671, y depende de dos pasos centrales: la introducción del *amor* y la concepción *especular* de las almas.

Leibniz nos recuerda que nadie actúa sino en búsqueda de su propio bien,¹⁰ y que buscamos algo sólo en tanto nos resulta placentero.¹¹ ¿Cuál sería entonces la razón para buscar el bien de los otros, esto es, para obrar con justicia?

⁷ Hostler 1975, pp. 25-27.

⁸ Cf. A VI, i, 60.

⁹ Cf. A IV, i, 247.

¹⁰ L 134.

¹¹ L 136.

Ninguna, a menos que el bien de los otros nos resulte útil o placentero. Por tanto, el único principio que podría volver racional a la justicia... reside en un *afecto: el amor*. Puesto que *amar* es sentir placer por la felicidad del otro. ¿Pero por qué habríamos de sentir deleite por la felicidad de otros?

Aquí aparece el argumento de la mente especular:

1. Amamos a Dios sobre todas las cosas porque el placer de contemplar al ser más armonioso es el mayor placer concebible.¹²
2. Cada mente es como un *espejo*, en el cual se refleja la armonía del universo creado por Dios.¹³
3. Si hay muchos espejos, habrá más *luz* o más reflexión especular de la armonía.¹⁴
4. Por tanto, si deseamos lo más armónico por sí mismo, y la presencia de mentes dotadas de entendimiento *multiplica la armonía*, entonces buscaremos el bien de los otros por sí mismo.
5. De aquí se infiere que *el amor pertenece a la naturaleza de la justicia*, y que *la justicia es el hábito de amar a los otros*.¹⁵

Aquí pretende Leibniz haber alcanzado *una concepción optimista de la naturaleza humana*: la búsqueda del placer se funda en la armonía, y conduce, por ende, al amor a Dios (*Ens Harmoniosimum*) y al amor de las otras almas capaces de reflejar nuestra propia armonía.

X.

Varias de estas ideas sufrirían mutaciones importantes en el camino hacia la filosofía de madurez. Pero aquí ya se encuentra lo esencial de la ética leibniziana, tal como se reiterará en el comienzo de la *Teodicea*. En la versión leibniziana, la *naturaleza humana* es una manifestación de las perfecciones divinas. En ella, el *hedonismo*, que opera como punto de partida “realista”, se concilia con el *altruismo* en el marco de un *eudemonismo intelectualista*. Si nada hay más placentero que la máxima armonía, la verdadera felicidad

¹² Cf. L 134.

¹³ Cf. L 137 y en especial 138 n. 10.

¹⁴ Cf. Idem.

¹⁵ Cf. L 137.

estará en la contemplación de Dios, que nos conduce a amarlo, y ese amor nos hace desear el *bien común*, que se identifica con la *gloria de Dios*, pues el obrar conforme a la razón es el cumplimiento de su Designio.

Ahora bien, esta reconstrucción deja abiertos dos problemas que quisiera mencionar para concluir. El primero es que la ética leibniziana hasta aquí delineada plantea un serio déficit desde la perspectiva *deontológica*. Si la “forma de la justicia” es la utilidad pública, y ésta debe coincidir con la utilidad privada, entonces no habría ninguna razón para ser *justo* si uno no obtuviera un beneficio de ello. Y ese beneficio sólo puede garantizarlo la existencia de Dios, como dispensador de premios y castigos, y la inmortalidad del alma. Así lo plantea Leibniz en 1671:

“Yo supongo con Carnéades (y Hobbes concuerda) que la Justicia sin una utilidad propia (sea presente o futura) es una absoluta necesidad; por eso mucho se alejan de la verdadera *naturaleza humana* las soberbias jactancias de los estoicos y los saduceos, para quienes la virtud debe practicarse en razón de sí misma. En consecuencia, todo lo que es *justo* debe ser útil en lo privado. Pero, como la forma de la Justicia consiste en la utilidad pública, se sigue que no puede demostrarse adecuadamente esta proposición: “El hombre prudente debe hacer siempre lo que es justo”, si no se ha demostrado que existe algún perpetuo vengador de la utilidad pública [...], esto es, Dios. Con lo que es comprensible que el hombre prudente no sea siempre compensado en esta vida, siempre que [...] exista algún Dios, y que el alma humana sea inmortal.” [A II, i, 30]

Pero entonces, en última instancia, la *naturaleza humana leibniziana* no sería muy distinta a la hobbesiana: el fundamento último de la justicia... es la *conveniencia*.

El otro problema es que, si Dios ha elegido crear la serie de cosas más armoniosa, ha producido *la serie de causas* que determinan los actos voluntarios de los espíritus. Por tanto, resulta difícil concebir a los seres humanos como *libres*, y como *responsables e imputables* por sus *pecados*. Esta delicada cuestión será abordada con detalle en la *Confessio philosophi* de 1673,¹⁶ y se convertirá en uno de los problemas centrales y recurrentes de toda la metafísica leibniziana.

¹⁶ Cf. Parkinson 1999, pp. 199-206.

Abreviaturas

Ediciones de los escritos de Leibniz

A: *Leibniz, G. W. Sämtliche Schriften und Briefe.* Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Darmstadt, 1923 y sgts., Leipzig, 1938 y sgts., Berlin, 1950 y sgts.)

GP: *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols, Berlin, Weidman, 1875-1890; reimpresión Hildesheim, Georg Olms, 1960-61.

L: *G. W. Leibniz. Philosophical Papers and Letters*, Ed. and tr. Leroy E. Loemker, 2nd ed., Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.

Los textos de Leibniz se citarán indicando la edición bajo la correspondiente abreviatura, así como su ubicación (tomo y/o número de página). En todos los casos, las traducciones son mías.

Ediciones en castellano de los escritos de Leibniz

DE OLASO, Ezequiel comp.), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 1982.

SALAS ORTUETA, Jaime de, comp.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

Bibliografía secundaria

ADAMS, Robert-Merrihew, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, 1994.

BOBBIO, Norberto, "El modelo iusnaturalista", en *Estudios sobre historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985, pp. 73-149.

BROWN, Stuart, *Leibniz*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

———, (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*, Dordercht, Kluwer Academic Publishers, 1999.

CAPEK, Milié, "Leibniz's Thought Prior to the Year 1670: from Atomism to Geometrical Kinetism", *Revue Internationale de Philosophie*, 20 (1966), 249-256.

COSTA, Margarita, *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática*, Buenos Aires, Fundec, 1995.

DUNCAN, Stewart, "Thomas Hobbes", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/hobbes/>>

FRIEDMANN, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946.

GARBER, Daniel, "Motion and Metaphysics in the Young Leibniz", en Hooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 160-184.

GRUA, G., *Jurisprudence universelle et Theodicée selon Leibniz*, Paris Presses Univeritaires de France, 1953.

HOBBS, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Editorial Nacional, 1979.

HOSTLER, John, *Leibniz's Moral Philosophy*, Harper & Row Publishers, 1975.

JOLLEY, N., (ed), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

MERCER, Christia, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, New York, Cambridge University Press, 2001.

MOLL, Konrad, "Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum: the conception of God in Leibniz's early philosophy", en BROWN, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*, Dordercht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 65-78.

PARKINSON, G. H. R., "Sufficient reason and human freedom in the *Confessio Philosophi*", en BROWN, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*, Dordercht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 199-222.

PIRO, Francesco, "Leibniz and ethics: the years 1669-72", en BROWN, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*, Dordercht, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 147-167.

RUTHERFORD, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge University Press 1995.

Discusiones en torno a la Naturaleza Humana. Homenaje a David Hume. R.Pulley, N. Charri (comps.)

RUTHERFORD, Donald & COVER, J. A. (ed.), *Leibniz. Nature and Freedom*, New York, Oxford University Press, 2005.

MÓNICA FERNÁNDEZ*

Las desigualdades sociales y económicas en el siglo XXI.

Vigencia y ponderación del discurso rousseauiano

A modo de introducción

En tiempos de globalización del conocimiento, la economía y la cultura, entre otras instituciones sociales, el tema de la desigualdad está presente en la agenda política internacional, regional y local. Incluso en algunos países con muchos recursos naturales, el hambre es uno de los mayores problemas de nuestro tiempo. La cuestión de la ausencia de alimentación adecuada se acompaña con problemas vinculados con el pobre nivel de acceso a la salud, a la educación, a la vivienda y al vestido. Con lo cual resulta casi impensable el acceso masivo a los bienes tecnológicos. Conjunto de ausencias materiales que obviamente se genera por la falta de trabajo digno. El hecho de que esta serie de problemas esté vinculado a cuestiones políticas, hace que se pierda de vista el nivel de criminalidad que tiene ese mal funcionamiento de las distintas organizaciones gubernamentales, porque la condena termina siendo una cuestión de transgresión ética, que por tanto nadie juzga materialmente, siendo que lo correcto sería demandar soluciones jurídicas respecto de los altos niveles de injusticia social verificados.

Este trabajo pretende estudiar el abandono de la organización política hacia unos grupos extremadamente violentados en estos contextos de globalización excluyentes, a partir de una sintética recuperación de las viejas, pero de ninguna manera desactualizadas, denuncias rousseauianas. El foco está puesto en el *Discurso sobre el origen y fundamentos de*

* Mónica Fernández es Licenciada en Educación Universidad Nacional de Quilmes. Magíster en Derechos Humanos. Universidad Nacional de La Plata y Doctoranda en Filosofía- Universidad Nacional de Lanús. Argentina También es Docente Investigadora del Departamento de Ciencias Sociales y Co-directora del Proyecto CReCER (SEU) en la Universidad Nacional de Quilmes. Ha escrito diversos artículos de divulgación y varios capítulos en libros y revistas científicas, siempre vinculados a Educación y Derechos Humanos (EDH). Ha formulado (en colaboración) varios proyectos de investigación, de extensión y de voluntariado universitario, todos sobre EDH. También ha organizado (en colaboración) diversos congresos relacionados con los derechos humanos y la educación. Ha presentado ponencias y participado de reuniones científicas nacionales e internacionales.

E-mail: mbfernandez@unq.edu.ar

la desigualdad entre los hombres¹. Sin embargo, el uso de esta obra no impide que, en ocasiones, se recurra aquí a otros trabajos del mismo autor.

En ese marco, el primer apartado pretende ubicar temporal y nominalmente los dos discursos que elaborara el autor. Seguidamente, siguiendo el hilo conductor del segundo discurso, se busca describir algunas de sus sospechas sobre el optimismo antropológico de sus contemporáneos. Vinculado con la desconfianza hacia la política esperanzadora de la ilustración, en tercer lugar, se sitúan sintéticamente sus concepciones sobre instinto y moral, junto con la relación que éstas tienen con el surgimiento de las asociaciones humanas. Finalmente, se hace mención al circuito de la desigualdad.

Un acercamiento a los discursos de Rousseau

Rousseau logra reconocimiento intelectual al acreditar un concurso convocado por la Academia de Dijon, el Discurso sobre las ciencias y las artes². Ese trabajo resulta una despiadada crítica contra la idea de progreso y las luces, al atacar el derrotero de las ciencias y las artes, señalando que esas actividades contribuyeron en la formación de lo que denomina “corrupción de las costumbres”. Con lo cual, su perspectiva política se convierte en ese momento y continúa en el resto de sus obras, en una especie de crítica moral, pero sobre todo en una sospecha hacia la necesidad de contar con una vida lujosa. Este primer discurso, que le otorga notoriedad entre sus pares, lo compone citando figuras y sucesos de la historia occidental y oriental. El objetivo era mostrar que la decadencia de las grandes civilizaciones del pasado se produjo precisamente por esos avances que separaron al hombre del estado primigenio y natural (1980: 229)³.

En 1755 aparece el segundo *Discurso*. Se trata de una especie de mixtura entre las condiciones de igualdad natural y la institución de la desigualdad, siendo esta última,

1 JEAN JACQUES ROUSSEAU. Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres (1755). En: Del Contrato Social. Discursos. Prólogo, traducción y notas: Mauro Armiño Alianza Editorial SA. Madrid (1980)

2 JEAN JACQUES ROUSSEAU. Discurso sobre las ciencias y las artes (1751). En: Del Contrato Social. Discursos. Prólogo, traducción y notas: Mauro Armiño Alianza Editorial SA. Madrid (1980)

3 MAURO ARMIÑO. Jean Jacques Rousseau. Del contrato social. Discursos. Prólogo, traducción y notas: Mauro Armiño Alianza Editorial SA. Madrid (1980)

producto de la vida civil, del lujo al que se han acostumbrado algunos privilegiados. Su tesis es que existe un pasaje de la igualdad natural a una desigualdad artificial y esto se vislumbra desde el inicio de este segundo discurso, es decir desde la dedicatoria: "...cómo podría meditar sobre la igualdad que la naturaleza ha puesto entre los hombres, y sobre la desigualdad que éstos han instituido..." (1980:206).

Sin embargo, en esos primeros párrafos busca disculparse (algo que no logra) con sus contemporáneos, con aquellos grupos que parecen ser justamente los que viven en el lujo y en la exaltación de unas costumbres corrompidas, que son las que él supone productoras de desigualdad entre los seres humanos. Se trata de hablar de la desigualdad entre los hombres⁴, del origen y los fundamentos de esa divergencia, partiendo de lo que los hace iguales, es decir de la carga natural despojada de la artificial. Pero,

"...cómo conseguirá el hombre verse tal cual lo ha formado la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas ha debido producir en su constitución original y separar lo que atañe a su propio fondo de lo que las circunstancias y los progresos han añadido o cambiado de su estado primitivo..." (1980:219)

Como respuesta a esa pregunta y dado que en su origen, es decir al nacer⁵, los seres humanos son tan iguales, Rousseau busca caracterizar al hombre natural, presentando conjeturas sobre el estado natural originario, es decir salvaje. Este recurso de revisión antropológico es formulado para medir el grado de corrupción de su tiempo. Una forma de ver la degradación humana a partir de la transformación cultural, es decir en la evolución de las costumbres.

Las sospechas sobre el optimismo antropológico

⁴ Muy criticable resulta su perspectiva sobre el género femenino. Presenta una especie de mujer de mente siniestra que, al no contar con fuerzas físicas suficientes para dominar, construye ardidés amorosos que señalan su superioridad frente al hombre, logrando que el último caiga bajo sus encantos. Esta misma idea es abordada en otras obras, como por ejemplo, *Emilio o de la educación* (1762) y *la Nueva Eloísa* (1760)

⁵ Este principio parece haber sido recuperado por la comunidad internacional en el primer artículo de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948). Allí se menciona que, "...Todos los seres humanos nacen iguales y libres en dignidad y derechos..."

A diferencia de otros pensadores modernos, Rousseau no forma parte del optimismo antropológico de su tiempo sino que tiene una visión opuesta. Para este autor, la historia humana es más bien el derrotero de la corrupción de la naturaleza. Porque la costumbre, el lujo, el progreso de las artes y la política, entre otros factores culturales, han pervertido esa naturaleza originaria. Considera que el hombre en estado salvaje es un ser inocente. Presenta de manera explícita la figura del salvaje, del buen salvaje. Un hombre natural y bueno, no corrompido, donde la historia de la cultura representa el proceso de su degradación. Muestra una sociedad que se va haciendo cada vez más injusta, es decir más desigual. El argumento principal es que los seres humanos son iguales por naturaleza pero la sociedad ha corrompido ese medio originario, generando y progresando en la institución de la desigualdad.

En ese halago del buen salvaje y para destacar unas habilidades físicas y en parte morales, perdidas por la incorporación de los hábitos culturales, presenta la figura su perspectiva sobre la naturaleza originaria. Esto no significa que en la naturaleza humana rousseauiana no existan padecimientos. En efecto, los encuentra y los señala como propios de la edad, haciéndolos aparecer tanto en la vejez como en la infancia. En un caso hay una referencia explícita hacia la vejez y las enfermedades. En otro, la referencia a la debilidad es propia del desarrollo físico e intelectual. Además, entiende que algunas enfermedades aparecen entre los ricos como consecuencia de la cantidad de alimentos poco naturales que ingiere y entre los pobres por falta de alimentación. Busca destacar que el hombre civilizado se transforma en débil y esclavo del lujo, perdiendo su coraje animal, siendo esto último algo que había aprendido en estado de naturaleza.

Rousseau imagina una historia sin desigualdades y abierta hacia el futuro. Por eso señala que el ser humano es libre y por tanto no puede estar determinado por una legalidad no humana. Es cierto, la humanidad cayó en esa situación de desigualdad, pero eso fue el resultado de su propia elección, de su voluntad. Justamente por ser una elección humana y no una determinación de la naturaleza, es posible superar la desigualdad y adoptar algo distinto. Hay en la obra de Rousseau cierta incorporación de la política en sentido griego: no se distingue entre moral y derecho sino que son como continuos que están dados por una cierta primacía de lo público. Junto a esto, el autor retoma también

otro factor clásico, aquel que señala que es necesario “obrar de acuerdo al bienestar general”. Con lo cual, podría hablarse de una teoría del doble pacto, puesto que la figura del contrato aparece en por lo menos dos de sus textos⁶ pero con distintos enfoques. Piensa que el pacto o contrato social, busca legalizar la desigualdad,

“...El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos. [...] el orden social es un derecho sagrado, que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, tal derecho no viene de la naturaleza: está, pues, basado en las convenciones...” (1980:26)⁷

El punto central es señalar que esas convenciones terminan por acordar un pacto entre ricos y pobres. Si bien se acuerda con consentimiento, el contrato resulta inicuo. La igualdad final oculta la desigualdad real. Comparado con otros contractualistas⁸, Rousseau parte de un estado intermedio de degradación de la naturaleza humana. Se trata de una propuesta distinta a la de otros autores porque parte de caracterizar la naturaleza humana de una manera peculiar y esto le resulta útil para hablar de una desigualdad social, nacida de la corrupción de las costumbres. Así, la desigualdad resulta artificial, nunca natural. Dado que son las costumbres las únicas productoras de desigualdad, que quedan legitimadas en el pacto o contrato social.

De esta manera, se opone a otros pensadores modernos que confían de manera ingenua en los beneficios de la política. Para este autor, lo público tiene primacía y no se puede confiar en que las decisiones de los individuos, librados a la buena voluntad y de

⁶ Es decir tanto en *Del Contrato Social o Principios del derechos político* (1762) como en el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad* (1755)

⁷ JEAN JACQUES ROUSSEAU. *Del contrato social o Principios del derechos político* (1762). En: *Del Contrato Social. Discursos. Prólogo, traducción y notas*: Mauro Armiño Alianza Editorial SA. Madrid (1980)

⁸ Contractualismo moderno: Modos en que el ser humano se ocupa de la política, entendida esta como una referencia al poder del Estado. Sería como un conjunto de actividades humanas que tienen al poder del Estado como referencia. Cuando el Estado es el agente (ordena, prohíbe o permite) que las personas realicen cierta acción. Asimismo, el Estado aparece como sujeto cuando ejerce la fuerza, que su ejercicio legítimo. La referencia al poder estatal es de un tipo que distingue a lo político de otras actividades humanas. Esta especificidad de la política es una referencia histórica. En la antigüedad, la religión es civil y por eso no está separada de lo político. La separación recién es establecida con el cristianismo, como una religión universal que establece una diferencia entre dos reinos: el de Dios (poder espiritual, el soberano no garantiza la salvación del alma) y el del César (poder temporal). Otro ámbito para enmarcar lo político es el vinculado al desarrollo del mercado (Apuntes de Clase. Dr. Alberto Damiani. Doctorado en Filosofía. UNLa. 2009)

manera invisible, alcancen a todo el resto. Por eso, otro elemento clave resulta el papel que le otorga a la voluntad política democrática en sentido clásico. Este factor también hace que, en el Contrato..., se oponga a la idea de representación. Cada ciudadano tiene que participar de la asamblea legislativa, porque nadie puede “querer por otro”: la voluntad no puede delegarse. La voluntad no puede darse a otros (representarse) porque es el principal factor de igualdad. Además, como un presupuesto de la democracia, no hay una voluntad que sea superior. Si bien aparece en la figura del legislador la cuestión del saber, lo importante es la voluntad, que es libre. Se trata de un ser humano constructor de su propia vida, de su propia historia. Hay como una cierta autosuficiencia de la voluntad política. Gracias a la voluntad se puede recuperar la igualdad natural. En ese sentido, resulta necesario encontrar el momento en que la historia cultural omitió la moralidad natural, en un esfuerzo por caracterizar una naturaleza humana originariamente malvada.

Sobre el instinto, la moral y el nacimiento de las asociaciones humanas

Si bien es cierto que Rousseau considera que la desigualdad entre los hombres no resulta un factor natural sino artificial, su caracterización parte de una serie de datos biológicos. Piensa que el cuerpo humano es como un artefacto, una maquinaria⁹ ingeniosa en la que encuentra, incluso, indicios de lo que podría llamarse naturaleza moral. Es cierto, ese artefacto perfecto, la maquinaria biológica, posee diferencias según se trate de un animal o un hombre. Mientras que el animal actúa por instintos y por tanto nunca se aparta de las reglas de la naturaleza, el hombre elige su proceder a partir de un acto de **libertad**. Esto revela que las personas actúan por voluntad. En esa voluntad descubre la conciencia moral, algo obviamente opuesto al instinto. Esto último es lo que distingue al humano del animal: su calidad de agente libre y la conciencia de esa facultad. Así, entiende que la libertad es una facultad humana. Observa que la física, es decir el estudio de la naturaleza, explica el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas, pero en la facultad de querer (escoger, elegir) y en la conciencia de esa facultad, se hallan solo actos voluntarios.

⁹ Estas comparaciones también están en Hobbes, cuando utiliza la metáfora del reloj para comparar el funcionamiento de ambos mecanismos.

Derivada de la conciencia del querer existe para Rousseau otra facultad, la denomina **perfectibilidad**. La entiende en clara diferencia con las actividades animales, al juzgarla como una condición social, algo que despoja a las personas de su condición originaria (natural). Sin embargo, esa perfectibilidad, por ser algo que únicamente se halla en la cultura, también es responsable de la corrupción del alma y el cuerpo, porque los lujos y el progreso de las artes son los responsables del estado de corrupción. Hay que tener presente que para Rousseau, lo que se perfecciona es la razón y esto alcanza a las pasiones, porque ellas nacen de las necesidades y deseos. Así, solo se puede desear o temer lo que se conoce o imagina, y la imaginación opera también en base al conocer.

La idea central es que, mientras que el hombre salvaje no tiene más que necesidades físicas: vivir, crecer, reproducirse, morir, estas resultan funciones puramente animales, "...los únicos bienes que conoce en el universo son la comida, una hembra y el descanso; los únicos males que teme son el dolor y el hambre, digo el dolor y no la muerte porque jamás sabrá el animal lo que es morir..." (1980:248) Pero como el entendimiento humano debe mucho a las pasiones¹⁰ y a la recíproca y estas últimas solo nacen de las necesidades sociales, es decir aquellas generadas a partir del conocimiento de algo, solo se puede desear o temer aquello conocido o imaginado, siendo esta última derivada de lo conocido. Según estas afirmaciones, sin conocimiento no hay deseo ni curiosidad, esto significa que tampoco existen necesidades de perfeccionamiento por fuera de los designios de la naturaleza. Una naturaleza que sería como una especie de coautora del progreso reconocida, por ejemplo, en los fenómenos climáticos que modifican el hábitat natural. Así, las modificaciones generadas por la naturaleza, resultan el *leit motiv* para la elaboración de conocimientos tendientes a solucionar los problemas generados por los cambios naturales. Dicho de otro modo, los desastres naturales que modifican, por ejemplo, las formas de acceder al alimento y alojamiento, resultan responsables o productores de necesidades de progreso en el conocimiento, esto es en las ciencias y las artes.

10 En Hobbes existen pasiones en estado de naturaleza y las ubica como el exceso de algunas virtudes (ver capítulo 8). Además, en la naturaleza humana existen tres causas principales de discordia son la competencia, la desconfianza y la gloria. Estas pasiones serían generadoras de la "guerra de todos contra todos"

De la mano de esa perspectiva sobre las influencias de los fenómenos naturales y los asentamientos humanos, surge que no hay proyecto o planificación en soledad, sino que éstos manan de las primeras formas de asociación humana. Ese vivir juntos en un mismo sitio y expuestos a los fenómenos naturales, que hace surgir unas necesidades de progreso en las ciencias y las artes, tiene que haber estado acompañado de la aparición del lenguaje¹¹. En definitiva, el progreso solo fue posible en la medida en que unos grupos se vieron en la encrucijada de vivir en un mismo sitio y esto es considerado como el origen de las sociedades civiles. Si se vive en un mismo sitio, en un momento dado, resulta necesario planificar, prever cómo se adquirirá el alimento y el alojamiento. Asimismo estas previsiones del vivir juntos, tienen que haber tenido relación con el origen del lenguaje¹². Aquí, resulta más que interesante su tesis sobre la necesidad de la palabra para aprender a pensar, o si en realidad fue la necesidad de aprender a pensar para encontrar el arte de la palabra. La pregunta clave es si primero surgió el lenguaje y éste fue la base de la institución de las sociedades o si las sociedades, una vez instituidas, inventaron el lenguaje. La discusión de Rousseau parece tener connotaciones gnoseológicas, dado que habla de sensaciones, ideas, entendimiento, porque "...las ideas generales solo pueden introducirse en el espíritu con la ayuda de las palabras, y el entendimiento solo las capta mediante proposiciones..." (1980:256).

Con esa presentación sobre el origen del lenguaje conecta nuevamente la cuestión moral. Lo interesante es que busca "suspender el juicio y desconfiar de nuestros prejuicios". Lo nodal es pensar una versión distinta sobre la naturaleza humana, es decir sin supuestos. Su reflexión es que, si en estado de naturaleza no existe ningún tipo de relación moral entre los distintos grupos, los salvajes no son ni buenos ni malos. En ese caso Hobbes estaría equivocado al decir que el hombre es naturalmente malvado y que es vicioso porque no conoce la virtud. Este es un punto clave, porque entonces Hobbes habría partido de un supuesto para caracterizar al hombre en estado de naturaleza. De esa

11 Lenguaje y discurso es un tema que Hobbes también aborda en los primeros capítulos del Leviatán. En cambio Locke, en su Ensayo sobre el gobierno civil, no toca explícitamente cuestiones vinculadas al origen del lenguaje. Para Locke, el tema del consentimiento humano para ser parte de una sociedad política es una condición de la libertad que nace de la necesidad de asociarse políticamente. Siendo esto último un designio de Dios, quien dio a hombres y mujeres discernimiento y lenguaje (ver capítulos VII y VIII)

12 Se menciona el tema del lenguaje con la única intención de no perder de vista los factores que confluyeron para la emergencia de esas necesidades del vivir juntos. Lo cierto es que el tema merece un trabajo exclusivo

manera Rousseau rechaza la noción sobre la naturaleza humana hobbesiana, destacando que las pasiones no surgen en estado de naturaleza sino que son producto del progreso de la sociedad. Dicho de otro modo, el salvaje busca conservar su vida (alimentarse, reproducirse, descansar) ese es su objetivo, solo animal, solo instintivo. En cambio las pasiones (deseos de lujos, artes y habilidades, odio, amor, belleza, fealdad, honores, competencia, etc.) son producto de unas necesidades inventadas por la sociedad y que han hecho necesaria la emergencia de leyes para controlarlas. Con todo, Rousseau esgrime una virtud natural, que es "...tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que precede en él al uso de toda reflexión, y tan natural que las bestias mismas dan a veces signos de ella..." (1980:263).

Esa virtud natural¹³ la ubica en la distinción entre sus concepciones sobre "amor de sí" y "amor propio". La primera está vinculada a la noción de piedad, que resulta un tipo de deliberación que opera en el beneficio del que sufre, incluso advierte esta preponderancia en algunos animales. En el caso de la segunda, señala que es la razón la que engendra el amor propio, mientras que la reflexión lo justifica. Se trata de un sentimiento nacido de la sociedad¹⁴. En estado de naturaleza el amor propio no existe sino que resulta un sentimiento propio de las sociedades, porque es allí donde se perfilan las pasiones. El único sentimiento surgido del mundo natural es el **amor de sí**. Esta actitud natural, sin reflexión y generada únicamente por los factores instintivos hace que las personas tengan deseos de socorrer a otras que sufren. Tras una nueva cadena de argumentos señala que toda la maldad está en los vicios de las sociedades y sus pasiones. A partir de estas ideas sobre amor¹⁵ de sí (piedad, que es instintiva) y amor propio (la razón en funcionamiento y en

¹³ Según Armiño, Rousseau se contradice en distintos escritos, puesto que utiliza de modo diferenciado el tema de la piedad en sus distintos escritos. Mientras que en el Ensayo parece admitir la idea de Hobbes de guerra de todos contra todos, en el segundo discurso y en el Emilio, su posición es otra, puesto que parte del supuesto de una virtud natural: la piedad, que rechaza en el ensayo (ver página 264)

¹⁴ Es horrible lo que dice sobre las mujeres. Afortunadamente Voltaire se mofa de ese argumento (ver página 269).

¹⁵ Más allá de sus sospechosas afirmaciones sobre el amor salvaje (que bien podría llamarse reproducción sexual) y el amor en sociedad (lleno de pasiones producidas por el progreso de las artes y por tanto sería un valor que en estado de naturaleza no existiría, pero él lo hace surgir del amor de sí) lo relevante del texto parece ser el reconocimiento de que, al no existir en estado de naturaleza desigualdad física y moral, la desigualdad aumenta en la especie a medida que se van instituyendo las necesidades sociales, se comprende cuando escribe, "...cuánto debe aumentar la desigualdad natural en la especie humana por la desigualdad de institución..." (1980:273). De las cadenas que generan dependencia respecto del amor en sociedad, a medida que la sociedad se complejiza, surgen también dependencias en los negocios y estas son las que generan formas de esclavitud, de otra manera "... ¿sería posible la dependencia entre hombres que

compañía de la reflexión) arranca del escrito la cuestión de las leyes, señalando que “...cuánto más violentas son las pasiones más necesarias son las leyes para contenerlas...” (1980:269)

El circuito de la desigualdad

La fatal denuncia con la que se inicia la segunda parte del segundo Discurso puede servir de resumen de la implantación de las injusticias, puesto que resultan la clave de la guerra, “...El primero que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil...” (1980:276). Esta tríada: cercar terrenos, cultivar tierras y crear la sociedad civil, es para Rousseau la principal productora de la desigualdad. Se trata de una sociedad en la que unos cultivan la tierra y otros se quedan con el beneficio de ese trabajo. Aquí vuelve a la comparación del hombre en sociedad y el salvaje. Piensa que “...El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia, su primer cuidado, el de su conservación...” (1980:277) Tras estas palabras realiza toda una suerte de antropología cultural, desde su originario estado de naturaleza (comer, dormir, reproducirse, etc.). Hace surgir de las primeras relaciones la idea de interés común, que origina el compromiso mutuo, por ejemplo cazar de manera cooperativa. Nace el lenguaje del grito, los gestos, las imitaciones. No hay planificaciones o proyectos, porque solo se trata de satisfacer necesidades básicas. Evolucionan los instrumentos para procurarse el alimento, se ilustra el espíritu y comienza el perfeccionamiento de la industria de la alimentación. Este vivir juntos parece dar como resultado la industria del alimento, la vivienda y el vestido.

Esta sería para Rousseau la primera revolución: la familia. Es como si se introdujeran las primeras ideas de propiedad y al mismo tiempo los vínculos de familia, “...el amor conyugal y al amor paternal...” (1980:281). Estos primeros vínculos familiares sirven de base a la división del trabajo, “...Las mujeres se volvieron más sedentarias y se

nada tienen?...” (1980:274). En principio, en estado de naturaleza no hay formas de esclavitud, porque las personas son libres. Los lazos de servidumbre solo son posibles en las relaciones de sociedad, cuando se obliga a los hombres y mujeres a no poder prescindir de los otros.

acostumbraron a guardar la cabaña y los hijos, mientras el hombre iba a buscar la subsistencia común...” (1980:281). De estas primeras formas de propiedad familiar pudo nacer la necesidad del combate, pero el argumento de Rousseau es que para el débil era mucho más sencillo construir su propia vivienda que quitársela a otro tal vez más fuerte que él. Una idea que podría llamarse determinismo social hace decir a Rousseau que los accidentes geográficos y el clima pudieron colaborar en la empresa habitacional y la constitución de las primeras familias.

El surgimiento de las primeras aldeas hace que florezcan las primeras relaciones sociales. De ellas hace surgir las primeras pasiones (celos, competencias, mérito, belleza, etc.). Este sería el primer paso que los primeros grupos sociales dieron hacia la desigualdad, porque en ese momento parece nacer la idea de **estima pública**, “...aquel que cantaba o danzaba el mejor; el más bello, el más fuerte, el más elocuente se convirtió en el más considerado, y este fue el primer paso hacia la desigualdad, y hacia el vicio al mismo tiempo: de estas primeras preferencias nacieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, por otro, la venganza y la envidia...” (1980:284). Este primer paso no hubiera existido sin los vínculos sociales, sin acordar los primeros deberes de civilización, sin pensar en el establecimiento de la propiedad, porque, y este señalamiento lo hace citando a Locke, “...no puede haber la injuria donde no hay propiedad...” (1980:285) el crecimiento de las injurias, resulta la base de la multiplicación de los castigos, que se vuelven más frecuentes y severos.

Llama la juventud del mundo a estas sociedades simples: las familias. Unas sociedades familiares caracterizadas por la poca necesidad de tecnología y sin necesidad de socorro mutuo. En el seno de esas primeras familias surgen actividades vinculadas con la recolección de alimentos. De ellas surgen unas incipientes viviendas y empresas (del vestido, el alimento, la vivienda). Con lo cual se instalan unas rudimentarias formas de trabajo mancomunado: división del trabajo (familiares). Con el arte de la metalurgia y la agricultura se acelera el cultivo y reparto de las tierras. De estas primeras formas de trabajo y distribución de los bienes fueron surgiendo las primeras reglas de justicia. Todo este conjunto parece confluir para generar seres humanos cada vez más dependientes, unos del lujo y otros de los bienes básicos, porque en ese progreso. En ese contexto, todos

quedan sometidos: los ricos de sus esclavos y éstos últimos a los regalos de los primeros. En palabras de Rousseau,

“... de libre e independiente que era antes el hombre, helo ahí sometido por una multitud de nuevas necesidades [...] y sobre todo de sus semejantes de los que se hace esclavo, en cierto sentido, incluso aunque se vuelva su amo: rico, necesita sus servicios; pobre, necesita sus ayudas...” (1980:290)

De todas esas necesidades de la vida en sociedad, de poderosos y avaros, la imagen del derecho de naturaleza se convierte en deseo de las cosas ajenas. Estos nuevos deseos generan un tipo de pasiones desenfrenadas, tanto entre ricos como en el caso de los pobres. De los primeros intentos por defender la propiedad privada, señalando el derecho del primer ocupante, se genera el conflicto, cuyo motivo principal es el reparto de unos bienes que en estado de naturaleza son de todos¹⁶. “...Entre el derechos del más fuerte y el del primer ocupante se alzaba un conflicto perpetuo que no terminaba sino mediante combates y asesinatos. La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra...” (1980.292).

El estado de guerra dio paso al establecimiento de unas normas para regular también los cuerpos políticos. Este sería para Rousseau el surgimiento de diferentes o diversas sociedades. Unos cuerpos políticos organizados para defender las leyes, pero que Rousseau considera que fueron unos acuerdos que legitimaron la ley del más fuerte. El punto clave aquí es que, en la idea de fuerte y débil, se identifica en realidad al rico y al pobre. Dado que a diferencia del rico el pobre no tiene nada que perder, quien en verdad

¹⁶ Este punto es básico en lo que hace a su oposición hacia algunas tesis hobbesianas y lockeanas, porque a diferencia de los señalamientos de Hobbes sobre el estado de guerra de todos contra todos identificado en el estado de naturaleza, Rousseau encuentra que el estado de guerra surge de la sociedad civil y del reparto de las propiedades, negando algunos aquellos principios exaltados por Locke y los derechos del primer ocupante. No sería entonces una naturaleza humana hostil, sino que la misma sociedad civilizadora estaría representando la generación de la guerra. Rousseau se burla del discurso hobbesiano y su idea de reunir las fuerzas individuales (derechos naturales) en un poder supremo que pueda gobernarnos y así proteger a todos los miembros de la sociedad. Se burla porque considera que se trata de un discurso que arrastró a todos los que “...Corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad...” (1980:294). Este tipo de asociación, junto con las primeras formas de propiedad, destruyeron para Rousseau la libertad natural y establecieron la desigualdad, usurpando los derechos de naturaleza y sometiendo a toda la humanidad la esclavitud y la miseria.

necesita del pacto o contrato es el rico, que requiere la protección de sus bienes. Así, quienes inventan el pacto son los ricos, por ser el grupo que verdaderamente necesita protección, dejando una multitud de pobres que en estado de naturaleza eran dueños de todos los bienes.

En síntesis, para seguir el progreso de la desigualdad en las revoluciones o etapas que el autor cita hay que observar, en primer lugar, el establecimiento de la ley junto con el derecho de propiedad. Algo que, según Rousseau, nace tras las primeras asociaciones familiares y unas incipientes empresas de cooperación para conseguir alimentos, vestidos, vivienda (división del trabajo). Esta primera etapa autoriza el estado de rico y pobre. A la ley y la propiedad le sigue el establecimiento de la magistratura, que autoriza el estado de poderoso y débil. Finalmente, de la ley, la propiedad y la magistratura, surge el cambio del poder legítimo (de naturaleza) en poder arbitrario (de institución civil): es decir el establecimiento de la oposición amo y esclavo, generando que los principios de ley y de justicia pierdan su fuerza nuevamente. Estas etapas o revoluciones de la organización de las sociedades civiles cierran el círculo de la desigualdad. Al mismo tiempo, se retorna a la ley del más fuerte. Se trata de un estado de naturaleza intermedio que algunos confundieron con el originario. La desigualdad es fruto del exceso de corrupción, nunca comparable a la pureza natural caracterizada en la primera parte del segundo discurso.

A modo de conclusión

Para Rousseau, la desigualdad entre los hombres no es natural sino que fue creada por ellos mismos, es el resultado de una conducta humana particular que crea deseos y temores, es decir necesidades de bienes materiales y su correspondiente protección. Concibe dos clases de desigualdad humana, una física o natural: edad, salud, fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma, y, otra que resulta moral o política: establecida culturalmente y por el consentimiento de las personas. Esta última condición de desigualdad es generadora de unos privilegios para unos pocos (más ricos, más respetados, más poderosos, etc.), que gozan de unos bienes materiales en perjuicio de los otros (más pobres, más débiles, etc.). Gracias al progreso de las cosas, cuando la naturaleza fue sometida a la ley, nació una desigualdad distinta de la natural.

Así, a partir de una serie de acontecimientos vinculados al progreso, quedó instituida la necesidad de que el fuerte decida servir al débil. Un fenómeno social en el que el pueblo se decide a comprar una tranquilidad ideal (de fantasía) al precio de una felicidad real (para unos pocos). Señala que la filosofía hasta el momento en el que él escribe¹⁷, ante la necesidad de explicar los cambios culturales y el origen de las sociedades, tuvo que remontarse al “estado de naturaleza”, pero que en ese recorrido siempre recurrió a hipótesis, a supuestos sobre el particular. Dicho en otros términos, otros autores, al fundamentar sobre la cuestión de la naturaleza humana, parten de la descripción de hechos basados en hábitos, costumbres, experiencias; siendo que más necesario problematizar y definir el concepto utilizado, dejando establecida su forma, su representación, su justificación, etc. En suma, la desigualdad entre los hombres existe porque es el resultado de la ausencia de justicia social, porque los humanos resolvieron aprobar la firma de un pacto injusto.

Las denuncias y reflexiones de Rousseau resultan tan vigentes en el siglo XXI que es como si estuviera retratando el estado de degradación humana que padecen muchas personas en el mundo en general y en Argentina en particular. Es cierto que las asociaciones gubernamentales y no gubernamentales mundiales han creado un cuerpo normativo conocido como derecho internacional de los derechos humanos, que busca el reconocimiento de unos derechos que pueden entenderse como naturales. Pero al mismo tiempo también es cierto que dichas normas reconocen unas cláusulas que impiden la efectiva protección de esos grupos vulnerados, social, cultural y económicamente.

Así, esos nuevos contratos sociales internacionales, a más de sesenta años de su creación, no han producido medios eficaces para brindar soluciones favorables. En esta situación, podría decirse que el reconocimiento de los derechos humanos es un nuevo pacto entre poderosos y débiles, entre ricos y pobres. Un contrato en el que solo los poderosos ganan, mientras que los débiles siguen padeciendo y renunciando, o no sabiendo, que los recursos naturales son, en parte, suyos desde el origen de la humanidad.

¹⁷ Recorre sintéticamente la obra de algunos autores. Algo que hoy se denomina estado del arte.

JULIÁN FERREYRA*

Kant, Maimón, Deleuze: Las ideas como génesis de la naturaleza humana

Llamados a reflexionar en torno a la naturaleza humana, llamados a reflexionar *modernamente* en torno a la naturaleza humana, parece venir al caso comenzar reflexionando sobre las implicancias para nuestra concepción de la *naturaleza humana* del gesto inaugural de la filosofía moderna: *cogito ergo sum; pienso, luego soy*. Se trata de pensar en qué sentido y hasta qué punto el pensar constituye los hombres que *somos*. Cuestión nada ajena a la crítica heideggeriana de la filosofía moderna como “filosofía del sujeto”, es decir, la crítica de la certeza del yo como *subjectum* que condiciona de allí ya para siempre el qué del hombre. Pero no es esa la senda que prefiero hoy caminar para recorrer este bosque. Preferimos la senda trazada por un judío polaco en un texto no menos desordenado que brillante escrito con un uso confesadamente menor del idioma alemán, en el medio de otro momento capital de la filosofía moderna (finales del siglo XVIII). Me refiero a Salomon Maimon, quien dice en la introducción de su *Ensayo sobre la filosofía trascendental*:

Si es verdad que cada ser se esfuerza tanto como puede para persistir en su existencia, y si es verdad que la existencia de un ser pensante consiste en pensar (de acuerdo con la proposición de identidad cartesiana, *cogito, ergo sum*): entonces se sigue bastante naturalmente que todo ser pensante debe esforzarse tanto como pueda por pensar¹

Bello silogismo a partir de un *mix* de premisas cartesianas y espinosistas. Bello pero no necesariamente bueno para mi objetivo de hoy, esto es, pensar en torno a la naturaleza humana, ya que no es para nada evidente de qué manera la sustancia *pensante* podría dar cuenta efectiva de lo que somos, si podría aplicarse efectivamente a la *naturaleza*

* Julián Ferreyra es Doctor en Filosofía (UBA/Paris X), investigador asistente del CONICET y docente de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Es autor de *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L'Harmattan, 2010), “Kojève y Deleuze: antropología y ontología en el absoluto hegeliano”, *Revista Contrastes* (España), “Deleuze y la biopolítica como rostro del capitalismo”, *Revista 17* (México). Es director del grupo de investigación *Deleuze, ontología práctica* y representante por la mayoría de graduados en la junta departamental de filosofía (FFyL, UBA). E-mail: eljuliferreyra@gmail.com

¹ Maimon, Salomon. *Versuch über die Transscendentalphilosophie*, Berlin, Voß und Sohn, 1789, p. 1.

humana o más bien nos llevaría a quedarnos de un solo lado de la brecha sustancial, estableciendo una relación cuasi inhumana con la *res extensa*, cuando estamos en general poco dispuestos, al menos en estos tiempos, a aceptar una naturaleza humana mutilada de la corporeidad, de la materia. Por mucho que nos *esforcemos* en pensar, por mucho que expandamos el *yo pienso*, lo más que podemos aspirar es a caer en un paralogismo donde la forma vacía del yo sea tomada *como si* tuviera un contenido del que carece. Parece entonces que la perspectiva cartesiana (pienso, luego soy) puede tener muchas utilidades para el pensamiento filosófico, pero una perspectiva poco alentadora a la hora de reflexionar, hoy en Mar del Plata, sobre la naturaleza humana.

Pero quizás no se trate de los defectos del *pensar* a la hora de concebir la naturaleza humana, sino de la forma en que Descartes concibe el pensamiento. Sin embargo, “el lazo del pensamiento con la individuación es mucho más profundo que el que aparece en el Yo pienso; se anuda en un campo de intensidad que constituye ya la sensibilidad del sujeto pensante”², afirma otro moderno, que escribió en el siglo XX y se llamó Gilles Deleuze. Según Deleuze, Descartes produce una imagen monstruosa de la naturaleza humana a partir de la *bêtise* de su razonamiento que habría sido ya denunciada por Kant:

Todo ocurre como si el cogito de Descartes operara con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (yo pienso) implica una existencia indeterminada (yo soy porque “para pensar hay que ser”) (...) Toda la crítica kantiana consiste en objetar contra Descartes que es imposible aplicar directamente la determinación sobre lo indeterminado (...) Kant agrega entonces un tercer valor lógico: lo determinable (...) La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el yo pienso, es la forma del tiempo³.

A los dos valores lógicos presentes en Descartes (la determinación *yo pienso*, lo indeterminado *yo soy*) debe sumarse un tercer valor: lo determinable. Es una cuestión sobre la cual Deleuze insiste constantemente. La introducción de este tercer valor tiene, por una parte, un rol disruptivo: introducir una *fisura* en la subjetividad, en el yo, evitando la imagen monolítica, cerrada, siempre idéntica a sí misma de la subjetividad. El tercer valor introduce lo otro en nosotros, como cuña entre el ser y el pensar: el famoso *yo soy otro*.

² Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, Paris, PUF, p. 197.

³ Deleuze, *op. cit.* p. 116.

Se comprende relativamente bien por qué el *tiempo* puede cumplir ese rol: el tiempo *fuera de sus goznes*, cronos que devora a sus hijos, el laberinto en línea recta donde las identidades estallan. Pero ese no es el rol más importante. El tercer valor, piensa Deleuze, tiene que poder permitirnos traspasar el punto de vista del condicionamiento para acceder al de la génesis. Superar a Descartes, pero superar también a Kant. Tal es el pasaje característico del post-kantismo: “[los post-kantianos le reprochan a Kant] quedarse en el punto de vista del condicionamiento sin acceder al de la génesis”⁴. Veamos en qué consiste el aporte del post-kantismo, antes de llegar a la propuesta deleuziana con la que me gustaría cerrar.

Maimon y el punto de vista de la génesis

Cuando hablamos de post-kantianos pensamos habitualmente en Fichte, Schelling y Hegel. Yo creo que el uso del término genérico en Deleuze apunta a englobarlos a todos. Pero para evitar confusiones desgraciadas, y análisis que exceden infinitamente los 20 minutos que hoy nos reúnen, me detendré únicamente en aquel que Deleuze considera el “fundador” del post-kantismo, y de quien hablamos al principio: Salomon Maimon. El *Ensayo sobre la filosofía trascendental* se publica en 1790 y es básicamente una discusión con la *Crítica de la razón pura*. Maimon le envía el manuscrito a Kant quien llega, según relata en una carta a Herz, a leer los primeros capítulos, y destaca la agudeza de la lectura de Maimon: “no sólo ninguno de mis oponentes me ha comprendido como Mr. Maimon, sino también pocas personas poseen una mente tan precisa para investigaciones tan profundas”.

El punto principal que le preocupa a Maimon es la inconmensurabilidad entre sensibilidad y entendimiento. A su juicio, la pregunta *de derecho* no puede ser resuelta en la ontología kantiana. Es decir, no hay ningún motivo por el cual las categorías deban regular la experiencia.

Si la intuición es *a posteriori* y quiero darle a esa materia una forma y transformarlo así en un objeto del pensamiento, entonces mi procedimiento es manifiestamente ilegítimo porque

⁴ Deleuze, *op. cit.* p. 221.

la intuición surgió *a posteriori* de algo fuera de mí, y no *a priori* de mi mismo, y entonces yo no puedo ya prescribir una regla para que surja⁵.

La heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento es reconocida por el propio Kant, y justamente la idea del esquematismo es “legalizar” ese acople. Maimon es consciente de ese intento: “La respuesta (kantiana) es la siguiente: no aplicamos el concepto directamente a la materia de la intuición, sino solamente a su forma *a priori* (el tiempo) y a través de éste a la intuición en sí”⁶.

Kant satisface el requisito deleuziano del “tercer valor”: a la determinación del entendimiento y lo indeterminado de la existencia se añade la forma de lo determinable (forma pura del tiempo). Sin embargo Maimon denuncia la insuficiencia del tercer valor kantiano. Para el filósofo polaco la forma pura del tiempo no ofrece satisfactoria respuesta a la pregunta *de derecho* ante la inconmensurabilidad de las facultades entendimiento / intuición. La respuesta de Maimon será algo drástica: “Para el entendimiento y para la razón no hay ni sensibilidad ni intuición (éstas pertenecen a la imaginación) sino sólo ideas y conceptos”⁷. Sólo ideas y conceptos en el *orden objetivo* del conocimiento. Sensibilidad e intuición sólo participan en el *orden subjetivo*: secuencia sensibilidad – intuición – conceptos del entendimiento – Ideas de la razón. Pero en el *orden objetivo* no tienen papel alguno; allí el espacio lógico ocupado en Kant por la sensibilidad/intuición será ocupado por un concepto novedoso: las Ideas del *entendimiento*. Se configura así una nueva secuencia: Ideas del entendimiento – conceptos del entendimiento – Ideas de la razón. La heterogeneidad es resuelta eliminando las representaciones inmediatas. El orden objetivo del conocimiento está compuesto sólo de Ideas y conceptos, que se componen entre sí. Las Ideas del entendimiento proveen la materia, las Ideas de la razón y los conceptos del entendimiento, la forma. Las Ideas del entendimiento son “lo infinitamente pequeño de la intuición sensible y sus formas”⁸, las de la razón las *diferenciales* o relaciones diferenciales que permiten la génesis de los objetos, los conceptos del entendimiento se ocupan de *unificar* la experiencia.

⁵ Maimon, *op. cit.* p. 51.

⁶ Maimon, *op. cit.* p. 52.

⁷ Maimon, *op. cit.* p. 82.

⁸ *Ibid.*

Estos diferenciales de los objetos [las Ideas de la razón] son los llamados *noumenos*; pero los objetos que surgen de ellos son fenómenos. Con respecto a la intuición = 0, el diferencial de cualquiera de estos objetos en sí mismo es $dx = 0$, $dy = 0$, etc.; sin embargo, sus relaciones no son = 0, sino más bien pueden darse determinadamente en las intuiciones que surgen de ellos⁹.

En suma, los conceptos del entendimiento constituyen la determinación, las Ideas del entendimiento proveen la materia indeterminada y las Ideas de la razón los diferenciales o forma de lo determinable. Las Ideas de la razón ofrecen así la “regla particular de producción de los objetos”.

La vida en los pliegues

Maimon es sin embargo un escéptico respecto a la existencia material del mundo. La eliminación del carácter heterogéneo entre la determinación y lo indeterminado lo fuerza a concebir un mundo real “paralelo” al de nuestra experiencia sólo posible y manifestar como irresoluble la cuestión de *hecho*, es decir, la imposibilidad de afirmar la necesidad de la aplicación de las categorías a los objetos exteriores a nosotros. Además, los conceptos e Ideas aparecen como una propiedad de la naturaleza humana *dada, extrínseca*, trascendental, explícitamente atribuida a “nuestro creador”. Son *innatos*: “Todos los conceptos del entendimiento son innatos, aunque sólo surjan a la luz (para la conciencia) por la instigación de la experiencia”¹⁰.

Este innatismo parece mentar un rasgo que Kant rechaza hacia el final de la deducción trascendental B: una suerte de *sistema de preformación* de la razón pura, según el cual las categorías:

[Las categorías] serían disposiciones para pensar, puestas en nosotros desde el comienzo de nuestra existencia; estas disposiciones habrían sido organizadas de tal suerte por nuestro creador, que su uso estaría en perfecta concordancia con las leyes de la naturaleza,

⁹ Maimon, *op. cit.* p. 32.

¹⁰ Maimon, *op. cit.* p. 44.

leyes según las cuales se desarrollaría nuestra experiencia (especie de *sistema de preformación* de la razón pura)¹¹.

Kant descarta esta opción, por considerar que en este caso las categorías carecerían de necesidad, por basarse “simplemente en una arbitraria y subjetiva necesidad – implantada en nosotros”, y prefiere inclinarse por “un sistema, por así decirlo, de *epigénesis* de la razón pura”, de acuerdo a la cual “las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general”¹².

Es interesante que Kant utilice para exponer la deducción trascendental de las categorías la polémica que, en el campo de la *embriología*, enfrentó a los partidarios de la epigénesis con los de la preformación. En el siglo XVII, la teoría predominante era la de la preformación, que planteaba la siguiente visión del desarrollo de los embriones humanos y animales:

Lo que debe explicarse en la generación es el mantenimiento, al cabo del tiempo, de esta estructura primaria. Esta no puede desaparecer sino que debe persistir, a través de las simientes, de una a otra generación. Para que haya continuidad de las formas, es necesario que la simiente contenga el “germen” del pequeño ser por venir, que éste esté “preformado”. El germen representa ya la estructura visible de la futura criatura, similar a la de los padres. Es el proyecto del futuro cuerpo viviente; no como algo en potencia en alguna parte activa de la simiente, a partir de la cual se organizaría progresivamente el cuerpo del pequeño ser, así como se ejecuta un plan, sino ya materializado como una miniatura del organismo por venir. Como un modelo reducido, con todas las partes, todas las piezas, todos los detalles en su lugar¹³.

La epigénesis defendida por Kant es durante el siglo XVIII un fenómeno marginal, y recién entrado el siglo XIX se transformará en la teoría predominante:

Wolff distingue membranas superpuestas, simples al principio, luego plegadas, que forman prominencias, canaletas, tubos, de donde emergen esbozos de órganos: el sistema nervioso, luego vasos, un tubo digestivo, etc. La estructura primaria de un ser viviente no está, por lo tanto, preformada en el huevo. Se organiza poco a poco por una serie de plegamientos, tumefacciones, prominencias, por toda una secuencia, en el tiempo y en el espacio, de operaciones mecánicas (...) Si bien para el siglo XIX el libro de Wolff, la *Theoria generationis*,

¹¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, B167, traducción P. Ribas, Madrid, Taurus, 2005, p. 176.

¹² *Ibidem*.

¹³ Jacob, François, *La lógica de lo viviente*, trad. J. Mordoh, Chile, Editorial Universitaria, 1972, p. 58.

será el origen de la embriología experimental, en el siglo XVIII permanece casi totalmente ignorado. No existe un marco donde insertar la epigénesis, ni solución, fuera de la preformación, para la generación de los seres vivientes¹⁴.

Digo que es interesante que Kant recurra a la polémica epigénesis/preformación, ya que ésta reproduce a nivel orgánico la que Kant y Maimon entablan en el campo trascendental: Kant, el epigenético; Maimon, el preformista. Justamente por ello podemos decir que sus diferencias no son tan importantes como ellos parecieran creerlo. Como señala Deleuze en las primeras páginas de *El Pliegue*, la epigénesis debe mantener “una suerte de preformación virtual o potencial”, mientras la preformación, si no se piensa en términos de meras “variaciones métricas” tiende hacia la epigénesis¹⁵. Kant debe en efecto aceptar aunque sea una preformación virtual o potencial de las categorías en nosotros que explique su universalidad.

Esta comunidad con la preformación, que pareciera implicar una fuerte objeción contra el sistema de la razón pura, puede interpretarse también en un sentido positivo. La propuesta kantiana de pensar la razón pura a partir de conceptos de la embriología nos permite empezar a zanjear la inconmensurabilidad entre lo corporal y lo racional en nosotros. Y esto evitando el error que, según Deleuze, caracterizará a todo el post-kantismo: “tapar lo que separa”¹⁶. Es en ese sentido que Maimon es el fundador del post-kantismo: con su reducción al idealismo y la eliminación de la sensibilidad, Maimon obtura la diferencia entre las facultades. Y sin embargo, otra salida al problema del acople entre sensibilidad y entendimiento puede concebirse desde el debate entre epigénesis y preformación: “Ambas concepciones tienen en común concebir el organismo como un pliegue, plegadura o plegado original (y la biología nunca renunciará a esta determinación de lo viviente)”¹⁷.

En la brecha entre sensibilidad y entendimiento se manifiesta aquello que une lo separado: el pliegue. Pliegue que aparece tanto en la *lógica de lo viviente* estudiada por la embriología como en la filosofía trascendental: “todo pliegue viene de un pliegue (...) en el

¹⁴ Jacob, *op. cit.* p. 67.

¹⁵ Deleuze, Gilles, *Le pli, Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 15.

¹⁶ Deleuze, *Différence... op. cit.* p. 221.

¹⁷ Deleuze, *Le pli, op. cit.* p. 15.

sentido en que es la diferencia la que se diferencia”¹⁸ (p. 16). Deleuze también llama a la diferencia que se diferencia *Idea*. Pliegue que no sólo puede ser pliegue entre sensibilidad y entendimiento sino también entre subjetividad y organismo. Ya no, por tanto, una Idea, como las de Maimon, restringida al ámbito de la subjetividad, sino como ese pliegue que, diferenciándose, es el elemento genético de *nuestro organismo* y de *nuestra conciencia*. Es esa Idea la que debemos esforzarnos por pensar tanto como podamos, aspirando de esa manera a que nuestra naturaleza humana sea todo lo que puede llegar a ser.

¹⁸ Deleuze, *op. cit.* p. 16.

XIMENA FRANCO GUZMÁN*

La distinción natural/artificial en el planteamiento del problema del “animal” como máquina en el pensamiento cartesiano: un legado de crueldad

La distinción natural/artificial es un tema central para el pensamiento filosófico de la modernidad, y se establece en oposición a la noción aristotélica de la naturaleza y su funcionamiento. En general, los filósofos del siglo XVII, entre ellos Descartes, piensan en la naturaleza como *máquina* y en su organización como un funcionamiento *mecánico* regido por leyes físicas universales. Al interior de esta revolución teórica aparece la cuestión del *animal* (“no humano”) como una frontera conceptual donde se debate aquella distinción. Aristóteles había demarcado la diferencia entre el animal y el ser humano, entre otras cosas, mediante el concepto del *alma* tripartita. Revisando profundamente estas tesis, Descartes considerará que los animales son como máquinas, “autómatas” sin alma y sin capacidad sintiente-reflexiva, carentes de mente y por ende incapaces de percibir su propio dolor. En términos de la distinción natural/artificial, esto significa que los animales son más *artefactos* que organismos. La presente ponencia tiene como finalidad exponer la cuestión del “animal” desde el horizonte del pensamiento cartesiano, a la luz de la distinción natural/artificial. Bajo dicha distinción se analizan conceptos como “alma”, “naturaleza” y “dolor”. Apunto sobre las resonancias que el cartesianismo tiene todavía en el tratamiento que nuestra cultura da a los animales no-humanos, sosteniendo que este trato se rige por la falta de reconocimiento del animal como ser vivo sintiente, capaz de percibir su dolor y sufrir, lo que implica los diferentes modos de crueldad a que son sometidos. Comenzaremos por analizar la distinción aristotélica entre lo natural y

* Ximena Franco Guzmán es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde presentó la tesis: “El nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig, una filosofía de la experiencia del otro”, por la que recibió mención honorífica. Actualmente cursa el posgrado en Filosofía, con especialidad en Ética, en esa misma Universidad. Su investigación versa sobre la dialógica como medio de reconocimiento de la alteridad en el pensamiento judío contemporáneo de Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas. De manera adyacente, investiga sobre la cuestión de la consideración moral hacia los animales. Se desempeña como docente de filosofía a nivel bachillerato, y ha participado en diversas publicaciones electrónicas. E-mail: happyhorseximena@hotmail.com

artificial, para dar paso después a la forma que Descartes da a esta distinción, y las implicaciones que la misma tiene en la concepción del animal como máquina.

Para Aristóteles existen dos tipos de objetos en el mundo físico: las cosas hechas por el hombre, que tienen su causa eficiente fuera de sí y carecen de una finalidad intrínseca, y las cosas cuya causa eficiente y finalidad son internas. Las primeras son producto de la *techné*, del arte. Son los *artefactos* hechos por el hombre y que imitan la naturaleza. Las segundas son las cosas naturales, lo que está propiamente *vivo*. Y es cualidad de lo vivo el estar *animado*, i.e., poseer *alma*. Diremos que ésta es su “impulso vital”, echando mano del conocido concepto bergsoniano. En las plantas, este impulso les permite nutrirse, en los animales, nutrirse y *sentir*, en los seres humanos, nutrirse, sentir y pensar. Se trata, respectivamente, del alma vegetativa, el alma sensitiva, *correspondiente a los animales y los humanos*, y el alma racional. Esta es, grosso modo, la teoría aristotélica del alma, que Descartes conocía perfectamente.

En esta concepción se presupone una distinción clara entre lo natural y lo artificial¹. Lo artificial es lo meramente material, sin tendencia intrínseca o formal al cambio². Carece de alma y por ello es lo inerte por antonomasia. Además, debe su nacimiento a la técnica. Por otro lado, las funciones de la vida se explican mediante fines (*télos*) inherentes. Lo vivo porta en sí su propia finalidad, y es obra de sí mismo y por sí mismo tiende al cumplimiento de su *télos*³. Las cosas naturales, que tienen su principio de producción en sí y por sí mismas cambian, son las cosas “que tienen naturaleza”. Cada una de éstas, afirma Aristóteles, es *sustancia*⁴. Las cosas artificiales no poseen su propia finalidad, sino que son *para nosotros*. De éstas no se puede decir que sean entes ni sustancias, porque sólo la naturaleza entifica las cosas. Son pues, *artefactos*⁵. En cualquier caso, *el hombre no puede superar a la naturaleza cuando crea cosas artificiales*.

¹ Cfr. Des Chene, Dennis. “Animal as category”, en *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, p. 219.

² Cfr. Aristóteles, *Física*, Libro β: 192b, p. 129.

³ *Ibid.*, 192b-193a, p. 129

⁴ Cfr. *Ibid.*, 192b-193a, p. 130.

⁵ Cfr. *Ibid.*, 192b-193a, p. 129. El arte o técnica de los hombres solamente puede terminar lo que naturaleza no terminó, o imitarla. En el primer caso, sin embargo, el hombre lleva a cabo las cosas como si la naturaleza las hubiera hecho. Esto significa simplemente que los mecanismos de la naturaleza y de la técnica que producen cosas obedecen ambos a los fines necesarios para que una cosa sea y haga lo que tiene que ser y hacer. Es decir, si un barco ha de navegar, debe ser construido con una determinada forma –la que toman precisamente los barcos construidos por los hombre- y de unos determinados materiales –como aquellos con los que el hombre elige preferentemente construirlos-, y esa necesidad es tal que si la naturaleza hubiera

Estas ideas son rechazadas por los pensadores modernos. Primeramente, porque en ellos se expresa una idea que se había incubado muchos años atrás: la insuficiencia de la naturaleza. Ésta, por ejemplo, no alcanza a la imaginación poderosísima, y la prodigiosa y soberbia razón no ha de temblar más ante su prodigioso espectáculo⁶. De lo que ahora se trata, dirá Bacon, es de superar la pretendida insuficiencia del hombre ante la naturaleza. La razón, y la técnica en la que expresa su poder, llevan con éxito sobre sus hombros esa tarea. El resultado habría de ser, según el empirista, el reino de lo humano⁷.

De esta manera, la acción creadora del hombre, su artefactualidad, se convierte en modelo para la comprensión de la naturaleza. “No es que el arte sea en sí mismo naturaleza, pero la naturaleza es algo que se parece a un producto del arte”⁸. Bacon sostenía que no existía ninguna diferencia *esencial* entre las cosas naturales y las cosas artificiales. La única diferencia la constituía su causa eficiente. Lo que verdaderamente importaba era si las cosas respondían a los fines para los que habían sido creadas. Si lo hacían, las cosas naturales y las artificiales eran tan perfectas las unas como las otras. Se ha invertido así la idea aristotélica de lo natural como la perfección inalcanzable. Aparece entonces el mecanicismo como modelo de conocimiento del mundo físico.

Si el universo y las cosas que lo conforman han de ser entendidos en su más íntimo proceder, estos deben ser considerados como máquinas, artefactos. Se habla entonces de la “máquina del universo”, y de Dios como una especie de relojero universal. Y como toda máquina, el mundo y sus objetos pueden ser desarmados en sus partes y vueltos a armar. El proceso de reconstrucción ofrece en premio un conocimiento más profundo de los mecanismos que lo gobiernan. De ahí que en la época se desarrollara enormemente la anatomía humana, y más específicamente, las explicaciones sobre la circulación de la sangre (por cierto, ya desde aquella época, probada cruelmente en animales que eran viviseccionados).

creado barcos, los hubiera creado como los crea de hecho el hombre. Cfr. Hernández Reynés, J. “Lo natural y artificial en Aristóteles y Francis Bacon. Bases para la tecnología moderna”, <http://www.raco.cat/index.php/Ontology/article/viewFile/173312/225667>

⁶ Ya Pascal exclamaba, extasiado: “No debo buscar mi dignidad en el espacio, sino en el gobierno de mi pensamiento. No tendré más aunque posea mundos. Si fuera por el espacio, el universo me rodearía y se me tragaría como un átomo; pero por el pensamiento yo abrazo al mundo.”

⁷ Cfr. Rossi, Paolo. *Los filósofos y las máquinas, 1400-1700*, pp. 85-87.

⁸ *Ibid.*, pp. 133-134.

Descartes también suscribirá el mecanicismo como modelo de conocimiento de la naturaleza. En su abordaje de las cosas antes consideradas entes sustanciales, es decir, cosas vivas, impondrá una visión maquinal: el mundo y las cosas que lo conforman son *como artefactos*, cuya naturaleza puede explicarse si se la reduce a las leyes físicas del movimiento de los cuerpos. La distinción y caracterización entre dos formas de sustancia, la *res extensa* y *res cogitans*, se expresará en Descartes en una visión si no inverosímil, cuando menos muy peculiar, sobre los *animales*: las “bêtes-machines”, los animales-máquina.

Aristóteles afirmaba que la materia llevaba en sí su *forma*. En las cosas naturales, esta forma eran los fines intrínsecos por los que dichas cosas estaban animadas. Pero el mecanicismo no puede dejar incólumes los postulados metafísicos en los que descansaba la antigua distinción aristotélica entre lo natural y artificial, como aquellos a los que hace referencia la perspectiva teleológica de los entes⁹. La teleología, pues, se opone al mecanicismo. Descartes evita pensar en causas finales en la naturaleza. Él no cree que la materia, la *res extensa*, posea propiedades formales, sino sólo las propiedades de lo que es espacial y medible. En el mundo material la causación de estados se da solamente por el impacto de unos cuerpos sobre otros. Para Descartes es ininteligible cualquier explicación de un fenómeno en el que algo que aún no ha acontecido, una causa final intrínseca pero todavía no expresada, por ejemplo, pueda determinar a un cuerpo a poseer una tendencia a algún tipo de estado o movimiento. No existen, como para Aristóteles, causas finales, meramente potenciales, a través de las cuales se ordene y dirija el movimiento de las cosas *animadas*¹⁰. Nuestro mundo sólo emerge mediante procesos naturales, *reducibles* a procesos regulados por las leyes de la física conocida. Y todo lo que es extenso, material, es explicable mecánicamente: los telescopios, los relojes, los astros y las lombrices.

Separada de la materia se encuentra la *res cogitans*, el alma, mente o espíritu. La facultad de ésta es la del pensamiento, y corresponde única y eminentemente al ser humano. A diferencia de Aristóteles, Descartes niega que el alma pueda poseer diversos principios o que pueda tener partes. Esto se comprende con cierta facilidad si se considera

⁹ Muchos de estos postulados son los que aseguraban a los animales, en primer lugar, su estatus ontológico de seres animados, esto es, vivos, y en segundo término, y estrechamente vinculado al anterior, seres con la capacidad de sentir.

¹⁰ Cfr. Hatfield, Gary. “Animals”, en *A Companion to Descartes*, p. 412.

que la verdad fundamental que sostendrá todos el edificio cartesiano es el *cogito*. Al Yo cartesiano, cuya actividad central es el pensar, no podría atribuírsele unidad, y por ende, identidad, si se le considerara partido en secciones diversas. ¿Cómo habría podido un alma tripartita auto-descubrirse como idéntica y permanente, y haber sobrevivido al arrasamiento simbólico de la duda hiperbólica? Pero además, Descartes atribuye al alma la inmaterialidad, su pase de entrada a la inmortalidad y por ende, a la salvación eterna. Así, si el alma ha de ser imperecedera, no puede ser divisible, imperfecta¹¹. Esto implica ya una revisión profunda a la teoría aristotélica del alma. Esto tendrá consecuencias devastadoras para la noción del “animal”. El alma vegetativa, sensitiva y racional aristotélica, que correspondía a plantas, animales y hombres, respectivamente, es reducida aquí a una única alma: el alma racional. Porque es innecesario, considera Descartes, atribuir alma a las cosas que poseen la función vegetativa y/o sensitiva, cuando estas funciones bien pueden explicarse apelando únicamente a la mecánica. En realidad sólo posee alma lo que posee pensamiento, es decir, el hombre. El resto de las cosas, antes consideradas *animadas*, pueden ser ahora vistas como meros artefactos, máquinas. No poseen alma.

Así, las funciones vitales de los animales son análogas a las de las máquinas. Son famosas las analogías cartesianas de los animales con los relojes. Explicando el funcionamiento del corazón y la circulación de la sangre en los animales, y también en los hombres, dice: “este movimiento que acabo de explicar se sigue necesariamente de la sola disposición de los órganos que a simple vista se pueden ver en el corazón [...], tan necesariamente como el movimiento de un reloj se deduce de la fuerza, situación y figura de sus contrapesos y ruedas”¹². Y más adelante confirma que todas las funciones atribuidas a la circulación y la respiración se dan solamente “según las reglas de la mecánica, que son

¹¹ Cfr. Des Chene, D. *Op.cit.*, p. 217. En el *Discurso del método*, hacia el final de la quinta parte, Descartes establece claramente cuál es peligro, acaso el verdadero peligro, de considerar a los animales como poseedores de una alma (y por tanto, capaces de sensación y percepción, y por ende, acaso capaces de sentir dolor y sufrir): “después del error de los que niegan a Dios [...] no hay nada que aparte más a los espíritus débiles del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra y que, por lo tanto, *nada de hemos de temer y esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas; al paso que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, no está sujeta a morir con él [...]*”. Descartes, R. *Discurso del método*, p. 148 (las cursivas son mías).

¹² Descartes, René. *Discurso del método*, p. 139.

las mismas de la naturaleza”¹³. Las diversas funciones del cuerpo, lo mismo en animales que en humanos, operan sin tener necesariamente que entrar en contacto con el alma.

Examinando las funciones que [...] podrían hallarse en este cuerpo, encontré exactamente todas las que pueden existir en nosotros sin que en ellas pensemos y sin que, por tanto, contribuya en nada nuestra alma, es decir, aquella parte distinta del cuerpo de la que se ha dicho anteriormente que su naturaleza es sólo pensar, funciones que son las mismas que nos asemejan a los animales irracionales¹⁴.

Descartes comprueba que los animales no tienen alma, es decir, facultad de pensar, porque carecen de lenguaje y discurso, así como capacidad de responder (algo sobre lo que Derrida tendrá después muchos qué decir), y porque son incapaces de realizar tareas sin sólo la intervención de sus órganos, algo así como el instinto. No es de nuestro interés discutir aquí esas pruebas, por más discutibles que sean. Queremos centrarnos en la cuestión de la sensación, que se relaciona directamente con la capacidad de sufrir y por ello, con la consideración moral y la crueldad hacia los animales.

Entre los estudiosos de Descartes existe el debate sobre si el pensador francés atribuye o no sensación a los animales. No me parece que esta sea la cuestión central en el asunto que nos interesa. Pues lo que verdaderamente importa no es si el cuerpo de los animales, lo mismo que el de los humanos, es capaz de *sentir*, sino la diferencia fundamental que establece entre el sentir del alma humana y el sentir propio de una cosa que, como los animales, es parecida a los artefactos. Parece innegable que los animales poseen una especie de facultad para sentir. Pero en ellos la sensación es solamente la reacción a determinados estímulos exteriores. Que esta reacción busca preservar la totalidad del organismo se comprueba en los animales porque ellos optan por alejarse de aquello que los daña y hacerse de las cosas o estados que los benefician. Sienten, se podría decir, pero sin saber que sienten ni qué es lo que sienten. La diferencia entre sensación y percepción, quizá no suficientemente trabajada por Descartes, sin embargo está presente de algún modo en los fragmentos que dedica al estudio de los animales. La cosa que carece de alma no puede percibir, es decir, saber que siente y qué siente, porque la percepción es

¹³ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴ *Ibid.*, p. 136.

una atribución de la mente, de la que los animales carecen¹⁵. Es tanto como si a al teclado de un ordenador se le oprimiera un botón, supóngase la tecla correspondiente a la letra *m*. La máquina reaccionará ejecutando una acción, y dicha ejecución se lleva a cabo solamente con arreglo a la disposición de sus partes, electrónicas en este caso. Nadie dirá que la máquina ha *percibido* el toque de la tecla, pues no que sabe lo que ha sentido. En el animal-máquina de Descartes sucedería lo mismo. Si yo lo pincho, reaccionará con gestos y actitudes como gritos o retortijones, pero estas conductas se deben solamente al arreglo de sus partes, en su caso, los órganos. Se puede decir que siente, porque ha reaccionado al estímulo, pero no que *percibe*¹⁶. Así que sienta cuanta molestia quiera, el animal no lo percibe, no es conciente de ella. Diríamos hoy que carece del *estado mental* correspondiente al *dolor*. Entonces, tampoco se puede decir que el animal *sufra*.

Ahora bien, las actitudes apropiadas hacia las cosas no animadas, hacia las máquinas y los artefactos, no pueden ser correctamente comparadas con aquellas que tenemos hacia las cosas sintientes, ni mucho menos hacia aquellas cosas que además de sintientes, son *concientes* de su sentir. Así, no es éticamente reprochable apalea un auto cuando este nos ha dejado varados en el camino; pero es éticamente cuestionable apalea a un niño cuando éste no nos obedece. No es éticamente reprochable descomponer un reloj en sus partes, ni romperlo en pedazos. Y si los animales, como quiere Descartes, no son sino *como* máquinas, ¿entonces no es reprochable descomponerlo en sus partes, “fabricarlo” industrialmente para nuestro uso, encerrarlo, electrocutarlo vía rectal para sacarle la piel sin magullársela o alejarlo de su hábitat? No lo es. Porque no se trata de un ser vivo capaz de percibir sus sensaciones.

Los pensadores modernos exclamaban con emoción que llegaría un día en que sobre el mundo físico se instauraría finalmente el *regnum hominis*. Ese día, sin duda, ha llegado. Posados sobre el centro de nuestro mundo, hacemos descansar nuestro pesado cetro sobre las cosas naturales, que como nuestros artefactos, hoy son simplemente *para nosotros*. Esto incluye, por supuesto, a los animales. El mecanicismo como modelo del para

¹⁵ Gaukroger, Stephen. “The resources of a mechanist physiology and the prolem of goal-directed processes”, en *Descartes’ Natural Philosophy*, p. 394; Morris, Katherine. “Bêtes-machines”, *Ibid.*, pp. 404-405.

¹⁶ En su ejemplo, Descartes habla de un “mono” (Cfr. *Discurso del método*, p. 145). Es interesante cómo elige referirse a uno de los animales más parecido a los seres humanos (hoy sabemos que la semejanza genética entre, por ejemplo, los chimpancés y los humanos es abrumadora). Acaso su elección sea para enfatizar precisamente las diferencias irreconciliables entre uno de los animales tenido por más inteligente, y el ser humano.

el conocimiento del mundo, con su indistinción entre lo natural y lo artificial, encuentra en la cuestión del “animal máquina” de Descartes un punto de quiebre incontestable. Más allá de la cuestión sobre la capacidad intelectual o de lenguaje de los animales, lo que realmente interesa saber, como quería Bentham, es saber si los animales pueden sufrir. Si pueden, entonces cabe hablar de consideración moral hacia ellos. Pero al “animal-máquina” de Descartes, pueda o no sentir, ciertamente no puede atribuírsele sufrimiento, pues carece de mente y de toda forma de percepción.

Y qué otra cosa puede pensarse de un par de sujetos que, como en México, cuelgan vivo a un perro y lo apalean hasta la muerte, además de que son francamente perversos, sino que en el fondo consideran que los animales son artefactos? ¿Con qué otra idea cabe justificar éticamente el trato que reciben los animales, un trato de meros objetos, al interior de las granjas industriales de nuestros días, que los producen y tratan como a objetos? Si hoy hemos de hablar con seriedad sobre la consideración moral hacia los animales “no humanos”, es necesario superar la visión cartesiana del animal que, si nos hemos de guiar por los hechos, en más de 300 años no parece haber sido realmente superada.

Bibliografía

- Descartes, René. *Discurso del método*. Trad. Risieri Frondizi. Ed. Alianza, Madrid, 2011.
- _____. *Meditaciones metafísicas*. Trad. Vidal Peña. Ed. KRK, Oviedo, 2011.
- _____. “Carta al Marqués de Newcastle” (1646). En *René Descartes. Philosophical Essays and Correspondence*. Preparado por Roger Ariew. Ed. Hackett Publishing Co., Indianapolis, 2000.
- Aristóteles. *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Ed. Gredos, Madrid, 1998.
- Hatfield, Gary. “Animals”, en *A Companion to Descartes*. Preparado por Janet Broughton y John Carriero. Ed. Blackwell Publishing, EUA, 2008.
- Gaukroger, Stephen. “The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes”, en *Descartes’ Natural Philosophy*. Preparado por Gaukroger, S., Schuster, J., Sutton, J. E. Routledge, Londres, 2000.
- Morris, Katherine. “Bêtes-machines”, en *Descartes’ Natural Philosophy*.
- Des Chene, Dennis. “Animal as category”, en *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*. Preparado por Justine E. H. Smith. Ed. Cambridge University Press, Nueva York, 2006.
- Rossi, Paolo. *Los filósofos y las máquinas, 1400-1700*. Trad. José Manuel García de la Mora. Ed. Labor, Barcelona, 1970.
- Hernández Reynés, Jesús. “Lo natural y artificial en Aristóteles y Francis Bacon. Bases para la tecnología moderna”,
<http://www.raco.cat/index.php/Ontology/article/viewFile/173312/225667>

FEDERICO GIORGINI*

Influencias nietzscheanas en la crítica a la razón moderna de Horkheimer

Introducción

En el presente trabajo nos ocuparemos de analizar influencias nietzscheanas en la crítica al concepto de razón llevada a cabo por Max Horkheimer.

En tanto y en cuanto Nietzsche ha sido un crítico acérrimo de la modernidad, en especial de su concepto de razón, y sabiendo que Horkheimer ha sido lector de su obra, consideramos valioso poder determinar algunos elementos influyentes en el trabajo de este último y de qué manera llevan a cabo dicha influencia. Hay comentaristas que consideran que los elementos nietzscheanos son dañinos para la teoría crítica, pues profundizan el camino hacia las contradicciones: ¿cómo criticar a la razón desde un discurso racional? Pero, por otro lado, hay quienes entienden que dichos elementos son constituyentes del discurso crítico del autor referente de la Escuela de Frankfurt.

De este modo, pensaremos cómo es la influencia ejercida por Nietzsche en los algunos planteos de Horkheimer, de qué modo condiciona su crítica y si es posible que su presencia logre repercutir de manera solapada.

I

Como ya expresamos anteriormente, hay autores que se han pronunciado al respecto de las influencias presentes en Horkheimer. A continuación exponremos tres puntos de vista diferentes con la intención de cotejar sus interpretaciones.

Por un lado nos encontramos con el posicionamiento de Mansilla¹. Éste considera que la interpretación de Horkheimer respecto al aplastamiento de la razón instrumental

* Federico Giorgini es estudiante de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Ha realizado adscripciones en las cátedras de Antropología Filosófica y Filosofía Contemporánea. Recibió una beca del DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst - Servicio Alemán de Intercambio Académico). Está desarrollando su tesis de licenciatura sobre el concepto de aristocracia en Nietzsche. E-mail: magnetogrunge@hotmail.com

por sobre la razón objetiva se pliega a lo que él considera como una simplificación por parte de Nietzsche, quien termina reduciendo la razón a un mero instrumento del instinto de autopreservación, una especie de impulso vital que estaría más allá del bien y el mal.

Francisco Abril señala, en su trabajo², de qué manera se aproximan ambas críticas a través del cuestionamiento integral al lenguaje conceptual, a la metafísica y a la razón occidental. Esto conllevaría a que la crítica de Horkheimer quede expuesta a los mismos problemas que la filosofía nietzscheana: dificultades lógicas, contradicciones y aporías en tanto que se presupone una instancia racional desde la cual se articula. Pero Abril considera que la aporía no es un déficit epistemológico, sino que es una estrategia argumentativa; cuestionar algo sin por ello abandonarlo. No se está en contra de la razón sino que se reconoce la forma que asumió.

Por su parte, Susana Barbosa valora positivamente la influencia nietzscheana y destaca, en este punto, que

“el pensamiento crítico se convierte en una ‘fuerza real’, porque, a diferencia del pensamiento tradicional de la ciencia ordenadora que es capaz de captar solamente ‘series de fenómenos’ – la razón instrumental –, el pensamiento crítico comprende ‘fuerzas y contrafuerzas’, (...) ya que la crítica apunta a liberar a los hombres de formas de vida que los esclavizan y los ciegan.”³

De este modo, tenemos sobre la mesa diferentes modos de leer la presencia de Nietzsche en el trabajo del autor de la escuela de Frankfurt. Nosotros pensamos que, dado el carácter imperativo de la filosofía nietzscheana, como una filosofía de la acción, el aporte está en consonancia con las intenciones de la teoría crítica: modificar el actual estado de las cosas. A la vez, el antecedente que destaca el rol de la razón, heredada de la modernidad, ejecutando un papel negativo a la hora de pensar la vida de los humanos, ha enriquecido el desarrollo de los trabajos de Horkheimer. Y, en definitiva, tampoco podemos perder de vista la elección, llevada a cabo por ambas partes, de enfrentar a la razón desde la razón misma, desnudando así sus consecuencias no racionales.

¹ Véase: MANSILLA, H.C.F. *Friedrich Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y el postmodernismo* en *Revista de Filosofía*, ISSN 0798-1171, RF v.23 n.51, Maracaibo sep. 2005.

² Véase: ABRIL, Francisco. *Para una relectura de la crítica a la razón de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer* en *Tópicos* [online], ISSN 1666-485X, n.17, 2009.

³ BARBOSA, Susana. *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, Bs. As., FEPAI, 2003, p. 138.

II

Retomando el análisis de las posibles influencias nietzscheanas emergentes en el trabajo de Horkheimer, consideramos que Mansilla hace una valoración negativa de la misma ya que, como señalamos antes, resalta el carácter simplista de la razón entendida como un instrumento del instinto de la autopreservación. Esto se traduciría en el predominio de la razón subjetiva –en términos horkheimerianos-. Ahora bien, la razón subjetiva no es un estadio de la razón deseado como el dominante. Por el contrario, es la expresión de cómo los medios se convirtieron en fines, es decir, aquello a través de lo cual se intentaba realizar las ideas morales antes dictadas por la razón objetiva, por ejemplo, se convirtió en el justificativo de sí mismo. “*El poder que posibilita los actos razonables es la capacidad de deducción, sin reparar en qué consiste el contenido específico, lo que importa es el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante*”⁴ señala Horkheimer, con la intención de clarificar los límites de este tipo de razón.

Por otra parte, Nietzsche ciertamente puede haber comprendido a la razón como aquello que suple la falta de garras y colmillos en los humanos⁵, no obstante, él mismo pasa a hablar de la transvaluación de los valores morales⁶. Esto quiere decir que no se permite cualquier cosa, más allá de que la razón no podría determinar lo bueno y lo malo por ser determinaciones arbitrarias, también aparece la necesidad de sentar una posición y con la acción creadora del “filósofo artista”⁷ poder determinar nuevos valores que sean acordes a los impulsos vitales. Por lo tanto, en contra de la interpretación de Mansilla, quien habla de una simplificación, nosotros observamos una complejización en la propuesta de Nietzsche. La razón no dictará, efectivamente, los valores morales, como

⁴ HORKHEIMER, Max. *Crítica a la razón instrumental*, Bs. As., Sur, 1973, p. 15.

⁵ Véase: NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Editorial Tecnos, 1994, p.25.

⁶ En NIETZSCHE, Friedrich. *El Anticristo*. Bs. As., Alianza Editorial, 2008, p. 32. “No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto (-el hombre es un final-): sino qué tipo de hombre se debe criar, se debe querer, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro.”

⁷ En CRAGNOLINI, Mónica. *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003; p. 140. “El filósofo artista es el filósofo del futuro que partiendo de la transvaluación (Umwertung) iniciada por el espíritu libre crea nuevos valores. “Transvaluación” tiene así un doble sentido: significa tanto destrucción de valores tradicionales como creación de nuevos valores a partir de dicha destrucción.”

solía suceder, pues intervendrá un nuevo elemento: la voluntad de poder, respondiendo al impulso vital que ha sido aplastado hasta ese entonces por la razón moderna y sus valores desprendidos de lo absoluto.

Ahora bien, Horkheimer ha presenciado la utilización tanto de este concepto y el de la razón moderna como artilugios que posibilitaron la justificación teórica de prácticas aberrantes. De esta manera, vio la necesidad de desarticular ese costado de la razón, aplastante para la vida, aquel que denunciara Nietzsche, pero a la vez, no permitir que se tomara como punto para establecer los valores morales la voluntad de quien tiene la fuerza, ya que suele tener la fuerza quién subyuga la vida bajo sus valores reactivos, reeditando así la estructura eclesiástica que había cuajado de fondo en la modernidad, la misma que fue denunciada en *El Anticristo*.

Por lo tanto, consideramos que no es una simplificación el movimiento nietzscheano y que ha tenido resonancia en el planteo de Horkheimer. Ciertamente la razón quedó en un lugar que podríamos relacionar con el de la “razón subjetiva”, pues no estaría habilitada para determinar valores, sino que se ocupa básicamente de la supervivencia, de lo práctico. Nietzsche ya había separado, así, las tareas relacionadas con los medios de las tareas relacionadas con los fines. Parece ser claro el hecho de que ambos autores han compartido la visión de los resultados irracionales devenidos de la razón. El primero ha intentado una propuesta que puede haber devenido en la continuidad de la irracionalidad, es por ello que Horkheimer hace un nuevo aporte al pensar la división de la razón en dos partes. De este modo, podríamos pensar su trabajo como una continuidad, como un intento de mejora, pues estaría de acuerdo con presentar estas dos instancias. Pero la distinción, lo innovador, implica que la división entre medios y fines quede en el terreno de la razón: una subjetiva y otra objetiva. Evidentemente, Horkheimer consideró válido el intento de Nietzsche, pero tras los desafortunados acontecimientos del siglo XX, ya no podía dejar librados a algo tan difuso, como *la voluntad de poder*, la creación de los valores morales.

En otro aspecto, vale remarcar lo señalado por Abril. Podría achacarse a Horkheimer la recaída en el camino de las contradicciones, ese mismo camino que ya hubiera recorrido, desafiante, Nietzsche criticando a la razón desde una plataforma racional. Pero es el mismo Abril quien desestima la posibilidad de las contradicciones

insalvables y de que el “aguijón crítico de la teoría” se vuelva en su propia contra. No se trata de una oposición ciega que se enuncia desde una teoría diferente; la crítica tiene la característica de no proponer una salida concreta pues sería sinónimo de “nombrar lo absoluto”, se limita a señalar los alcances y las limitaciones. Pero más allá de la importancia de la negación en la teoría de Horkheimer, no hay que confundirla con el escepticismo, pues este utiliza la negación de manera abstracta y formal, en tanto que *“la negación determinada por el contrario, se limita a dejar al descubierto su falsedad, sin abandonar necesariamente lo que se cuestiona.”*⁸

La crítica a la razón moderna realizada por Nietzsche, la misma que en este caso se presenta como un antecedente, efectivamente se lleva a cabo desde un discurso racional, a través del ejercicio genealógico, y desnuda el problema de este tipo de racionalidad. Pone sobre la mesa el hecho de que la moral surgida de dicho concepto de razón moderno muchas veces excede el terreno racional. Al respecto, Barbosa sostiene que:

Ni Sade ni Nietzsche quisieron mitigar las consecuencias de la ilustración que avizoraran, con ideas de armonía o de utopías. Mostraron que la razón funcionalizada estaba tan próxima a lo moral como a lo inmoral, a diferencia de los escritores luminosos que negaron la verdad de que era imposible justificar racionalmente por medio de principios universales al asesinato como malo.⁹

Es así que, al contrario de la idea de la caída en una contradicción, la crítica a la razón llevada a cabo por Horkheimer se ha enriquecido de la crítica que lo antecede, abriendo el camino hacia la investigación de los problemas presentes en el concepto de razón predominante en la modernidad.

III

Por nuestra parte, consideramos que la influencia nietzscheana ha tenido una presencia positiva, incluso disparadora, en algunos planteos del autor de la escuela crítica.

⁸ ABRIL, Francisco. *Para una relectura de la crítica a la razón de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en Tópicos* [online], ISSN 1666-485X, n.17, 2009, p. 8.

⁹ BARBOSA, Susana. *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, Bs. As., FEPAI, 2003, p 155.

Respecto a la innovación que implicó separar a la razón del establecimiento de los valores morales, tal como venía sucediendo a través de la modernidad, entendemos que ha sido un antecedente que Horkheimer tomó como prueba piloto. Nietzsche ya había identificado los problemas que surgían de ese método del establecimiento de lo moral, la contracara eran los resultados no racionales. De este modo, como dijimos antes, dispuso que la creación de nuevos valores dependiera de la voluntad de poder. Este proyecto puede haber contribuido a graves expresiones prácticas durante el siglo XX¹⁰ y el problema que motivó a la separación de la razón y lo moral seguía sin resolverse. Horkheimer retomó dicho problema y reformuló la separación realizada anteriormente. La tarea de determinar los valores morales volvió al seno de la razón, pero esta vez la razón se dividió. Ahora, la tarea referente a los valores morales, dejó de pertenecer a la parte de la razón que identificó como formal e instrumental, y se instaló en la razón objetiva. Es así que leemos una continuidad entre ambos planteos, con lo cual el primero ha oficiado de insumo para el siguiente.

Tomando en cuenta el ejercicio de la crítica, podemos interpretar que también trasluce la influencia que venimos identificando, pues toda la plataforma desde la que Nietzsche enuncia su crítica a la razón es, ciertamente, racional. De hecho, el ejercicio genealógico es un desglose de los conceptos del presente, en los cuales se desanda el camino recorrido hasta el punto en el cual se partió en un comienzo y todo este ejercicio apela constantemente a un proceso racional, desde el cual se concluye que la razón produce, muchas veces, efectos no racionales. Evidentemente este es un método. Pensamos que esto también puede leerse como un precedente del autor de la Escuela de Frankfurt: criticar a la razón desde la propia razón, asumiendo las contradicciones que esto podría acarrear como parte de dicho método. Pues en el fondo, lo que aparece en ambos casos es la intención de revertir una realidad decadente u opresiva – según cual de los autores escriba –; con valores negativos, al fin de cuentas.

Nietzsche es un autor que, al haber llevado a cabo una rabiosa crítica al concepto de razón que prevalecía en la modernidad, puede ser ligado al irracionalismo o

¹⁰ En GONZÁLEZ VARELA, Nicolás. Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872). España, Editorial Montesinos, 2010, p. “ (...) la nueva extrema derecha no se resume completa y acriticamente en la síntesis nacionalsocialista, pero la *Konservative Revolution*, en todas sus variantes, sí se inspiró ampliamente en Nietzsche, en especial en el concepto de nihilismo, en el antimodernismo y contrailustración y por supuesto en la hipótesis del *Übermensch*.”

sólo se destaca su costado más sensualista. Pero más allá de este tipo de lectura, no hay que perder de vista el hecho de que es el mismo autor quien ha resaltado la necesidad de mantener una tensión entre lo dionisiaco –expresión de la desmesura – y lo apolíneo –“esa mesurada limitación, ese estar libre de las emociones más salvajes” –¹¹. De este modo, pretendemos aclarar que la división tan tajante, que se realiza normalmente, no es tal hacia el interior de la obra. Por lo tanto, podemos sumar otro elemento para pensar que su influencia ha alcanzado, efectivamente, a Horkheimer. Nunca se abandonó el ejercicio racional, ni siquiera para criticar a la razón.

Justamente, en su análisis, Abril señala:

(...) -el desarrollo aporético y regresivo de la Ilustración- se interpreta, en la Crítica de la razón instrumental, como la escisión de dos conceptos de razón: el objetivo y el subjetivo. La consecuencia del predominio de cualquiera de estas dos nociones sobre la otra puede, en efecto, hacer peligrar a la razón toda. ¹²

Es decir que, al igual que había sido propuesta la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco, el equilibrio de la batalla también fue propuesto, esta vez por Horkheimer, en el ámbito de la razón y de la división establecida. Es Nietzsche quien ya había sostenido que este desequilibrio tenía consecuencias negativas y denunció las arbitrariedades “negadoras de la vida” –como el yo cartesiano o el establecimiento de una idea fundante– surgidas de el predominio de uno de los aspectos por sobre el otro. Teniendo en cuenta este antecedente, podemos sumar otro elemento que refuerce nuestra hipótesis de una influencia constructiva por parte del pensamiento nietzscheano en el trabajo de Horkheimer.

Por último, quisiéramos remarcar otro aspecto, el cual entendemos que también puede presentarse en la línea que venimos trabajando. Asumimos lo sostenido por Barbosa, el hecho de que la crítica es una “fuerza real” que pretende modificar la realidad y,

¹¹ En NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Bs. As., Alianza Editorial, 2007, pp. 40-41. (...) esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra “arte”: hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la “voluntad” helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban enfrendando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática.

¹² ABRIL, Francisco. *Para una relectura de la crítica a la razón de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer* en *Tópicos* [online], ISSN 1666-485X, n.17, 2009, p.4.

en ese sentido, no podemos dejar de pensar en la intención de Nietzsche de actuar sobre la “decadencia” de la vida. Al igual que sucede con el movimiento que hiciera Horkheimer, respecto a la división de la razón como una propuesta que intentó mejorar el antecedente nietzscheano, pensamos que, con intención de superar la “miseria del presente”, la teoría crítica se orienta hacia el trabajo por una sociedad racional a través de la teoría de Marx. En lugar de la salida individual manifestada, anteriormente, a través del *Übermensch*, la nueva propuesta contempla una respuesta de corte social. Pero al fin de cuentas, tanto una como otra presentan la intención de modificar el estado negativo de la sociedad en la que se desarrollaron.

Retomando a Barbosa para clarificar la intención de la teoría crítica:

Y ello porque la fuerza de la crítica apunta a liberar a los hombres de la presión de la naturaleza y de las formas de vida que los esclavizan y ciegan. En este sentido, la teoría debe transformar la ceguera de la naturaleza y transformar al hombre mismo en autoconsciente de sus relaciones con los otros y con las formas jurídicas, económicas y políticas que lo dominan.¹³

IV

A modo de conclusión quisiéramos remarcar que en los aspectos resaltados de la teoría crítica, es decir en la crítica a la razón moderna desde una plataforma racional, en el costado práctico y la exhortación de dicha teoría o en el análisis de si efectivamente pensar la realidad en términos del predominio de la razón instrumental es una simplificación o no, hemos detectado la influencia de Nietzsche e, incluso, hemos llevado a cabo una valoración positiva de la misma. Consideramos que dicha influencia ha realizado un aporte de importancia al desarrollo del trabajo de Horkheimer, pues se ha visto como, en varios puntos, se han retomado planteos anteriores proponiendo diferentes respuestas a interrogantes problemáticos –como, por ejemplo, las falencias de la razón –. En otras cuestiones se ha continuado con la línea previa introduciendo variantes nuevas, o incluso se han recuperado algunas herramientas metodológicas, como llevar las contradicciones al extremo para avizorarlas más claramente.

¹³ Barbosa, Susana. *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, Bs. As., FEPAI, 2003, p.138.

No obstante, esto no concluiría con los interrogantes. Por el contrario, hacer este tipo de consideraciones nos abre la puerta a nuevos interrogantes que profundizan el análisis de la influencia presentada. Ahora podemos preguntarnos de qué manera es posible que una teoría de corte marxista tenga influencias de un crítico del socialismo. ¿Es compatible pensar que ciertos elementos del corpus nietzscheano puedan ayudar a desentrañar problemáticas sociales? ¿No era Nietzsche un pensador individualista y aristocrático? ¿Cuáles son los elementos que podríamos tomar para pensar estas problemáticas contrarias a lo que Nietzsche expresaba? Efectivamente ¿era tan contrario a pensar problemáticas socio-políticas? ¿Nos hemos apartado tanto del proyecto moderno a fin de cuentas?

De este modo, quedan propuestos nuevos caminos que profundizarán el estudio de estos autores y enriquecerán el debate en torno a sus trabajos y las influencias a la hora de pensar las problemáticas actuales.

MARÍA VICTORIA GONZÁLEZ*

Observaciones sobre la noción de 'idea' en Spinoza

La noción de idea constituye un elemento determinante en la doctrina spinozista puesto que es producto de la complejidad misma del sistema del autor. Ya desde una primera aproximación al pensamiento de Spinoza, se puede advertir que uno de los objetivos de su sistema filosófico es la eliminación de las *ideas inadecuadas* o, lo que es lo mismo, la sustitución de ideas inadecuadas por ideas adecuadas. Ahora bien, ¿qué es, exactamente, una idea? Si conviene distinguir esta noción es, ciertamente, porque es de acuerdo a cómo se delimita la noción de idea que es posible sostener una postura determinada frente al proyecto spinozista del dominio de las pasiones.

En el presente artículo no intentaré ofrecer una reconstrucción de los sentidos en los que Spinoza se refiere a la idea en *Ética demostrada según el orden geométrico*, dada la complejidad inherente a tal tarea; no obstante, mencionaré algunas particularidades que el concepto adquiere en la obra spinozista. En segundo lugar, expondré lo que entiendo como ambigüedad presente en la noción de idea y su relación con el afecto; en tercer lugar, me referiré a las hipótesis de algunos comentadores de Spinoza donde se hace plausible que la postura frente a la noción de idea provoca diversas interpretaciones, incluso contrapuestas, del proyecto ético que sostiene como ideal la total ausencia de pasiones.

I.

Spinoza define la idea como un concepto del alma, como un acto o producto que el alma forma por ser una cosa pensante¹. Esto se inscribe en la concepción metafísica

* María Victoria González es Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, desde 2010 se desempeña como becaria en CONICET, y realiza su tesis doctoral sobre la filosofía de Spinoza bajo la dirección del Dr. Rodrigo Braicovich. Actualmente, participa de los siguientes proyectos de investigación: "La relación entre idea y afecto en Spinoza como determinante del pasaje de las ideas inadecuadas a las adecuadas", bajo la dirección del Dr. William Darós. "El Primado de la Razón práctica en la Filosofía Trascendental", a cargo del Dr. Alberto Damiani y es miembro del Centro de Estudios de Filosofía Moderna (UNR) desde 2011. E-mail: prof.mvgonzalez@gmail.com

¹ "Entiendo por idea un concepto del alma, que el alma se forma por ser una cosa pensante. Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra 'percepción' parece indicar que el alma padece por

spinozista que debemos recorrer brevemente para la formulación de nuestro trabajo. Spinoza propone un sistema filosófico donde una única sustancia, a saber, Dios, se expresa en infinitos atributos, de los cuales sólo conocemos el pensamiento y la extensión. Al ser diferentes manifestaciones de una única sustancia, se observan las siguientes consecuencias lógicas: *i*) no existe entre los modos relación de causalidad ni interacción alguna; *ii*) el pensamiento y la extensión no poseen independencia ontológica, sino que son dos perspectivas de considerar la misma sustancia infinita.

Las implicancias antropológicas que se derivan de esta postura metafísica no son menores. Oponiéndose a Descartes, quien sostenía que el alma y el cuerpo son esencialmente distintos, Spinoza postula que el alma no es otra cosa que la idea de cuerpo, dado que son dos maneras distintas de expresión de pensamiento y extensión, atributos que expresan, en definitiva, una misma sustancia infinita. La naturaleza humana no podrá ser definida, como en Descartes, por su sola pertinencia al plano de las ideas, sino que necesariamente implicará tanto sus propias afecciones como las afecciones del cuerpo y, lo que es más importante, en tanto idea de cuerpo, el alma lo conoce por medio de las ideas de las afecciones que el cuerpo padece. Aunque el conocimiento que ofrecen las ideas de las afecciones se refiere en mayor medida a nuestra propia naturaleza que a la naturaleza de los objetos exteriores, ello no implica que ese conocimiento sea verdadero, pues mientras en referencia a Dios, las ideas son siempre verdaderas, en tanto se refieren al alma, son parciales y confusas.

En este punto, es necesario examinar qué es una idea verdadera para Spinoza. Como se sostuvo con anterioridad, el alma, como manifestación del modo del pensamiento, produce ideas, es activa; estas ideas pueden ser adecuadas o inadecuadas. Para determinar si una idea es adecuada, debemos demostrar que se corresponde con todas las propiedades intrínsecas de una idea verdadera. De esta manera, el asentimiento a una idea como verdadera depende de la idea misma y no de algo distinto de ella. Si las ideas adecuadas son aquellas ideas que, consideradas en sí mismas, poseen todas las cualidades de una idea verdadera, esto equivale a decir que no implican la naturaleza de un cuerpo exterior sino que expresan, adecuadamente, aquello que hay en común entre el alma y el objeto que la afecta. Con lo cual, mientras más propiedades se posea en común con otros cuerpos, mayor

obra del objeto; en cambio, 'concepto' parece expresar una acción del alma" ET; II, def. 3. *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, introducción y notas de Vidal Peña, Buenos Aires, Orbis, 1984.

será la capacidad del alma de producir ideas adecuadas. Estas ideas sólo pueden ser producidas por la razón y, como la razón no puede exigir nada contrario a la naturaleza del alma, se concluye de ello que no hay nada más útil para el alma que unirse a aquello con lo que se concuerda en naturaleza.

Las ideas inadecuadas, por su parte, no poseen, *en cuanto inadecuadas*, una realidad objetiva sino que se refieren a una *privación* de conocimiento; las ideas inadecuadas equivalen a comprensiones *parciales* en tanto son imágenes del alma que no pueden explicarse por su sola esencia sino que implican, además de la naturaleza del alma, la naturaleza del objeto exterior que es causa de dicha idea. La presencia de ideas inadecuadas en el alma equivale, necesariamente, a que el alma se encuentre en un estado pasivo, por lo cual, mientras el alma se encuentre afectada por una exterioridad que no está en su poder, es inevitable que padezca. Incluso cuando ese cuerpo exterior posea propiedades comunes al alma, si se trata de ideas inadecuadas, el alma no está en condiciones de percibirlo.

Según Spinoza, la presencia de ideas inadecuadas en el alma se encuentra acompañada por afectos pasivos (alegres o tristes), con lo cual introducir un cambio en el nivel del conocimiento al convertir ideas inadecuadas en ideas adecuadas, conduce necesariamente a un cambio en el nivel de las afecciones. En el plano gnoseológico, esta variación depende de cierto estado del alma: mientras el alma sea determinada de un modo externo, el conocimiento que posee es inadecuado, confuso, y necesariamente padece. Sólo si el espíritu percibe la verdadera causa de dicha idea es posible que obre siguiendo la guía de la razón o, lo que es lo mismo, que realice el mayor esfuerzo por perseverar en el ser al unirse con aquello con lo que concuerda en naturaleza.

II.

La noción de idea presenta ciertas dificultades en tanto se refiere a la noción de afecto, pues de acuerdo a las distintas proposiciones de la *Ética* a las que se haga referencia, este vínculo puede interpretarse de dos modos diferentes:

- f. Las ideas son afectos.
- g. Las ideas son causa de los afectos

Es posible pensar que la presencia de ambas interpretaciones en Spinoza sea producto de un uso incorrecto de los términos, del autor expresándose equívocamente; sin embargo, si se tiene en cuenta el método, el estilo y la rigurosidad con la que define cada elemento de su sistema, es prudente advertir que esta ambigüedad, probablemente, exprese la complejidad esencial al planteo mismo. Sin desestimar ninguna de estas alternativas, o incluso sosteniendo la conjunción de ambas, lo que interesa aquí es evidenciar que es en esta tensión entre idea y afecto donde radica una discusión que trasciende el plano meramente gnoseológico; esa relevancia se manifiesta aún en mayor medida cuando se advierte que ninguno de los comentaristas de Spinoza puede dejar de tomar una posición determinada con respecto a estos conceptos. Sin embargo, las discusiones sobre esta problemática son escasas y no se ocupan específicamente de dicha relación. La mayoría de los comentarios construyen sus interpretaciones desestimando dicho análisis, o asumiendo sin más la prevalencia de uno de los dos aspectos sobre el otro. En este sentido, es posible establecer una diferenciación inicial entre dos posturas: la primera supone una concepción de corte intelectualista según la cual todo afecto se encuentra determinado por una idea, o bien, que todo afecto es producto (necesario) de la presencia previa de una idea en el alma; la segunda alternativa de interpretación propone una relación disociada entre idea y afecto, poniendo en cuestión la base cognitiva de la afectividad sugerida por la primera alternativa.

A continuación se expondrán diversas posturas que pueden ser concebidas como parámetro para observar que la interpretación de la noción de idea conduce a caminos opuestos en la concepción del proceso de eliminación de las ideas inadecuadas o, lo que es lo mismo, el proyecto de supresión de las pasiones.

III.

Lo que podría suponerse como una línea intelectualista es sostenido, entre otros, por Genevieve Lloyd, quien afirma que el hecho de que la idea del afecto (o del cuerpo afectado) no se distinga realmente del afecto, es lo que sirve de base para la solución spinozista al dominio de las pasiones. Si el plano de las ideas no se distingue del plano afectivo, introducir un cambio en el nivel de conocimiento implica necesariamente un cambio en el plano de las afecciones del cuerpo. A través de la comprensión de los afectos,

entonces, es posible transformar los afectos pasión en afectos acción. Lloyd afirma que la razón spinozista es capaz de, a través de un proceso en sí mismo afectivo, “acoplarse” directamente sobre las pasiones y transformar las ideas inadecuadas, haciendo de las pasiones nuevas emociones racionales y activas.

Para explicar la contradictoria existencia de las pasiones alegres, Lloyd vuelve a recurrir a un plano racional, al establecer que incluso las pasiones pueden provocar una alegría intelectual en el alma ya que se posee la capacidad de conocer adecuadamente esa pasión que, si bien en sí misma produce una disminución de potencia, es un paso a una mayor perfección en tanto alegría intelectual.

Por otro lado, Pascal Séverac pone en cuestión la base gnoseológica de la afectividad. Su hipótesis sostiene que, si el alma no es otra cosa que la idea de cuerpo, no es posible que exista actividad mental si no existe actividad corporal. Así como la postura intelectualista intentaba definir las nociones de idea y afecto desde un plano racional, para después pasar al plano de la afectividad, Séverac propone realizar el proceso contrario y definir el cuerpo y su afectividad, para luego preguntarse cuáles son las ideas que acompañan ese proceso. Es por ello que la preocupación fundamental de Severac es definir qué se entiende por acción del cuerpo, no del alma, pues el plano espiritual se entenderá como consecuencia de la comprensión del cuerpo. Es por ello que se detiene en un análisis de las distintas nociones de cuerpo que pueden entenderse en Spinoza. Según el autor, se puede pensar una diferencia entre el *cuerpo orgánico* (como complejo de órganos, objeto de estudio de la medicina) y *cuerpo afectivo* (complejo de imágenes que dejan un mapa afectivo). Esta oposición de dos modos de entender la corporeidad conduce a la posibilidad de proyectar desde otra perspectiva la diferencia entre el aumento y disminución de potencia: en cierta manera, el cuerpo físico es siempre activo, a diferencia del afectivo que sí depende de los afectos que atraviesa; de este modo, el cuerpo humano puede actuar físicamente y padecer afectivamente. Al definir qué es una acción, Séverac recurre a la determinación del *cuerpo activo* como una entidad material apta para ser afectada de muchas maneras y, a su vez, esas afecciones se presenten de una manera equilibrada. Ahora bien, ¿bajo qué perspectiva teórica es posible sostener la acción como aumento de capacidad de ser afectado, cuando Spinoza sostiene, y claramente por cierto, el actuar como ser causa de las afecciones?. Si Severac puede sostener esta hipótesis, es porque considera que un cuerpo no sólo es afectado por un cuerpo exterior, sino que también es posible, bajo

determinadas circunstancias, ser determinados activamente cuando el cuerpo es afectado de manera interna por lo que tienen en común un cuerpo y el otro. Este esfuerzo por comprender la teoría spinozista, no ya por la actividad intelectual, sino a través de los cuerpos como afectivos en sí mismos, permite asegurar que son los afectos, y no las ideas, los que marcan la pauta de las variaciones de potencia del alma. Por lo cual, es posible afirmar que para Séverac las ideas no son la causa de los afectos, sino que las ideas son afectos y, lo que es más importante, es por medio de los afectos propiamente dichos por donde se debe alcanzar el ideal ético spinozista.

Robert Misrahi también supone que los afectos poseen un lugar primordial en relación a la idea, ya que son ellos los que conducirían a la liberación de la pasividad. Sostiene además que el deseo (*conatus*) es el concepto fundamental del sistema spinozista, pues todo afecto es sólo la expresión de ese *conatus*, de la esencia del hombre en cuanto actúa. Según el autor en la cuarta parte de la *Ética*, la proposición 16 pone en evidencia que vencer a las pasiones no es posible, por lo menos únicamente, desde el conocimiento reflexivo. Si bien esto hace que el camino a la liberación sea de orden existencial y no cognitivo, no se anula completamente el poder de la razón, pues la misma funciona, para el autor, como instrumento que, por un lado, permite entender por qué un afecto es pasivo y, por otro, otorga la posibilidad de que el hombre conozca su propia esencia, el deseo.

Si bien Misrahi supone que el afecto es la idea misma, lo hace para dar cuenta de que la puesta en orden de la vida afectiva mediante la razón no puede efectuarse por el mero despliegue del plano de las ideas, sino que debe ser motivada primeramente por el deseo, que es, en sí mismo, reflexivo. Más aún, la conquista de la libertad no tiene como finalidad, para Misrahi, el puro conocimiento, sino la felicidad, pues la ética spinozista es una “ética racional de la felicidad”.

IV.

La doble matriz de la noción de idea es precisamente la que hace posible la existencia de interpretaciones tan dispares. Las posturas sostenidas por comentaristas como Lloyd, donde la idea actúa como causa del afecto, sostienen cierto cognitivismo dado que las pasiones sólo pueden ser modificadas si se comprende adecuadamente la idea que

les dio origen; suponer que todo afecto es producto (necesario) de la presencia previa de una idea en el alma es, ciertamente, una alternativa posible en torno a la eliminación de los afectos. Sin embargo, posturas como la de Séverac o Misrahi también nos ofrecen una opción interesante donde las pasiones parecen moverse en un plano más cercano a lo intuitivo, donde los afectos y sus modificaciones carecen de un plano racional que los justifique. Estas propuestas interpretativas proporcionan un espacio teórico donde, de acuerdo a los supuestos que sostienen en torno a la noción de idea, se pueden pensar proyectos éticos absolutamente diferentes.

PATRICIO GONZÁLEZ SIDDEERS*

***“Gimme that old time religión!”* El ideal del cristianismo primitivo de John Toland**

Con la publicación de *Christianity not mysterious* en 1696, John Toland (1670-1722) se convirtió en una de las figuras centrales del deísmo en Inglaterra. El objetivo central de este libro es demostrar que la Revelación divina, tal como es transmitida a través de los textos sagrados, no tiene ninguna doctrina que pueda considerarse un misterio. Pero esta revelación clara y evidente fue convertida por el clero en mera superstición por medio de la introducción de rituales superfluos y doctrinas ininteligibles. Según Toland esto sólo sirvió para satisfacer la ambición de poder y riquezas de los sacerdotes. A esta religión supersticiosa, que perdura desde los primeros siglos de la era cristiana, Toland opone el ideal del cristianismo primitivo. Es complicado definir de manera unívoca qué es este ideal en la obra de Toland, ya que es desarrollado en muchas obras y siempre desde perspectivas distintas. Pero la constante en todas estas exposiciones es la de describir al cristianismo primitivo como una religión sencilla y acorde a las capacidades de todos los hombres, y mostrar, a través de un análisis de la Escritura y de la historia de la Iglesia, que este es el cristianismo verdadero u original, en oposición a la religión de su tiempo, que caracteriza de supersticiosa. Este ideal tiene dos funciones: en primer lugar, criticar a la institución clerical como innecesaria y, a su vez, posicionarse como un verdadero cristiano frente a la ortodoxia teológica de su tiempo.

En este trabajo, en primer lugar, haremos una descripción del cristianismo primitivo en referencia a sus doctrinas, en segundo lugar mostraremos la noción de Iglesia que se desprende de él; y por último analizaremos la función que cumple esta concepción dentro de la crítica deísta que Toland lleva a cabo contra la ortodoxia anglicana.

* Patricio González Sidders es Profesor de filosofía (UBA) y becario doctoral del CONICET. Es investigador incorporado al proyecto UBACyT F 429 “Religión y filosofía: De la Ilustración al Idealismo”. Su investigación trata sobre la relación de la filosofía de la religión de David Hume con la del deísmo inglés (principalmente John Toland y Matthew Tindal) en referencia a la noción de superstición y su erradicación por parte de la filosofía. E-mail: condeviernes@gmail.com

I.

Como dijimos anteriormente, Toland utiliza este ideal de maneras diversas en sus escritos, de acuerdo al objetivo que persigue; por esta razón no hay un desarrollo sistemático de la noción en un sólo texto, sino que se encuentran alusiones dispersas a lo largo de su obra. En este caso utilizaremos dos escritos, el primero es *Christianity not mysterious*¹, relacionado con los aspectos doctrinales del cristianismo, y el segundo *The primitive constitution of the Christian Church*², texto dedicado a analizar la noción de Iglesia en el cristianismo primitivo.

En *Constitution* Toland da una caracterización tanto de la religión cristiana como del practicante de la misma. La primera “consiste, brevemente, en la creencia y observación de las verdades que fueron enseñadas por su fundador, Jesucristo” (p.135); a su vez, cristiano es aquel que

“recibe las doctrinas y pone en práctica los mandatos del Evangelio, de cualquier manera que haya llegado a su religión, ya sea bajo la disciplina de sus maestros, o por su propia industriosa y estudio” (*Constitution*, p.135)

Como podemos ver para Toland hay dos requisitos que debe cumplir un cristiano: la creencia en las doctrinas de Cristo, contenidas en los Evangelios, y la obediencia a los mandatos morales que se derivan de ellas. Esta descripción que hace Toland del cristiano difiere significativamente de la concepción anglicana (y de muchas otras iglesias) que sostiene que una persona deviene cristiana por medio de un ritual, el bautismo, llevado a cabo por personas especialmente designadas para ello, los sacerdotes. Por el contrario sólo es necesaria la creencia y la obediencia a los preceptos morales contenidos en las Escrituras.

A pesar de que en el pasaje citado, Toland no niega que la “disciplina de los maestros” pueda hacer accesibles las doctrinas que deben ser creídas, esto no es absolutamente necesario. Cada individuo tiene la capacidad de comprender aquello que

1 Toland,J., *Christianity not mysterious*, Dublin, The Lilliput Press, 1997. En adelante citado como *Christianity*

2 Toland,J., “The primitive constitution of the Christian Church”, incluido en *A collection of several pieces by Mr. John Toland. Vol.II*, Londres, 1726. En adelante citado como *Constitution*.

debe creer. Esto, a su vez, depende de una de las tesis centrales del pensamiento religioso de Toland expresada en las palabras que figuran en el subtítulo de *Christianity* “nada hay en el Evangelio contrario a la razón o por encima de ella y ninguna doctrina cristiana puede llamarse propiamente un misterio” (p.1).

Como vimos, la religión cristiana descansa sobre un aspecto epistémico, la creencia, y sobre uno práctico o moral, la obediencia. De este modo, para Toland, la revelación cristiana tiene una doble finalidad: por un lado, la corrección de las creencias erróneas acerca de la divinidad adquiridas a través de la superstición y, por otro, la corrección de las costumbres, esto es, la reforma moral del sujeto. En referencia a la revelación Toland dice:

“¿Qué finalidad puede tener algo que no nos hace mas sabios o mejores de lo que eramos antes? Porque aquello que no produce ninguno de estos efectos, no puede ser comprendido y por lo tanto, es completamente inútil; ya que aquello que no comprendemos no nos puede hacer más sabios y si no somos más sabios ¿cómo vamos a ser mejores?”
(*Constitution*, p.133)

En este pasaje podemos ver que, si la religión pretende llevar a cabo su finalidad, entonces es absolutamente necesario que el creyente pueda comprender lo que debe creer y hacer. Es decir, para lograr una reforma tanto de las creencias como de las prácticas del sujeto por medio de una doctrina escrita (como la del Evangelio), es necesario que éste la comprenda pues de otro modo, sólo habría impostura. Aquello que es contrario a la razón y lo que está por encima de ella quedan igualados, ya que ninguna de las dos cosas pueden comprenderse y, por lo tanto, no corresponden a la finalidad de la verdadera religión. El misterio, comprendido como una doctrina ininteligible pero que a la vez debe ser creída para obtener la salvación, se convierte en algo espurio, ya que, al no poder ser captado por la razón, no puede tener ningún tipo de consecuencia en la conducta del creyente ni ser objeto de la creencia. Si la revelación pretende reformar al sujeto en su conducta y creencias, entonces debe ser comprensible para este porque, de otro modo, no tendría ningún efecto. Al “credo quia absurdum” Toland opone que “sólo cosas inteligibles y posibles son objeto de la creencia” (*Christianity*, p.62).

Las doctrinas contenidas en el Evangelio son sencillas, claras y, por esto mismo, accesibles a todos, en tanto utilicen su razón. Ahora bien ¿cuáles son esas doctrinas? Para

Toland es claro que no todo lo que está contenido en las Escrituras debe ser creído, pero entonces es necesario saber cuáles son esos artículos fundamentales. A diferencia de Locke o Hobbes, no es explícito en la determinación de estos artículos. A pesar de esto sostiene que aquello que exige el cristianismo es lo mismo que exige la religión natural. Es en este punto donde se puede ver claramente el carácter deísta del pensamiento de Toland: Jesucristo sólo es un restaurador de la religión natural y, en el aspecto moral, todo lo que exige es el cumplimiento de la ley natural. Así, la revelación no agrega nada sustantivo a aquello que la razón puede captar por sí misma en referencia a Dios y a sus mandatos, sino que torna accesibles los deberes de la religión natural a aquellos que no pueden dedicar el tiempo necesario para acceder a ella por medio de la razón, como es el caso del vulgo. En este sentido, Toland dice que aquellos paganos que no recibieron la revelación divina, pero actuaron virtuosamente deben recibir la denominación de “cristianos”, porque es propia de aquellos que actúan racionalmente y tienen una forma razonable de alabar a Dios, esto es, no supersticiosa.

En resumen, para Toland aquello que exige la revelación es simple, claro y, por esto mismo, accesible a todos los individuos en tanto actúen racionalmente. A su vez, la revelación no agrega nada a los deberes de la ley natural ni a la concepción de la divinidad de la religión natural, esto es, a la idea de Dios que la razón puede captar.

II.

El hecho de que la doctrina del cristianismo primitivo sea sencilla e inteligible por sí misma para el individuo, tiene consecuencias importantes para la organización eclesiástica. En *Constitution*, Toland define la concepción “vulgar” o histórica de Iglesia como:

“una sociedad formada, en la cual los cristianos son admitidos a través de ciertos rituales, que sólo deben ser llevados a cabo por oficiantes designados para ese fin, y a cuyo gobierno todos los miembros deben estar en constante sujeción, ya que pueden ser justamente censurados o expulsados si no se ajustan a las leyes por las que esos oficiantes reivindican su autoridad” (*Constitution*, p.136)

Según esta concepción, la Iglesia es un cuerpo principalmente político en tanto hay

ciertos gobernantes, los sacerdotes, que instituyen leyes por las cuales deben regirse sus súbditos, los creyentes, y consecuentemente, establecen castigos para aquellos que no las cumplen. Ahora bien, uno de los puntos que Toland resalta en relación con esto es que el dominio de las leyes eclesiásticas no sólo abarca las acciones externas sino que pretende regular las creencias de sus súbditos y castigarlos si estos se alejan de ellas. Esta concepción no sólo no está presente en el Evangelio, sino que es contraria a la razón, ya que nadie puede estar obligado por otro a creer algo. Si aquello que el otro propone se presenta como evidente a la razón, entonces su aceptación es irresistible; ahora bien, si lo propuesto u obligado es dudoso, entonces el sujeto siempre tiene la capacidad de suspender el juicio, a pesar de que actúe por conveniencia como si creyera en eso³. Así, la obligación de creer en ciertos artículos no evidentes sólo genera impostura.

Habiendo establecido que la concepción vulgar de Iglesia no se encuentra en los Evangelios⁴ y tampoco puede estarlo por principio, al no ser una doctrina razonable, Toland redefine Iglesia como una asamblea de cristianos, convocada por ellos mismos, con el fin de reunirse para la oración o instrucción. A su vez, aquellos oficiantes presentes en la concepción vulgar, con cargos designados entre ellos, no tienen lugar en la Iglesia del cristianismo primitivo. Teniendo en cuenta la perspicuidad de la doctrina cristiana, no hay necesidad de intermediarios que la expliquen a aquellos que no la pueden comprender por sí mismos; el punto es que, no habiendo nada misterioso en la Revelación y siendo la finalidad de ésta la comprensión de los deberes de la ley natural para aquellos que no pueden acceder a esta por medio de la razón, es absurdo pensar que ese mismo texto instituya un orden sacerdotal para explicar lo evidente. De este modo no se necesitan sacerdotes tal como los entiende la concepción vulgar, sino algunos creyentes, designados por los cristianos mismos, que lleven a cabo los servicios de alabanza y supervisen las costumbres de los otros creyentes. Esta supervisión sólo compete a los actos externos

3 “[Dios] está tan lejos de ponernos en una necesidad de errar que, al mismo tiempo que, por un lado, nos ha privilegiado con una facultad para cuidarnos de la prevención y la precipitación, *al poner nuestra libertad sólo en lo que es indiferente, o dudoso u oscuro*, por otro lado, nos permite discernir y abrazar la verdad, *al quitarnos el poder de disentir con respecto a una proposición evidente*.” *Christianity*, pp.29-30, itálicas en el original. En relación con la teoría de la creencia y del asentimiento, Toland guarda una deuda clara con Descartes.

4 El caso del Antiguo Testamento es especial, ya que Moises efectivamente instituyó un cuerpo político, la “Republica Mosaica”. Este tema es desarrollado en *Origines Judaicae* texto de 1709. En relación con este tema ver Champion, J., *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester, Manchester University Press, 2003, capítulo 7.

porque, en relación con la creencia, esto es imposible.

Toland relata de muchas formas la historia de la decadencia del cristianismo primitivo y el surgimiento de una Iglesia que sigue los lineamientos de la concepción vulgar, pero en todas ellas se puede identificar al clero como el único responsable. Los sacerdotes son caracterizados como un cuerpo altamente organizado y ocupado en obtener poder y ganancias por medio de la religión. De este modo, a través del aumento del número y la complejización de los rituales y la introducción de los misterios, el clero corrompió al cristianismo verdadero y se volvió una parte necesaria de la religión supersticiosa, en tanto debían llevar a cabo esos rituales y, a su vez, explicar a todos los otros creyentes esas doctrinas misteriosas. Así, en el seno del cristianismo primitivo, surge una conspiración clerical que, poniendo énfasis en los rituales, las discusiones superfluas y la creencia implícita, desvió a los creyentes del verdadero objetivo del cristianismo: la puesta en práctica de la ley de la naturaleza, esto es, una reforma de tipo moral, espiritual y no meramente formal o ritual.

III.

A modo de conclusión intentaré mostrar cómo este ideal es utilizado por Toland como una crítica a la religión de su tiempo.

Para Toland, a pesar de la Reforma protestante y del posterior surgimiento de las iglesias reformadas, hay una continuidad entre el clero surgido en la antigüedad y el de la Inglaterra del siglo XVIII. La primera intención de los reformadores, como se sostiene en *Christianity* (p.100) era, además de una separación de la iglesia romana, una restitución del cristianismo primitivo que incluía necesariamente una reforma de todas las instituciones eclesiásticas forjadas por el clero hasta ese momento. Pero, del mismo modo en que fracasó la empresa de los primeros cristianos y la religión devino superstición, la Reforma protestante terminó generando una casta sacerdotal con los mismos fines, la obtención de ganancias y poder, que el clero de Roma. Esto no implica que Toland evalúe la reforma de manera negativa sino que, más bien, considera que nunca pudo completarse, ya que las Iglesias que se desprendieron de ella siguieron respondiendo a la concepción vulgar que antes desarrollamos.

Como vimos, Jesucristo y los apóstoles fueron aquellos que impulsaron el cristianismo “puro y simple” que describimos en la primera sección y, a su vez, los reformadores modernos, intentaron restituir este ideal en el marco de una separación de la Iglesia católica romana. Ahora bien, si atendemos a la caracterización que Toland hace de Jesucristo como un restaurador de la religión natural, enemigo del clero y de la superstición, ocupado en “reestablecer la moralidad en su justo fundamento”, la razón, podemos ver que se acerca mucho a la que hace de los librepensadores de su tiempo, entre los que se incluía él mismo⁵. Según Toland, uno y otro combaten la superstición, no siguen otras opiniones sino aquellas que se derivan de argumentos razonables (como es el caso de la doctrina contenida en el Evangelio) y no imponen su opinión a otros de manera arbitraria sino que utilizan la persuasión; todo esto, a su vez, tanto en Jesucristo como en los librepensadores, no tiene una finalidad política o económica, sino que lo hacen “a partir de un afecto generoso hacia su propia especie y de un conocimiento de la naturaleza humana” (*Constitution*, p.126). La consecuencia de este acercamiento entre uno y otro es evidente, aunque Toland no la explicita de manera directa: no es el deísta el que está en contra de la religión, sino el sacerdote, que perpetúa la superstición ocultando el verdadero sentido del cristianismo. De este modo, el ideal del cristianismo primitivo y la historia de su decadencia que Toland crea, le permite invertir los papeles con relación a la ortodoxia de su planteo: la heterodoxia consiste entonces, en alejarse de las doctrinas y preceptos sencillos del Evangelio y no en el intento de restituir la religión natural y la razón como guía en cuestiones de religión, ya que esa fue la tarea de Jesús.

De este modo podemos ver que el ideal del cristianismo primitivo tiene una función central dentro del proyecto deísta de Toland: por un lado mostrar la coincidencia entre su crítica al clero y aquella llevada a cabo por Jesucristo y, por otro lado, quitar legitimidad a la crítica proveniente de la ortodoxia anglicana, al mostrar que tanto sus prácticas como sus doctrinas no se siguen del texto sagrado, sino que provienen en su mayoría de las deformaciones posteriores llevadas a cabo por el clero.

⁵ La caracterización de Jesucristo y de los apóstoles se puede encontrar en *Constitution* p.130-1; la de los librepensadores en *Constitution*, p.126.

JUAN IGNACIO GUARINO*

La taxonomía del idealismo desde la perspectiva crítica de Immanuel Kant

Introducción

La filosofía kantiana tiene una relación ambigua con el idealismo. Por un lado, la doctrina kantiana levanta como bandera el *idealismo trascendental* junto con la crítica de la facultad cognitiva del hombre. No obstante, son habituales las referencias negativas al idealismo, al punto que en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* encontramos una sección titulada “Refutación del idealismo”. Dicha sección tiene filológicamente su origen en el Cuarto Paralogismo de la primera edición, donde Kant contrapone su idealismo trascendental con el idealismo empírico de sus antecesores idealistas, que se a su vez se dividen entre idealistas dogmáticos –entre los que Kant sitúa a Berkeley- y escépticos, como Descartes. Mientras que el idealismo empírico pone en tela de juicio la existencia de los objetos del mundo exterior, el idealismo trascendental los reconoce como fenómenos sensibles de objetos que, considerados en sí mismos, resultan incognoscibles.

Sin embargo, la misma ambigüedad del concepto de idealismo, sumada a la desgracia de un mal comentario, hicieron que la filosofía trascendental sea asimilada a una suerte de idealismo dogmático, espiritualista, de corte berkeleiano, por su pretendida reducción de la materia a un producto de la sensibilidad. En consecuencia, Kant decide reformular su crítica del idealismo, contrastando fuertemente tanto con idealistas escépticos como dogmáticos y con ellos en general. Esto se ve plasmado en diversos pasajes de los *Prolegómena*, donde Kant comienza a hablar de un idealismo material cuyo idealismo formal-crítico viene a superar. Lo novedoso del idealismo formal kantiano es que

* Juan Ignacio Guarino es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina. Es también doctorando en Filosofía por la misma institución y becario del CONICET. Su investigación doctoral se centra en la evolución del concepto de subjetividad cognoscente kantiano, en especial en el contraste con el cogito cartesiano así también como la relación con la corporalidad. E-mail: juan.ignacio.guarino@gmail.com

mientras que reconoce el origen subjetivo-ideal de ciertos elementos cognitivos, hace lugar a la vez para acomodar la realidad empírica como intuición sensible.

El idealismo como superación del dualismo cartesiano

En el Cuarto Paralogismo de la primera edición de la *Crítica*, Kant analiza la relación entre el sujeto cognoscente y los objetos que éste conoce. El paralogismo establece el carácter inferencial de la experiencia externa y su consecuente incertidumbre. A dicha tesis Kant la denomina *idealismo* y la contrapone a la tesis del *dualismo* como “una posible certeza de objetos de los sentidos externos”, la cual refiere como propia. La denominación de dualismo tiene su origen en que tanto ella como su antagonista idealista, toman a la experiencia interna como un conocimiento inmediato y por ende, cierto. Este idealismo con el cual Kant confronta tiene una marcada raigambre cartesiana. Kant mismo advierte el origen cartesiano de la tesis de la primacía de la experiencia interna frente a la externa y de la consecuente certeza de la primera en contraposición con la dubitabilidad de la segunda. Por el contrario, el dualismo sostenido por Kant, rompe con la primacía de la experiencia interna, posicionando a ésta al mismo nivel que la experiencia externa. Así, ambos modos de experiencia –interna y externa- no representan el acceso a dos tipos de objetos diferentes, sino más bien la consecuencia de nuestro doble modo de sensibilidad. El idealismo cartesiano, como habíamos dicho, se topa con el problema del carácter inferencial y subalterno de la experiencia externa, en tanto que las percepciones externas no se encuentran realmente fuera de nosotros sino que accedemos a ellos por medio de nuestra autoconsciencia, es decir, sentido interno. Es por esto mismo, que la experiencia externa es en última instancia una forma de autoconsciencia y como tal, queda el problema de la existencia de los objetos externos que ella presenta. De este modo, los objetos de la experiencia, sea ésta interna o externa, dependen de la propia autoconsciencia, tornándose problemática la inferencia de la existencia de un mundo exterior *propio sensu*, es decir, de que la experiencia externa sea legítimamente experiencia y no mera imaginación.

Es por esto último que Kant afirma que el *idealismo* no consiste en la negación de la existencia de los objetos de la experiencia externa, sino que ya basta con tenerla por indemostrable (A369). Posteriormente, en A377 afirma que:

El *idealista dogmático* sería aquel que *niega* la existencia de la materia; el *escéptico*, el que la *pone en duda* porque la tiene por indemostrable.¹

Ahora bien, mientras que el idealista dogmático “puede serlo únicamente porque él cree encontrar, en la posibilidad de una materia en general, contradicciones”, el idealista escéptico por el contrario es tenido por Kant como un “benefactor de la razón humana, en la medida en que nos obliga a abrir bien los ojos”; cuyas objeciones nos llevan a considerar a “todas las percepciones; ya se las llame internas o externas; meramente como una conciencia de aquello que está ligado a nuestra sensibilidad. De hecho, el idealismo escéptico cartesiano concibe al contenido de la experiencia empírica como indemostrable. Esto es consecuencia, según Kant, del presupuesto o prejuicio filosófico conocido como *realismo trascendental*, contra el cual se dirige gran parte de la argumentación de la *Crítica*. Este supuesto acrítico consistente en el “presupuesto engañoso de la realidad absoluta de los fenómenos” (*betrüglische Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen*, A537/B564). Del mismo modo hace referencia también al “prejuicio común” consistente en tomar “a los fenómenos como cosas en sí mismas” (A740/B768, *dem gemeinen Vorurteile gemäß, Erscheinungen für Sachen an sich selbst nahm*).² Recordemos que Kant denomina *fenómeno* (*Erscheinung*) al objeto que es dado o percibido mediante una intuición sensible. Esta concepción del realismo denunciada por Kant y cuya crítica viene a subvertir no es otro que el *realismo trascendental*, consistente en tomar las modificaciones de nuestra sensibilidad -las intuiciones sensibles- como cosas subsistentes en sí mismas o, dicho de otro modo, conceptualizar nuestras representaciones como cosas existentes en sí mismas (A491/B519). En breve, el *realismo trascendental* es la concepción de los fenómenos representados como poseedores de una realidad absoluta o trascendental³.

La referencia al realismo trascendental en el Cuarto Paralogismo conduce a la consecuencia y armonía entre dicha doctrina y el idealismo a la cartesiana:

¹ En el presente trabajo se cita la *Crítica* según el modo habitual consistente en utilizar la letra A (1781) para la primera edición y B (1787) para la segunda, seguido del número de página del original, y la letra “n” cuando corresponda para indicar que se trata de una nota al pie. Cfr. Kant (2007)

² Caimi traduce “prejuicio vulgar”.

³ Para ver la equivalencia entre “realidad absoluta” y “realidad trascendental”. Cfr. B53.

Este realista trascendental es, propiamente, el que después desempeña el papel de idealista empírico; y después de haber presupuesto falsamente que si los objetos de los sentidos han de ser externos, [entonces] deberían tener en sí mismos, incluso sin los sentidos, su existencia, encuentra, desde este punto de vista, que todas nuestras representaciones de los sentidos son insuficientes para darle certeza a la realidad efectiva de ellos (A369)⁴.

Así, al considerar Descartes que las *res extensae* del sentido externo existen *fuera* del sujeto, consecuentemente postula que el conocimiento de los objetos externos es inferido a partir de nuestras percepciones, es decir, que en tanto que son contenidos mentales pertenecen al sentido interno. Por el contrario, el idealista trascendental considera que los objetos del sentido externo son fenómenos en su consciencia y como tal, su conocimiento es tan inmediato como el del sentido interno.

[...] los objetos externos (los cuerpos) son, empero, meros fenómenos, y por tanto, no son tampoco nada más que una especie de las representaciones más, cuyos objetos son algo solamente mediante esas representaciones, pero separados de ellas no son nada. Por tanto, existen las cosas externas, exactamente como existo yo mismo; y ambos, sobre el testimonio inmediato de la consciencia de mí mismo; con la sola diferencia de que la representación de mí mismo, como [representación] del sujeto pensante, es referida solamente al sentido interno, mientras que las representaciones que indican entes extensos son referidas también al sentido externo (A370-371).

En efecto, la teoría del conocimiento kantiana asegura la realidad efectiva de los objetos prescindiendo de las pretensiones del conocimiento del objeto considerado en sí mismo (*an sich selbst betrachtet*). Para que un objeto de conocimiento pueda ser dado como tal debe encontrarse necesariamente de acuerdo con las condiciones de la sensibilidad. En efecto, dado que tanto sentido interno como sentido externo nos dotan de formas inmediatas de experiencia, el idealista trascendental es en consecuencia un realista

⁴ Sobre esto Schopenhauer manifiesta que la dupla idealismo trascendental y realismo empírico significa que toda representación es subjetiva pero no por eso carecen de realidad sus objetos, ni es necesario aceptar la realidad empírica como lo hace Jacobi, i.e. como artículo de fe. Schopenhauer afirma que Jacobi es como el realista trascendental que juega al idealismo empírico, tipología filosófica ya estigmatizada por Kant. Schopenhauer afirma que, por el contrario, no es necesario tomarle palabra a la realidad puesto que “se da como lo que es, y cumple inmediatamente lo que promete”. Cfr. Schopenhauer (1950), tomo II, pág. 12 y el pasaje A369 de la *Critica*.

empírico y –añade Kant- “por tanto, tal como se lo denomina, un *dualista*; es decir, que puede admitir la existencia de la materia sin salir de la mera consciencia sí mismo (A370). El idealismo transcendental kantiano permite entonces una concepción empírica dualista, contrapuesta al idealismo cartesiano que deviene en un irrealismo consecuencia de un dualismo ontológico.

El remedio adecuado para las quimeras del idealismo

No obstante, la recepción de la *Crítica* y del idealismo transcendental en particular, no fue la esperada por Kant. En la llamada reseña de Göttingen⁵ –que marcó la tendencia de la interpretación de la primera *Crítica*–, se comprende a la obra como la exposición de un subjetivismo, en el cual los objetos se encuentran condicionados, acabándose en un idealismo que hace de los objetos entidades de origen subjetivo-ideal. El idealismo kantiano fue asimilado en gran medida a un idealismo de corte berkeleiano, quizá en virtud de la concepción del Cuarto Paralogismo de los fenómenos, sean externos o internos, como de carácter subjetivo e ideal.

La idealidad de todos los fenómenos es sin lugar a dudas un punto de encuentro entre el idealismo berkeleiano y kantiano. Existe sin embargo, una radical diferencia entre ambas concepciones que conduce a la diferenciación de sus doctrinas, ya que Berkeley rechaza la existencia de la cosa considerada en sí misma y, por esto mismo es un idealista dogmático que niega la realidad de lo material y como tal, un espiritualista. Kant, por su parte, utiliza el concepto problemático de un *objeto transcendental*, es decir, considerado en sí mismo y como tal, incognoscible para nosotros, a diferencia de sus fenómenos. En consecuencia, Kant asumirá un discurso con una tendencia realista más marcada y con un anti-idealismo combativo, buscando polarizar más que nada con la interpretación de corte berkeleiana que se le adscribió injustamente.

En P289⁶ se puede notar el punto más alto de la gesta kantiana para contrastar su doctrina del idealismo tradicional. Allí dice:

⁵ Un buen comentario a este episodio de la historia de la filosofía se encuentra en la obra de Beiser sobre idealismo y antisubjetivismo. Cfr. Beiser (2008)

⁶ En el presente trabajo se citan los *Prolegomena* según la paginación del original anteponiendo una letra “P”, y una letra “n” final en el caso de que corresponda indicar que se trata de una nota al pie. Cfr. Kant (1999)

El idealismo consiste en la afirmación de que sólo hay seres pensantes; las otras cosas que creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a las cuales en verdad no les correspondería ningún objeto que se encontrase fuera de éstos. Yo, al contrario, digo: Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situaciones fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas mas sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. En consecuencia admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros, esto es, cosas que conocemos mediante las representaciones que nos produce su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque nos son completamente desconocidas en lo que respecta a cómo sean en sí mismas; cosas a las que damos el nombre de cuerpo, palabra que entonces significa solamente el fenómeno de aquel objeto desconocido para nosotros, pero no por ellos menos real. ¿Se puede llamar idealismo a esto? Es precisamente lo contrario.

En este condensado y significativo pasaje pareciera que Kant quiere asimilar el concepto de idealismo a una suerte de *pneumatismo*, por utilizar el término utilizado por el mismo autor en el Cuarto Paralogismo⁷. En este deslizamiento semántico que sufre el término se produce asimismo un corrimiento en los objetivos de la crítica kantiana, puesto que aquí no se trata de ir contra un adversario escéptico, sino contra un dogmático y, en particular, contra un espiritualista. En consecuencia, y para evitar una nueva asimilación de su doctrina con el idealismo dogmático de corte espiritualista, Kant condensa una taxonomía del idealismo, en la que reemplazará la denominación de “idealismo trascendental” por ser equívoca su interpretación. El idealismo kantiano se denomina ahora *crítico* y se opone al “idealismo en el sentido tradicional” cuyo oficio se refiere a la existencia de las cosas. El idealismo tradicional se subdivide a su vez en un idealismo *místico* y *fantástico* al estilo de Berkeley, que Kant también denomina *quimérico* porque hace de las cosas en meras representaciones, y en su caso inverso, el idealismo *soñador* que toma las meras representaciones en cosas, al estilo *cartesiano*. De todos modos, Kant continúa concibiendo el idealismo cartesiano como escéptico y el berkeleiano como *dogmático* (P375).

⁷ Allí Kant se pronuncia en contra tanto del pneumatismo al estilo berkeleiano y leibniziano, como del dualismo trascendental cartesiano consistente en aceptar la existencia de dos géneros de substancia heterogéneos, a saber, la *res extensa material* y la *res cogitans* espiritual. Kant como ya habíamos afirmado, se decide por un *dualismo empírico*, consistente en distinguir mente y materia no como géneros de substancia ya, sino como modos de experiencia producto de la constitución dual de la sensibilidad humana. Cfr. A379 y ss.

La función de la crítica kantiana es según su propio autor la de ofrecer el “remedio adecuado” al espiritualismo berkeleiano como a otras “quimeras semejantes” (P293). Pareciera justamente que Kant no intenta concebir una nueva variedad de idealismo sino más bien transformar el idealismo en otra cosa. Sin embargo, su utilización del término idealismo ha oscurecido el significado profundo del idealismo trascendental: la confusión llega a ser tal que Kant cree que su crítico ha relegado la exposición de la obra atendiendo sólo a una denominación lingüística engañosa con el fin de criticar eximiéndose de toda comprensión de la cuestión. Kant mismo afirma que:

[...] el crítico, para adoptar un punto de vista desde el cual poder presentar, con la mayor facilidad posible, de una manera desfavorable para el autor, toda la obra, sin tener que molestarse con ninguna investigación especial, empieza, y también termina, diciendo: “esta obra es un sistema del idealismo trascendental (o, como él lo traduce, idealismo superior)” (P373).

Kant no se encuentra dispuesto a que su doctrina sea así concebida y en consecuencia contesta a la designación de su idealismo como *superior*.

En modo alguno, *superior*. Las torres altas y los grandes hombres de la metafísica, semejantes a ellas, en torno de los cuales ambos hay generalmente mucho viento, no son para mí. Mi puesto está en el *báthos* fértil de la experiencia, y la palabra trascendental, cuyo significado, tantas veces indicado por mí, no fue comprendido ni una sola vez por el crítico (tan fugazmente lo ha examinado todo), no significa algo que sobrepasa toda experiencia, sino lo que antecede (*a priori*) ciertamente a ella, pero que no está destinado a nada más, sino sólo a hacer posible el conocimiento empírico (P373n y ss.)

El idealismo kantiano es –según su propio autor– una forma *toto genere* diferente del “idealismo habitual”. Éste último declara como apariencia ilusoria el conocimiento sensible y empírico, mientras que reivindica el valor cognitivo de las ideas del entendimiento puro y de la razón. El idealismo kantiano, por su parte, niega la posibilidad de conocimiento a partir del mero entendimiento puro o de la razón pura, considerando que este no puede ser más que mera apariencia ilusoria, ya que la verdad se encuentra en

la experiencia (P374). El idealismo habitual, ya sea en su vertiente dogmática o escéptica, encuentra como contrapartida el idealismo kantiano. ¿Qué es lo que define al idealismo kantiano como idealismo y de qué modo contrasta con las formas habituales de idealismo? En primer lugar, el idealismo kantiano es tal puesto que afirma la idealidad trascendental del espacio y tiempo como condiciones de la sensibilidad y consecuentemente, de los objetos en ellos representados. Sin embargo, la idealidad se refiere solamente al aspecto trascendental de las representaciones, es decir, a su origen subjetivo puro *a priori* como condiciones de posibilidad de los objetos. Por otra parte, Kant afirma la realidad empírica de los fenómenos, en clara pugna con el idealismo habitual, sea de herencia espiritualista o dualista, que duda de la realidad o certeza de lo representado. El idealismo trascendental kantiano es por esto mismo un idealismo *formal*, en tanto que postula la idealidad u origen subjetivo e independiente de la afección sensible, de las intuiciones de espacio y tiempo como así también de la legaliformidad inherente a la experiencia. Como tal, *derriba* (*umstürzt*) o *supera* (*hebt... aus*) al idealismo habitual, *material*, que pone en juego la realidad del fenómeno (P337, P375).

Conclusión

Kant contrasta su idealismo con las variedades anteriores como conjunto. El idealismo formal kantiano viene así a ser una superación de los idealismos anteriores, en las que el realismo empírico es salvado simultáneamente. En la Refutación del Idealismo de la segunda edición de la *Crítica*, Kant volverá a referirse al idealismo que busca refutar como *material*, y nuevamente englobará bajo dicho género a las doctrinas cartesiana y berkeleiana, con la salvedad de que el cartesianismo ahora no será denominado *escéptico* sino *problemático*. La razón de la superación radica en que mientras que el idealismo material tradicional reconoce el carácter ideal de los fenómenos y se ve en problemas a la hora de justificar la realidad empírica de las representaciones, el idealismo formal reconoce la existencia de elementos cognitivos de origen subjetivo-ideal puro *a priori*, los cuales actúan como condiciones formales de los objetos y los fenómenos.

Bibliografía

Beiser, Frederick. *German idealism. The struggle against subjectivism 1781- 1801.* Harvard University Press, Cambridge, 2008.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura,* Buenos Aires, Colihue, 2007

Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia.* Istmo, Madrid, 1999.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación en Obras.* El Ateneo. Buenos Aires, 1950.

ALEJANDRO J. G. HERNÁNDEZ*

La voluntad general en Rousseau. Una reformulación del orden público

El contexto de las revoluciones burguesas está generalmente enmarcado por la doctrina contractualista. Sin embargo a poco que se recorren los textos de Hobbes, Locke y Rousseau se hacen evidentes no sólo las diferencias históricas que dieron lugar a cada uno sino también y particularmente, la singular intencionalidad que los diferencia.

Se destaca en Rousseau la introducción de la voluntad general como legitimante del poder constituido y como expresión de la soberanía en contraposición a las doctrinas que se sostenían sobre el acuerdo de las voluntades individuales. Cuando se analiza la concepción contractualista de Rousseau se debería presuponer, al menos a los fines políticos, una naturaleza jurídica diferente para la noción de contrato como acuerdo de voluntades.

El acta fundacional de los Estados Nación instituye como principios absolutos e inalienables del hombre la libertad y la igualdad basándose en una metafísica tomista de fuertes lazos con las concepciones *iusnaturalistas* del derecho que concebían al individuo y sus propiedades como las esencias a preservar, proteger y garantizar por el Estado de Derecho. En este contexto, la razón de ser del Estado es la garantía de los intereses individuales o particulares.

Será Rousseau, al incorporar a la idea del contrato social la soberanía resultante de la voluntad general como poder constituyente de entidad superior al interés particular, el que instale un vector que desde entonces hasta el presente, no cesará de pujar según la fuerza de lo social.(y legitimar al Estado y su intervencionismo)

* Alejandro Hernández es Abogado por la Universidad de Buenos Aires y estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente orienta sus investigaciones en filosofía en el área socio-atropológica. E-mail: alejandrojghernandez@hotmail.com

El objeto de este trabajo es presentar cómo el concepto de *orden público* heredado del Derecho Romano adquiere en Rousseau una perspectiva social que no cesará de evolucionar hasta modificar intrínsecamente el espíritu de las constituciones republicanas plasmando la tensión entre intereses públicos e intereses privados hasta solapar y confundir los intereses del Estado con lo social. Todo ello observado bajo la sospecha de que el Estado intervencionista, amparado democráticamente, y travestido de interés social, se presenta muchas veces más permeable a intereses que lo alejan de la tutela de los particulares.

Considero necesario tener a la vista esta cuestión del *orden público* para confrontar el abordaje académicamente institucionalizado que en algunos casos llega a poner en perspectiva relativista la normativa constitucional y constituirse en un obstáculo epistemológico sobre todo cuando vemos al Estado arrogarse privilegios y dispensas a tenor de doctrinas como el *estado de necesidad*.

En tiempos en que parece imprescindible que las técnicas de gobierno se enfoquen a administrar para respetar las diferencias y reconocer los derechos de las minorías, la noción de un interés general unánime parece no sólo sostenerse en principios de doctrina ideológica sino estar dirigida a desbastar las diferencias.

Aún estamos lejos de poder precisar si el carácter o la naturaleza de la voluntad general postulada por Rousseau tiene un carácter restrictivo o limitante de la autonomía de la voluntad particular: por un lado, una vez constituida es de un orden superior, pero al mismo tiempo reconoce su génesis en el ejercicio de la razón individual.

Lo que queda claro es que la voluntad general es a los fines jerárquicos de la pirámide jurídica una instancia de orden superior; en términos rousseauianos, un principio de raigambre natural que legitima al poder constituido otorgándole independencia y autonomía por sobre el poder constituyente.

Pero, frente a la contradicción que plantea la autonomía de la voluntad, Rousseau propone que dicha libertad es propia del orden de la razón, resultado del proceso de deliberación y madurez, que sólo puede inaugurarse dentro del contexto de la legalidad, ya

que en cualquier instancia anterior no hay libertad que reivindicar. Podríamos afirmar que para Rousseau no hay tal poder constituyente como una instancia previa de poder con una autonomía legítima para reclamar un derecho propio sujeto a consentimiento o deliberación... el único poder es el que resulta de la conjunción de voluntades enfocadas hacia el pensamiento comunitario.

Es clara la resonancia que hace evocar Rawls proponiendo una lectura que haga compatible la interpretación del contrato social con las postulaciones kantianas, donde el uso público y privado de la razón parecen ser las herramientas necesarias para hacer la comprensión adecuada del Contrato Social a la luz de una razón que ha entrado en la mayoría de edad y es capaz de darse las leyes a sí misma. Lo que, en general, diseña un intento por hacer de la política un dominio de la moralidad devenida ética normativa según criterios y valores que se desprenden de las atribuciones que hace Rousseau sobre la naturaleza humana.

Si bien Rawls reconoce la voluntad general como una propiedad de la capacidad deliberativa individual en contraposición a una supuesta entidad trascendental, queda dada esta alternativa interpretativa sobre todo en el discernimiento que cada uno tiene de la idea de bien común instalada en la íntima deliberación como cosa del dominio público¹. En definitiva se trata de someter las decisiones políticas a temas del bien común. No decidimos en asamblea en virtud ni en función de intereses privados particulares sino en función de aquellos que promuevan mejor el bien común; esa idea de un interés común en el que concuerdan todos es la productora de la voluntad general. En términos roussonianos podemos interpretar que la voluntad general descansa en la sociedad. Aunque ella no sea un ente trascendental, el sostén ontológico con fundamentación naturalista está en lo social que sí existe con fundamentos de la propia naturaleza (amor de sí, amor propio, interdependencia social y cooperación).

¹ Conf. John Rawls, *Lecciones sobre filosofía política*, p. 283, Paidós, Barcelona, 2009.

Aunque el interés privado o la libertad no quedan postergados ni absolutamente alienados, pasan a ser realizaciones únicamente alcanzables como derivadas del bien común. *“El pacto social facilita las condiciones sociales de fondo esenciales para la libertad civil”*²

De tal modo, la libertad moral consiste en obedecer la ley que la propia persona se ha prescrito. El problema con Rousseau es que esa ley aparece condicionada y deja de ser un ejercicio práctico de la razón como lo sería para Kant, y resulta en cambio adecuada a las inclinaciones y valores que quedan establecidos por el interés general, la voluntad general como una cosa del dominio público (la razón de estado, por ejemplo).

Al mismo tiempo opera como un problema el que Rawls no pueda dejar de mentar a la voluntad general como un límite a la voluntad particular, contradicción que un estricto análisis de los postulados rouseauianos mantiene desactivada toda vez que la voluntad general es la expresión genuina de la voluntad libre de los individuos de acuerdo a una deliberación racional y que además están de acuerdo y son coherentes con la naturaleza del hombre:

“nuestros intereses y nuestras capacidades fundamentales de libertad y perfectibilidad sólo pueden alcanzar su realización más plena [o únicamente –el agregado es mío–] en sociedad, o más concretamente en la sociedad del pacto social”³

Lo que hay que despejar es pues que la construcción o realización de las individualidades serían el resultado del pacto social, toda otra entidad que pretenda ostentar condición humana o racional no está en realidad en condiciones plenas de justificarlo porque sólo dentro del marco del pacto social el hombre adquiere su plena realización, porque no hay individualidad si no es a través del orden simbólico de la legalidad. *“Los ciudadanos actúan conforme a una ley que se otorgan a sí mismos y alcanzan así su libertad moral”*⁴ No hay pues libertad moral fuera de la sociedad, de lo que se desprende que no se trata de un ejercicio originario sino derivado de la madurez racional. No habría individualidad sino bajo el régimen del pacto social; según hemos señalado, la individualidad es consecuencia de la inserción en el orden simbólico de la legalidad.

² *Ibíd.*, p. 295

³ John Rawls, *Lecciones sobre filosofía política*, p. 296, Paidós, Barcelona, 2009.

⁴ *Ibíd.*, p. 297

Legalidad que a los fines de nuestro análisis es preexistente y decisiva a la hora de concebir el propio contrato social. De lo que deriva al menos una contradicción en lo que atañe a la preexistencia de la personalidad jurídica requerida para el consentimiento del pacto basada en las condiciones jurídicas preexistentes (aquellas instituciones que Rousseau reprochaba por ser las causantes del vicio y la perturbación de la naturaleza humana), individualidad que no puede ser desvanecida porque resulta imprescindible para concebir la propia naturaleza del pacto social, tener consentimiento e inscribirlo en un ordenamiento coactivo.

Al mismo tiempo, los individuos -esas criaturas particulares-, son sólo capaces de poner en práctica poderes que adquieren entidad en la medida que son consagrados socialmente. La unidad de materia prima de lo social es el individuo productor que ella misma individualiza. El individuo ya no produce bienes que no sean otros que aquellos que tienen reconocimiento social. Allí asienta Rousseau su razonamiento circular pretendidamente natural basado en que el hombre requiere reconocimiento, cerrando el círculo del reconocimiento en estricta correlación no sólo con el interés general sino con los valores que se cultivan dentro de la comunidad.

Se puede ver la institucionalización de una entidad como lo social o el interés común que es capaz de procesar el aporte de las partes para devolver un estatus de libertad de un orden diferente. Lo social es capaz para Rousseau según la interpretación de Rawls de crear individuos libres moralmente que a su vez sean capaces de discernir las leyes convenientes para que el proceso se vuelva virtuoso. De todas maneras en ese ámbito el quehacer humano queda circunscrito a prácticas que sólo serán valoradas en virtud del aporte del propio sentido comunitario; la excelencia o la virtuosidad en la realización de ciertas inclinaciones sólo se consagran en tanto resultan interdependientes con la comunidad. Puedo destacarme como un virtuoso pianista sólo porque la sociedad se nutre de dicha expresión mientras individualmente quizás no se trate sino de una mera sublimación de mis potencialidades reconducidas en un estricto sentido social. Será por eso que los estándares de éxito parecen no ser concluyentes a la hora de confrontarlos con la felicidad o con los sentimientos de realización plena.

Tenemos pues unos principios de justicia y de derecho fundamentados naturalmente y viabilizados por instituciones y por leyes que, basados a su vez en el ejercicio de la razón deliberativa (*amor propio*), son la posibilidad de una sociedad justa.

“Es pues consustancial a la visión rouseauniana entender que nuestros intereses y nuestras capacidades fundamentales de libertad y perfectibilidad sólo pueden alcanzar su realización más plena en sociedad, o más concretamente, en la sociedad del pacto social.”⁵

Pero más allá del sesgo kantiano que intenta Rawls, como nos tiene acostumbrados Rousseau, nos lleva desde una determinación natural a una necesidad de transformación de la propia naturaleza humana porque se trata también de transformar a cada individuo que por si mismo es un todo perfecto y solitario, sustituir sus propias fuerzas para darle las que le son extrañas y que no puede usar si no es con los demás. Esa dinámica mecanicista de un todo más poderoso que la mera suma de las partes se consagra con la formalización legal: “*los poderes que adquirimos en sociedad son poderes que solo podemos usar en sociedad y en cooperación con los poderes complementarios de otras personas.*”⁶

En cierto aspecto el principio kantiano está a la vista, una unión con otras personas en la que sigamos obediéndonos a nosotros mismos y continuemos siendo igual de libres que antes justamente por esta autodeterminación o sobredeterminación de la razón. Pero al mismo tiempo Rousseau agrega que quien se rehúse a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo (se lo obligará a ser libre).

“cuando obedecemos leyes fundamentales promulgadas de forma apropiada y conforme a la voluntad general (una forma de razón deliberativa) hacemos realidad nuestra libertad moral. Cuando desarrollamos plenamente esta capacidad de raciocinio, gozamos de libre albedrío.”⁷

El juego sigue pendular entre la noción constituyente y la constituida como restricción y límite, porque la constricción es a ser libre, a hacer uso de la razón, en una potenciación que eleva la libertad a una nueva dimensión y en franca confrontación a la

⁵ John Rawls, Lecciones sobre filosofía política, p. 296, Paidós, Barcelona, 2009.

⁶ *Ibidem* p, 300

⁷ *Ibidem* p 303

usurpación de la soberanía por parte del Estado o de cualquier régimen político que se quiera suponer legitimado por algún estado de necesidad fundado en el orden público.

Según el carácter que ha ido adquiriendo con la evolución de los estados modernos, la noción ha llegado a legitimar incluso la defensa de un régimen político determinado; sirvió a Maquiavelo para construir la “razón del estado”, o en otros estados para justificar luchas religiosas, lo que significa que la apropiación política del principio no sirvió para consagrar un determinado estatus de legalidad sino que viró para volverse una herramienta de la autoridad.

En la composición de las constituciones modernas, desde el Código napoleónico hasta la constitución de los Estados Unidos, el principio de orden público/voluntad general sigue operando en el registro civil pero su evolución ideológica lo hizo extenderse hasta ostentar un contenido de supremacía social por encima de la voluntad individual, muchas veces esgrimido, como señalamos, como *razón de estado* y como justificación de la doctrina del *estado de necesidad* que opera como refuerzo de un determinado régimen político.

El régimen que supone un rol regulador del principio sobre la autonomía absoluta de la voluntad reposa sobre concepciones que han desplazado el principio de los intereses particulares hacia un principio que debe reconocer en la voluntad general rousseauiana su disparador más relevante y original.

En último análisis el orden público no debería aludir a un estado definido axiológicamente sino a un estado objetivo de armonía y estabilidad social que queda definido por las garantías, los principios y definiciones que son sancionados en la constitución en función de los principios de legalidad que consagra, de donde no hay sobre la constitución ningún régimen que pueda arrogarse principios de orden público que estén por encima.

Rousseau postula una voluntad general *necesaria*, pero la cuestión radica en considerar que esta necesidad como voluntad de integración reconoce a su vez valores contingentes (el propio Derecho que define al contrato, la persona jurídica y el

consentimiento) para dar forma a dicha integración, que en modo alguno pueden ostentar argumentos que conformen lógicamente el estatus de necesidad. Más allá de la intencionalidad ética que pueda perseguir la elaboración del concepto queda, a nuestro juicio, que la invocación de criterios de validación que vayan más allá de la propia razonabilidad, es decir del imperativo categórico despojado de cualquier inclinación y basado en la facultad crítica y deliberativa de la razón, no puede asignar al orden público o la voluntad general un imperio superlativo sobre la voluntad.

La noción de orden público como restrictiva y limitante del orden privado aparece, en un sentido que a muchos parecerá si no contradictorio al menos paradójal, como un desarrollo dependiente del desarrollo de los estados nación en la que los estados se arrojan la facultad de administrar el poder constituyente bajo la premisa de supervisar el orden público con la consiguiente enajenación de la soberanía y del poder deliberativo que quedan sometidos a una ley *inquebrantable y de orden forzoso* que no lo es por imperio de su razonabilidad sino por circunstanciales y contingentes decisiones políticas etiquetadas como razones de Estado.

Hemos visto cómo la noción de *orden público* devenida en derecho público, acaba emparentada con la doctrina del *estado de necesidad* donde queda diferida y postergada no sólo la autonomía de la voluntad individual y su horizonte crítico, sino incluso la misma apelación a la voluntad general en tanto no queda oportunidad, salvo metafísica o ideológicamente, de formularla ni de prestar consentimiento.

Así, en resumen, el despliegue de la noción de orden público, originariamente vinculada a la protección de los intereses de la civilidad, evolucionó desde la tutela de los intereses particulares a la noción de la justificación del intervencionismo del Estado bajo la doctrina del *estado de la necesidad*. El contrato social está pautado dentro del propio contexto del Derecho con lo que no puede dejar fuera la impronta coactiva a la que se suma la imperatividad del Estado que hegemoniza y monopoliza la violencia y el poder de policía constriñendo la voluntad, dejando de ser el imperativo legal una consecuencia del libre uso de la razón, como razón deliberativa, para presentarse como un mandato inderogable de sumisión al poder. Esta conclusión podría ser la consecuencia de aceptar la

interpretación que hace Rawls del modelo de pacto social como resultado del ejercicio de la razón deliberativa sin valorar las implicancias de las condiciones de posibilidad preexistentes.

En extremo, el contenido de orden público no puede ser discrecional y debe estar formal y materialmente expresado legislativamente sin que inhiba a la persona y su ámbito de realización; la pretensión de necesidad que lo instituye apriorísticamente importa un conflicto de circularidad dado que la propia noción de pacto o convención está inspirada en la estructura jurídica que ya supone coacción y determinación del libre consentimiento apuntando a una justificación de la supremacía de la autoridad por sobre la autonomía del voluntad.

La noción de voluntad general postulada por Rousseau inscribe, en beneficio de la autoridad, una escisión de la voluntad individual circunscribiendo el ámbito de la racionalidad deliberativa a la esfera de aquella permisividad que discrecionalmente administra el Estado una vez constituido; el poder constituyente de la soberanía una vez instituido (en un acto que no reconoce materialidad alguna y sólo aparece como una entidad ficticia) cede todo su poder a la esfera pública. La única necesidad que puede enarbolar el principio de la voluntad general es la de legitimar la autoridad, pero el mismo no debería suspender el ejercicio de la crítica ni la revisión permanente de los actos de gobierno.

Bibliografía

Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*

John Rawls, *Lecciones sobre filosofía política*, Paidós, Barcelona, 2009.

Jorge Vanossi, *Teoría Constitucional II, Supremacía y control de constitucionalidad*, Depalma, Buenos Aires, 1976.

MIGUEL HERSZENBAUN*

Apercepción Kantiana y Autoconciencia Hegeliana.

Fundamentos del conocimiento y variaciones dialécticas de la experiencia en la *Fenomenología del espíritu*

Es habitual encontrar acercamientos a la filosofía hegeliana (particularmente a la *Fenomenología del espíritu*) desde una perspectiva kantiana. Estos acercamientos suelen utilizar explícita o implícitamente el modelo del giro copernicano como un elemento primordial para explicar la posición filosófica hegeliana, incluyendo así a la *Fenomenología* en la filosofía trascendental. En dichas lecturas, se hace especial hincapié en la relación constitutiva de la conciencia con respecto al objeto como el rasgo familiar que vincularía a Hegel con Kant¹. Los motivos generales por los que consideramos insuficiente este enfoque ya han sido presentados en textos anteriores². En esta oportunidad quisiéramos detenernos en el lugar que ocupa la autoconciencia en el posible vínculo entre Kant y Hegel. Creemos que detenernos a mirar qué aportan la apercepción y autoconciencia a ambos proyectos y cómo éstos se logran a través de aquellas permitirá diferenciar con más nitidez sus propuestas, toda vez que éste ha sido un punto importante de confluencia entre los intérpretes que han defendido la inscripción hegeliana en la filosofía crítica. Comenzaremos con una breve introducción al planteo filosófico teórico kantiano y al lugar que ocupa en él la “Deducción Trascendental” (y la apercepción como elemento fundamental de ésta), para luego pasar a un análisis detenido de la sección

* Miguel Alejandro Herszenbaun es Abogado por la Universidad de Buenos Aires estudiante avanzado de Filosofía (FFyL UBA) con orientación en Filosofía Moderna, adscripto a la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna. Es miembro del Proyecto de Reconocimiento Institucional “La noción de tiempo [Zeit] en la Estética Trascendental de la Crítica de la Razón Pura” y del proyecto UBACYT “La doble problemática del expresivismo y de la teleología en la determinación de la concepción hegeliana de la racionalidad”. Miembro del proyecto UBACYT “Esquematismo. La estructura lógica del tiempo” a cargo del Dr. Mario Caimi. También es miembro del Grupo de Estudios Kantianos. E-mail: herszen@hotmail.com

¹ Por ejemplo, Fabro, Cornelio., *La Dialéctica de Hegel*, Editorial Columba, Bs. As., 1969, p. 64 “La conclusión a que lleva el ‘principio de la conciencia’ pues es que lo que se presentaba a la conciencia como lo en-sí (de las cosas) sólo es lo en-sí-y-para-sí de la conciencia misma”. De la misma manera, Williams, Robert R., “Hegel and Transcendental Philosophy” en *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 11, Eastern Division (Nov., 1985), pp. 595-606.

² Herszenbaun, Miguel Alejandro, “Algunas consideraciones kantianas en torno a la Fenomenología del espíritu” en prensa.

“Autoconciencia” de la *Fenomenología del espíritu*. También consideraremos el problema filosófico que se encuentra latente bajo ambos proyectos, el cual, entendemos, es la problemática vinculación entre el ser y el pensar³.

La *Crítica de la razón pura* es la instauración del Tribunal de Enjuiciamiento de la razón pura. En éste Kant tomará a su cargo la jurisdicción para pronunciarse sobre las pretensiones gnoseológicas y metafísicas de la razón pura, estableciendo el legítimo ámbito de conocimiento de la razón y el límite a su ambiciosa inclinación a sobrepasar la experiencia. En este contexto, si bien es de carácter invaluable la tesis de la idealidad del espacio y el tiempo, nos ocuparemos primordialmente de la relevancia de la “Deducción Trascendental” para la resolución del problema.

En el primer “Prólogo” de la *Crítica* queda claro que los objetivos de tal investigación son evaluar el legítimo alcance gnoseológico de la razón pura teórica, sopesar la legitimidad de la metafísica y elucidar la problemática tendencia a la contradicción de la razón con sí misma⁴. Las pretensiones metafísicas a las que está inclinada la razón son objeto de constante disputa, sin que se haya evaluado previamente cuál es el alcance de nuestro aparato cognitivo. La referencia a la “Deducción Trascendental” que Kant incluye en el mencionado “Prólogo” en el marco de las indicaciones referidas a los fines de la *Crítica* deja comprender que el objetivo prioritario es establecer “¿qué, y cuánto, pueden conocer el entendimiento y la razón, despojados de toda experiencia?”⁵. Ahora bien, el “Prólogo” a la segunda edición y la propia “Deducción Trascendental” en ambas ediciones hacen explícita referencia a un paso más que Kant omite mencionar aquí. El giro copernicano y la “Deducción Trascendental” “promete a la metafísica [...] la marcha segura de una ciencia. Pues [...] se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento a priori; y [...] se puede dotar de sus pruebas satisfactorias a las leyes que sirven a priori de fundamento de la naturaleza considerada como el

³ “Bajo un cierto punto de vista, por tanto, la *Fenomenología* es también una crítica con un resultado más positivo, desde luego, que el de una crítica kantiana y, como acabamos de ver, con un planteo mucho más amplio y rico, pero que reencuentra el problema fundamental del criticismo de establecer la relación del entendimiento finito con un saber absoluto. [...] Es verdad que lo absoluto está siempre en el conocimiento, pero la conciencia natural e ingenua no se da cuenta de ello y debe andar el largo camino de la *Fenomenología* para descubrirlo en todo su valor y envergadura”. Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1971, pp. 26 y ss.

⁴ A XII. A XVI

⁵ A XVI.

conjunto de los objetos de la experiencia”⁶. La prueba de la objetividad de los conceptos puros del entendimiento resolvería el problema de establecer la legítima aplicación de la razón pura a la experiencia y, consecuentemente, diagramaría qué conocimiento metafísico es posible; pero también daría un paso más: hacer esto estableciendo los fundamentos de *todo* conocimiento objetivo.

Así, en B 126 Kant afirma que “conceptos de objetos en general sirven, como condiciones *a priori*, de fundamento de todo conocimiento de experiencia; en consecuencia, la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori*, se basará en que sólo por medio de ellas es posible la experiencia” y, consecuentemente, la prueba de la legítima aplicación del entendimiento puro a la experiencia se convierte en la fundamentación de todo conocimiento objetivo, operación en la cual la apercepción trascendental juega un rol fundamental⁷. “[...] [N]o causará asombro que sólo en la facultad radical de todo nuestro conocimiento, a saber, en la apercepción trascendental, se la vea [a la muchedumbre de representaciones en la mente] en aquella unidad sólo gracias a la cual ella puede llamarse objeto de toda experiencia posible, es decir, naturaleza”⁸.

La “Deducción Trascendental” parece ser trazada en un principio como una pieza clave para la resolución del problema de la legitimidad del conocimiento por razón pura. Finalmente, la estrategia desplegada por Kant en dicha sección termina por articularse de modo tal que logra probarse la legitimidad gnoseológica de conceptos puros del entendimiento revelando su lugar fundamental en la constitución de todo conocimiento objetivo, esto es, de toda experiencia y de todo objeto. En dicha sección, se revela la apercepción trascendental o la síntesis de la apercepción como el enlace fundamental de todas las representaciones, condición de posibilidad de la unidad de la experiencia, de los objetos y el tiempo mismo. En otras palabras, sin la reunión de las múltiples representaciones en una unidad aperceptiva regida por reglas de síntesis necesarias de acuerdo con conceptos puros, no es viable la asociabilidad de las representaciones, esto es, no hay unidad de la experiencia ni objeto empírico unificado ni conocimiento objetivo.

⁶ B XIX.

⁷ A 111.

⁸ A 114.

La pregunta por la legitimidad de las pretensiones gnoseológicas de la razón es también una pregunta por la vinculación del pensar con los objetos de conocimiento, mas ésto, creemos, recién se hará explícito en el segundo “Prólogo” a la *Crítica de la razón pura* y en la “Deducción Trascendental” (A y B). Evaluar el alcance gnoseológico de la razón pura es otra forma de preguntar por el vínculo entre ser y pensar, esto es, preguntar qué garantiza que la razón alcance lo que es.

La autoconciencia hegeliana claramente no puede ser equiparable sin más a la apercepción trascendental. Hay algunos motivos simples que impiden esta analogía, como por ejemplo la ausencia en la *Fenomenología* de una multiplicidad intuitiva recibida pasivamente que exija una reunión sintética. Ahora bien, esto no ha impedido que la *Fenomenología del espíritu* (y particularmente la “Autoconciencia”) sea interpretada como inscripta dentro del programa kantiano⁹. Defenderemos una lectura ontológico-gnoseológica de dicho capítulo que explicita la insuficiencia de dicha interpretación, lo que se lograría vinculando la “Autoconciencia” con los objetivos y métodos generales de la *Fenomenología*.

Para esclarecer los objetivos y el método de la *Fenomenología*, es pertinente comenzar por el análisis de una consideración kantiana de dicha obra. En su *Hegel's Idealism*¹⁰, Pippin afirmará que debemos leer a Hegel como un autor postkantiano. La obra hegeliana, en particular la *Fenomenología* y la *Ciencia de la Lógica*, se explicarían como una pretendida respuesta a los problemas de la vinculación entre ser y pensar y el problema kantiano de la cosa en sí. La *Fenomenología* ocuparía el lugar de una “Deducción Trascendental”, la cual tiene el fin de demostrar la legítima aplicación del pensar al ser, y la *Ciencia de la Lógica* ocuparía el lugar de una “Deducción Metafísica”, esto es, una deducción de las categorías que efectivamente se aplican legítimamente al ser.

La metodología fenomenológica es, según Pippin, una sucesión de argumentos trascendentales. Se entiende por argumento trascendental un retroceso desde el factum a explicar hacia sus condiciones de posibilidad. La *Fenomenología* sería sucesivos descubrimientos de condiciones de posibilidad de la experiencia de objetos determinados.

⁹ Entre otros, Robert Pippin, Robert Solomon y Charles Taylor.

¹⁰ Pippin, R., *Hegel's Idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, New York, 1989.

La “Autoconciencia” sería el equivalente hegeliano al descubrimiento de la apercepción trascendental. El descubrimiento del principio fundamental que permite explicar la legítima aplicación del pensar al ser a través de una prueba consistente en demostrar que sin autoconciencia no hay conciencia de objeto. Resumimos la posición de Pippin en tres afirmaciones: 1-el problema de la *Fenomenología* es el problema del vínculo entre el ser y el pensar; 2-el método fenomenológico es una sucesión de argumentos trascendentales y descripción de tipos “imaginados” de experiencia que revelan los elementos que hacen posible la experiencia de objetos determinados; 3-la autoconciencia es un nuevo elemento estático que posibilita la constitución del conocimiento objetivo. Sólo aceptamos la primera. Sólo aceptamos la similitud de la obra hegeliana con la obra kantiana en cuanto a una de sus metas generales.

En consecuencia, es menester ocuparnos ahora de las hipótesis restantes. La metodología de la *Fenomenología* no puede ser la utilización de sucesivos argumentos trascendentales, y consecuentemente, la sección “Autoconciencia” no puede ser el descubrimiento de un elemento estático más como condición de posibilidad de una experiencia objetiva estática. La lectura kantiana aquí presentada desatiende un elemento primordial y característico de la *Fenomenología*. Este es la conversión y modificación del objeto de la experiencia fenomenológica. “Si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto [...] con el saber, también el objeto pasa a ser otro”¹¹. “Así, [...] cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse”¹². Llevará el nombre de experiencia “este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero”¹³. “Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él”¹⁴. La interpretación kantiana de la metodología fenomenológica suele sustentarse en la determinación de la objetividad por el saber de la conciencia, pero desatiende el carácter cambiante de la experiencia, puesto que supone una experiencia objetiva estática tomada como factum a fin de descubrir sus condiciones de posibilidad. La alteración dialéctica de la

¹¹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966, pp. 58.

¹² Loc. Cit.

¹³ Loc. Cit.

¹⁴ Ob. Cit., pp. 59.

experiencia es un elemento incomprensible desde una perspectiva kantiana, y consecuentemente, abandonado por Pippin.

Por lo tanto, la objeción de esta hipótesis metodológica impedirá admitir sin más la consideración de que la “Autoconciencia” sea el equivalente hegeliano de la apercepción trascendental, toda vez que la autoconciencia hegeliana no es un elemento estático que se encuentra a las bases de una experiencia imperturbable. La *Fenomenología* presenta un modelo ontológico-gnoseológico según el cual el en sí no es otra cosa que el en sí del saber de la conciencia, postulándose la constitución del objeto y su ontología a partir del saber. Según Hyppolite “[...] en cada estadio de la *Fenomenología* se constituye una cierta noción de la objetividad, una verdad propia de ese estadio. No se trata tanto de pensar objetos individuales como de determinar el carácter de una cierta forma de objetividad”¹⁵. Esto es, la estructura ontológica del objeto es dependiente de la estructura conceptual de la conciencia, y el recorrido fenomenológico es un recorrido ontológico-gnoseológico a través de los cambios necesarios en la caracterización del saber y del ser de los objetos. Como ya se ha dicho, este punto de partida ha motivado grandes comparaciones con Kant. No obstante, el planteo hegeliano considera las alteraciones del saber y las consecuentes modificaciones del objeto. Estas alteraciones no son el mero descubrimiento de nuevas condiciones de posibilidad que habían pasado inadvertidas. Estas modificaciones son conversiones de la estructura conceptual de la conciencia y consecuentes modificaciones de la estructura ontológica del objeto. Estas alteraciones se encontrarán motivadas en las contradicciones a que serán conducidas las concepciones del saber y del objeto que la conciencia posee. Dichas contradicciones se manifestarán en la propia experiencia del objeto bajo la forma de una anulación del objeto como a través de la afirmación de la incognoscibilidad del mismo, entre otras. Las figuras de conciencia que se descubren a lo largo de la investigación fenomenológica no pueden ser tomadas como sucesivas condiciones de posibilidad que se van acoplando en la fundamentación de un factum estático, pues cada elemento nuevo provoca la alteración de los objetos de la experiencia y la experiencia misma. Así, ante una experiencia cambiante, no hay factum desde el cual retroceder, ni las figuras precedentes podrían conservar su papel de condiciones de posibilidad frente a las figuras venideras. Así, la experiencia que se nos presenta en la

¹⁵ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, Ediciones 62, Barcelona, 1991, pp. 146.

“Autoconciencia” dista de ser el descubrimiento de la apercepción kantiana como condición de posibilidad de la unidad de la experiencia.

La “Autoconciencia” nos presentará una conciencia que posee un conocimiento de sí mismo, una “nueva figura del saber, el saber de sí mismo”¹⁶. Esta alteración del saber de la conciencia provocará una alteración consecuente del objeto de la experiencia, el cual, por su parte, “ha retornado hacia dentro de sí, en la misma medida en que la conciencia también lo ha hecho”¹⁷. Hyppolite indica que “lo que la autoconciencia halla como su otro no podría ser ya el mero objeto sensible, sino un objeto que es reflexión en sí mismo”¹⁸. El saber de sí mismo de la conciencia posibilita el surgimiento de un nuevo tipo de objeto en la experiencia. Este tipo de objeto es la conciencia. Sólo al tener un conocimiento de sí misma, la conciencia, convirtiéndose en autoconciencia, posibilita tener experiencia de otras conciencias. Esta nueva estructura conceptual permite el aparecer de un nuevo tipo de objeto. Ahora bien, el surgimiento de este tipo peculiar de objeto en la experiencia de la conciencia provoca una alteración de toda la experiencia. Los objetos de esta experiencia son conciencias autoconscientes. Con lo cual, la determinación de la experiencia ya no puede ser exclusivo capital de la conciencia que considerábamos originalmente. Ella misma no puede evitar considerar que las conciencias que se le presentan se le contraponen, con la pretensión de ser las conciencias constitutivas de la objetividad. Saberse conciencia es saberse constitutiva del en sí. Y saber que algo es conciencia, es saber que éste es constitutivo del en sí.

Ahora bien, el surgimiento de las otras conciencias no es una mera consecuencia posible ante la modificación de la estructura conceptual de la conciencia. Hegel nos señalará la paradójica situación de la autoconciencia que, para serlo efectivamente, debe tener una experiencia plagada de autoconciencias pretendidamente independientes, sin cuya existencia y reconocimiento ella jamás sería objetivamente una autoconciencia. “Tanto, pues, como se sostiene en sí misma y es autónoma la conciencia, se sostiene en sí

¹⁶ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. Antonio Gómez Ramos, UAM Ediciones – ABADA Editores, Madrid, 2010, pp. 245.

¹⁷ Ob. Cit., pp. 247.

¹⁸ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, Ediciones 62, Barcelona, 1991, pp. 146.

mismo y es autónomo, en sí, su objeto”¹⁹. En otras palabras, el mero saber de sí que posee la autoconciencia no es suficiente, pues es necesaria una concordancia entre la certeza y la verdad, entre el saber y la experiencia objetiva. Sin experiencia de objetos autoconscientes, la conciencia no es propiamente una autoconciencia. Pero, para ser objetivamente una autoconciencia, requerirá que objetos autoconscientes de su experiencia la reconozcan como tal. “La autoconciencia es en y para sí en tanto que, y por el hecho de que sea en y para sí para otro”²⁰. En otras palabras, la mera certeza de saberse autoconciencia no hace que la conciencia *sea* autoconciencia, si persiste en su comprensión de los objetos como meros otros, negatividades no vivas. La concordancia de la certeza y la verdad de la conciencia, esto es, de su saber y su objetividad, sólo se efectuará al tener una experiencia de objetos autoconscientes. Sin ésta, ella no *es* autoconciencia, por el sólo hecho de que la objetividad *es* su mero opuesto. La autoconciencia *es* autoconciencia sólo si puede ponerse como objeto autoconsciente, conversión radical de la ontología de la experiencia, surgimiento de nuevos tipos de objetos que abrirán a nuevas formas de experiencia.

Concluimos, el análisis de la autoconciencia en Hegel no puede ser encerrado en los estrechos límites de una mirada kantiana. Si bien consideramos que el papel primordial que debe cumplir la “Autoconciencia” hegeliana es un rol epistemológico y ontológico (definir una nueva concepción del saber y una nueva caracterización de la ontología del objeto), dicha sección abre el camino a un análisis político y ético y a una epistemología y ontología relacionadas con la intersubjetividad²¹. Las necesarias conversiones en la caracterización del saber y del objeto que recorre Hegel hacia una meta concebida como la reunión absoluta e incuestionable del ser y el pensar²² no pueden ser llevadas a cabo a través de un método trascendental kantiano. Consecuentemente, la autoconciencia hegeliana puede cumplir un rol epistemológico y ontológico vinculado con la

¹⁹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. Antonio Gómez Ramos, UAM Ediciones – ABADA Editores, Madrid, 2010, pp. 249.

²⁰ Ob. Cit., pp. 257.

²¹ “[...] el individuo no accede a este saber [absoluto] de manera solitaria o individualista. Su camino es a la vez dialéctico y dialógico. Entra en relación necesaria con otros individuos y alcanza el saber absoluto en comunidad.” Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1971, pp. 26.

²² “La meta [...] se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto” Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966, pp. 55.

determinación del vínculo entre el ser y el pensar²³, pero no puede caracterizarse como un elemento inmodificable, condición de posibilidad de experiencia estática.

Bibliografía

- Fabro, Cornelio., *La Dialéctica de Hegel*, Editorial Columba, Bs. As., 1969.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. Antonio Gómez Ramos, UAM Ediciones – ABADA Editores, Madrid, 2010.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1966, pp. 59.
- Herszenbaun, Miguel Alejandro, “Algunas consideraciones kantianas en torno a la Fenomenología del espíritu” en prensa.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, Ediciones 62, Barcelona, 1991.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Trad. Mario Caimi, Editorial Colihue, Buenos Aires, 2007.
- Pippin, R., *Hegel’s Idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, New York, 1989.
- Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1971.
- Williams, Robert R., “Hegel and Transcendental Philosophy” en *The Journal of Philosophy*, Vol. 82, No. 11, Eastern Division (Nov., 1985), pp. 595-606.

²³ “La finalidad de la *Fenomenología* es, creemos, alcanzar una caracterización conceptual que no postule en sí que no pueda ser conocido; la tarea de cada figura es enriquecer sucesivamente a través de relaciones dialécticas la determinación conceptual de lo en sí, de modo tal que cada momento no puede ser abandonado sin más, sino que realiza un aporte a esta sucesiva determinación –en esto consiste su “parte de verdad”–, pero conteniendo cierta incompletitud que conduce a dejar un resto de incognoscibilidad, resto o margen que impulsa a la superación de la figura parcial. Es por eso que el elemento teleológico que impulsa este recorrido sería el saber absoluto o la última identificación entre pensar y ser. Este proceso de autodeterminación de la razón se fundaría en un carácter reflexivo que no debe acotarse al carácter aperceptivo de un sujeto cognoscente concreto.” Herszenbaun, Miguel Alejandro, “Algunas consideraciones kantianas en torno a la Fenomenología del espíritu” en prensa.

FEDERICO LI ROSI*

La respuesta leibniziana a la prueba ontológica de la existencia de Dios

1.- Introducción: Tres versiones incompletas de la prueba ontológica

Descartes presenta en sus escritos filosóficos al menos tres versiones de la llamada “prueba ontológica” de la existencia de Dios: en orden cronológico, (1) una primera, en la quinta de las *Meditaciones metafísicas*, (2) una distinta, en la *Respuesta* a las *Primeras objeciones* que Caterus presento a las *Meditaciones*, y finalmente (3) una última versión, en las *Respuestas* a las *Segundas Objeciones* y en las secciones iniciales de *Los principios de la filosofía*. Básicamente, estas tres versiones podrían reconstruirse de la siguiente manera:

(1) La versión de la quinta meditación consiste simplemente en constatar que, por una parte, la idea del Ser perfectísimo contiene en sí todas las perfecciones y que, por otra, la existencia debe ser contada entre las perfecciones, de lo cual se seguirá que el Ser perfectísimo -esto es, Dios- existe.

(2) La versión de la prueba que aparece en las primeras respuestas tiene una estructura bastante diversa a la de la anterior, ya que parece poner en juego principios relativos a la voluntad divina, y está basada en una perfección particular atribuida a Dios, a saber, su omnipotencia¹. El argumento no es del todo claro, ya que parece depender de premisas que en el contexto en que es presentado no se hacen explícitas. De todos modos, es posible ofrecer aquí la siguiente reconstrucción de la prueba, sobre la base de la que presenta Anthony Kenny (1968), aunque con algunas modificaciones²:

* Federico Li Rosi es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Participa en el proyecto de investigación “La ontología de los cuerpos y el problema de su individuación en la filosofía cartesiana” y ha participado como expositor en congresos nacionales de filosofía y como asistente en cursos internacionales. E-mail: fede_liro@hotmail.com

¹ Vale la pena notar que, de todos modos, parece razonable suponer que Descartes considera que la multiplicidad de atributos divinos sólo es tal desde nuestro punto de vista limitado, y que en verdad en Dios mismo lo que nos parecen sus múltiples perfecciones (omnipotencia, omnisciencia, etc.) no son más que una única cosa, i.e., su naturaleza. Cf. *Principios* I 23, en donde la voluntad y el entendimiento divino son considerados como una única cosa.

² La diferencia fundamental entre la presentación de la reconstrucción aquí ofrecida y la de Kenny consiste en que él agrega como premisa la tesis de que “la existencia de Dios es posible”; pero, justamente, Leibniz

- (i) Dios es omnipotente.
- (ii) Dios puede darse a sí mismo la existencia (de (i)).
- (iii) Lo que puede darse a sí mismo la existencia existe.
- (iv) Dios existe.

La premisa (iii) parece la más necesitada de justificación, ya que dista de ser evidente por sí. Según Kenny, nuevamente, ella puede apoyarse en otras dos subpremisas: (a) la idea de que si algún agente no hace algo que puede hacer, es porque no quiere; y (b) la idea de que todo quiere existir.

(3) La versión de la prueba presentada en *Principios de filosofía*, es formalmente muy similar a la prueba que vimos en (1), con la única salvedad de que la existencia que se supone que está incluida en la naturaleza divina es la existencia *necesaria*, de la que se sigue a su vez la existencia efectiva o actual.

En relación con estas distintas versiones de la prueba ontológica, Leibniz considera en las “Advertencias a la parte general de los *Principios* de Descartes” que persiste en todas ellas un problema no advertido por Descartes. El punto es, explica, que estas pruebas se sostendrían solo si el Ser perfectísimo fuera posible, en otras palabras, el argumento se sostiene si puede mostrarse que la esencia o naturaleza de Dios, que funciona como punto de partida del argumento, es en principio ella misma posible. Como explica Robert Marrihew Adams (1994), el argumento cartesiano pareciera ser incompleto. Es decir que, si bien en esta demostración se muestra que, si la existencia de Dios es posible, entonces Dios existe, también se asume la posibilidad de la existencia de Dios, sin ninguna prueba. Si esto es así, arguye Leibniz, mientras no se demuestre esta posibilidad, la existencia de Dios no queda demostrada.

tiene razón al suponer que esa es una cuestión de la que Descartes tiene que ocuparse, aunque de hecho no se haya ocupado.

2 La estrategia leibniziana frente a la prueba ontológica

2. a. Aquello que sí muestra el argumento ontológico

Como se ya se adelantó en la introducción, el argumento cartesiano, en sus diferentes formulaciones o versiones, es incompleto dado que asume sin prueba alguna que la existencia de Dios es posible – y esto puede ser puesto en duda-. Sin embargo, tal como es presentada la prueba ontológica por el Cartesianismo, queda demostrado algo, a saber, que *si* la existencia de Dios es posible –suponiendo que se haya ofrecido una prueba o demostración de la posibilidad de tal existencia-, entonces Dios existe. Leibniz acepta que el condicional queda justificado por el argumento ontológico llevando a cabo un tránsito lógico desde la existencia posible hacia la existencia actual. Se puede expresar esta idea de la siguiente manera. En primer lugar, la posible existencia – o directamente la Posibilidad- de una cosa cualquiera y la esencia de esa misma cosa son inseparables; es decir, si la verdad de una de ellas (tanto de la posibilidad como de la esencia) existe, entonces también existirá la posibilidad de la otra. Si se instancia ese primer paso se da a lugar lícitamente a un segundo momento: la posible existencia o posibilidad de Dios y la esencia de Dios son inseparables³. Pero sucede que –avanzando hacia un tercer momento- la esencia de Dios y su existencia actual son inseparables.

No obstante, se podría pensar que acaso esto último no sea del todo claro por sí mismo. Si bien es cierto que –ofreciendo una respuesta en la línea cartesiana- la suprema perfección de Dios bastaría para justificar la idea de que la esencia de Dios y su existencia actual son inseparables, tal vez esta confianza en la pretendida perfección solo ofrezca razones aparentes para aceptar este tercer momento. De hecho el propio Leibniz parece empeñado por ofrecer una sub-prueba para sostener la idea de la inseparabilidad entre esencia y existencia actual, definiendo a Dios como un Ser necesario.⁴ En este sentido, resulta oportuno considerar lo que Margaret Daulet Wilson (1990) dice sobre la manera

³ Tal vez resulte pertinente agregar que en esta instancia de su argumentación Leibniz expresa que la esencia de una cosa es la razón específica de su posibilidad. A VI, iii, 583; cf. VE 47. En efecto, esta afirmación sería la base que justifica este segundo momento.

⁴ A VI, iii, 582. *“Definition of God or the Being-of-itself”*. Donde Leibniz utiliza esta definición en la construcción de su razonamiento: “Dios es un ser cuya existencia se sigue de su posibilidad (o esencia). Si entonces Dios, definido de esta manera, es posible, se infiere que existe”.

de entender la sugerencia cartesiana de que la existencia está implicada formalmente por las propiedades que definen la esencia de Dios. Según Wilson, el argumento ofrecido por Descartes que sostiene que la existencia necesaria está conectada (necesariamente) con la propiedad de ser “perfección máxima” puede dar a lugar a la muy conocida objeción de que podrían “generarse argumentos ontológicos” para una clase cualquiera de cosas – por ejemplo, para los leones de perfección máxima. De esta manera Leibniz no solo se aparta de la manera en que Descartes aborda el argumento ontológico sino que también evita posibles objeciones relacionadas a las “ideas de perfección”. Desde luego, el punto más difícil de resolver persiste y es el de poder afirmar justificadamente esta *posibilidad* involucrada aun definiendo a Dios como Leibniz lo hace. De todas formas, adoptando la estrategia leibniziana se obtiene la ventaja de culminar el argumento de manera más sólida que la convencional. Pues, si la esencia de Dios involucra la necesidad de la existencia -por definición Dios es y se entiende como Ser necesario- la existencia y esencia de Dios son inseparables; y a este punto es al que se pretendía llegar.

La conclusión que se desprende de este análisis es el arribo al punto de llegada del proceso o camino lógico que parte desde la existencia posible. Esto es, se arriba a la existencia actual partiendo de la existencia posible: la posible existencia o posibilidad de Dios y su existencia actual son inseparables. Dicho con otras palabras, efectivamente la prueba ontológica, para Leibniz, pone en evidencia que, asumiendo que Dios es posible se sigue o infiere que Dios existe actualmente o de hecho.

2. b. El empeño por completar la prueba ontológica. Una prueba de la posibilidad

Para que su versión del argumento ontológico quede completa Leibniz ofrecerá una prueba de la posibilidad del Ser necesario. El razonamiento que se presentará logró su máximo desarrollo sobre todo en una carta enviada a la Princesa Elizabeth en el año 1678, aunque bien se pueden rastrear adelantos notables en diferentes escritos del año 1676. De manera concreta, lo que preocupa a Leibniz, es la posibilidad de que pudiera haber, de manera solapada, una contradicción en la noción de Dios, entendida en términos de la “suma de todas las perfecciones”. Podría contraobjetarse a esto último, desde una perspectiva cartesiana, que la prueba de la posibilidad ya ha sido dada al establecerse que

la idea de Dios es clara y distinta – más aún, como sostiene Descartes, la idea más clara y distinta de todas. En este sentido, la objeción leibniziana debe entenderse como impugnando el criterio cartesiano en cuestión. En esta dirección empieza a esgrimirse la prueba de la posibilidad que a continuación se reproduce y analiza.

A. La demostración comienza especificando qué es lo que se entiende por perfección: una perfección es toda cualidad simple, positiva y absoluta que expresa sin límites aquello que expresa. Tres cosas fundamentales se desprenden de esto último, a saber, en primer lugar, que una cualidad no es en sentido alguno una gradación, pues supondría entonces limitación; en segundo lugar, una cualidad que es positiva no es negación de otra (cualidad); finalmente, una cualidad por ser simple no es analizable.

B. Inmediatamente después, Leibniz sugiere y arriesga la conclusión a la cual quiere llegar en su prueba de la posibilidad, esta es: Todas las perfecciones son compatibles entre sí; es decir, pueden estar en el mismo sujeto sin entrar en contradicción –cabe resaltar una vez más que el mayor temor de Leibniz es que acaso en esta suma de perfecciones se encuentre escondida una contradicción, justamente-.

(i). La estrategia de la argumentación hace un giro hacia algo muy similar a una prueba indirecta por la refutación de un contraejemplo de lo anunciado en (B). La propuesta es entonces suponer una proposición del siguiente tipo: ‘F y G son incompatibles’ (entendiendo a F y G como perfecciones). Que sean incompatibles (F y G) es *equivalente* a afirmar que es necesario que F y G no estén en el mismo sujeto.

(ii) Pero, resulta evidente que sin un análisis de los términos de F y G ‘F y G son incompatibles’ no puede ser demostrada

(iii) Y, como F y G no son analizables (ex hypothesi)

(iv) (i) no puede ser demostrada, esto es, ‘F y G son incompatibles’ no puede ser demostrado.

- C. Ahora bien, la argumentación en este punto se complejiza un poco, pero básicamente se puede reconstruir de la siguiente manera. El punto es que para Leibniz todas las proposiciones que son necesariamente verdaderas o bien son demostrables o bien son conocidas por sí mismas.⁵
- (i) Si 'F y G son incompatibles' es verdadero, entonces tiene que ser *necesariamente* verdadero. Pues, como se vio, la proposición en cuestión es equivalente a la proposición 'Es necesario que F y G no estén en el mismo sujeto'.
- (ii) Además, de los dos pasos inmediatamente anteriores (C y C.(i)) se infiere que si 'F y G son incompatibles' es verdadero, será o bien demostrable o bien conocida por sí misma (por ser idéntica a sí misma)
- D. Inmediatamente se sostiene sin ofrecer prueba alguna que la proposición 'F y G son incompatibles' no se conoce por sí misma. Esto en principio sería cuestionable o por lo menos requeriría algún respaldo argumentativo mayor del que se le da. Sin embargo, existen pruebas alternativas, presentadas por el propio Leibniz, en las cuales se ofrecen mayores razones para aceptar esta premisa. No es este el lugar indicado para reconstruir una prueba alternativa pero se podría sugerir que acaso sea en la superposición de pruebas donde se encuentre una solución que satisfaga.⁶
- E. De D y C (ii) se sigue directamente que 'F y G son incompatibles' podría ser demostrada si fuese verdadera.
- F. Pero como quedo planteado en la primera parte de la prueba (B. iv) y el punto E., la proposición en cuestión no es verdadera o lo que es lo mismo, *no es necesario* que F y G *no* estén en el mismo sujeto. Por lo tanto, todas las perfecciones

⁵ Para aclarar un poco este aspecto sirve recordar que una proposición necesariamente verdadera es o bien idéntica a sí misma o bien puede ser reducida a identidades mediante un proceso lógico que involucra una demostración. Puede verse esto en A VI, iii, 572

⁶ Según Robert Marrihew Adams, la confianza que deposita Leibniz en esta premisa se basa en su convicción de que todas las necesidades primitivas e indemostrables deben ser identidades de las formas 'A=A' o similares. R.M. Adams "Leibniz. Determinist, Theist, Idealist". Oxford University Press. New York-Oxford 1994 Pag. 145

serán compatibles y el temor por encontrar incluida y escondida una contradicción en la suma de todas las perfecciones será disipado.

3. Conclusión. El por qué de la prueba de la posibilidad y la crítica al criterio de verdad cartesiano

En las tres versiones del argumento parece haber un problema pasado por alto por parte de Descartes, a saber, la ausencia de una prueba de la posibilidad misma de la naturaleza o esencia de Dios. Por ello, las versiones del argumento cartesiano en favor de la existencia de Dios son incompletas. Resulta imperioso ofrecer tal prueba de la posibilidad pues es el punto de partida del argumento ontológico. Sucede a menudo que, encerrada, se oculta una contradicción en la noción compuesta. La crítica a las diferentes versiones del argumento ontológico –crítica que sostiene que mientras no se demuestre la posibilidad de Dios, no se demuestra perfectamente la existencia de Dios- viene a mostrar, de manera general, que de una definición nada puede inferirse con seguridad acerca de lo definido, mientras no conste que la definición no encierra contradicción o, lo que es lo mismo, que expresa algo posible. Pudiera ser que – y en parte esta es la propuesta que se ha intentado defender- las reservas de Leibniz ante la prueba cartesiana de la existencia de Dios se deban fundamentalmente a la construcción de una nueva tipificación de las ideas que sustituye la cartesiana, de la que se desprende que no es suficiente tener una idea clara y distinta para saber que se está hablando de algo. El punto central es, en definitiva, que el criterio de verdad cartesiano –el de claridad y distinción- deberá ser sustituido por otro, el de la forma lógica objetiva, para descomponer suficientemente las nociones. Es decir, es en el análisis de los elementos últimos del pensamiento, en el análisis que llega hasta los conceptos más simples, donde Leibniz encuentra propiamente una demostración.

Bibliografía

Principal

-Descartes, R. (1996) *Oeuvres de Descartes*, 11 vol., publicadas por Ch. Adams et P. Tannery, Paris, Vrin.

-G. W. Leibniz. *Die philosophischen Schriften* (ed. C.I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1875-90; reimpression Hildesheim, 1960-1)

Secundaria

- Adams, R. M. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Nueva York: OUP, 1994.
- Alston, W. "The Ontological Argument Revisited", en *Philosophical Review* **69**, 1960.
- Chappell, V. "Descartes' Ontology", en *Topoi* **16**, 1997.
- Cottingham, J. *Descartes*, Oxford: Blackwell, 1986.
- Kenny, A. *Descartes. A Study of his Philosophy*, Nueva York: Random House, 1968.
- Kenny, A. "Descartes' Ontological Argument", en J. Margolis (ed.) *Fact and Existence*, Oxford: Blackwell, 1969.
- Wilson, M. D. *Descartes*, Londres: Routledge, 1978.
- Wilson, M. D. "True and Immutable Natures", en Wilson, M. D., *Ideas and Mechanism*, Princeton: Princeton U. P., 1999.
- Wilson, M. D. "Possible Gods", en Wilson, M. D., *Ideas and Mechanism*, Princeton: Princeton U. P., 1999.

SONIA LÓPEZ HANNA*, ESTEBAN FERREYRO*

Determinismo e Ideacionismo en la Concepción del Lenguaje de John Locke

I.

El *determinismo semántico* es la idea general de que lo que alguien significa con un signo determina cómo lo usará y cómo debería usarlo. Podría sintetizarse en las siguientes tesis:

1) *Las oraciones de la forma «x significa Y con el signo 'z'» son verdaderas si, y sólo si, x tiene cierto estado mental que constituye su significar Y con 'z'.* Esta tesis supone acerca de ese estado mental: a) Conocimiento inmediato: x normalmente conoce con certeza y de manera inmediata este estado mental, b) Privacidad: los estados mentales constitutivos del significado son estados privados de x. Acerca de su captación: a) Como causa: comprender un significado en un momento puede ser la causa de aplicar una expresión de cierta manera posteriormente, b) Como intención: el acto de comprender consiste en que un individuo forme intenciones y, de ese modo, se da a sí mismo instrucciones acerca del uso futuro de un signo, c) Como extrapolación: dado que el conjunto de ejemplos usado en una explicación es siempre de un número finito, comprender un significado involucra una extrapolación, d) Como interpretación: captar un significado o un concepto tiene el carácter de una interpretación, e) Como explicación: Si x1 y x2 acuerdan en todas o la mayoría de sus aplicaciones de 'z', la mejor explicación es que han captado el mismo concepto. Y en relación a la normatividad semántica: a) No ceguera: si Juan comprendió el significado de '+', entonces su uso de '+' no es a ciegas, b) Guía: el estado mental constitutivo de la significación por parte de x guía e instruye a x para su aplicación, c)

* Sonia López Hanna es Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, docente de la carrera de Sociología de Facultad de Humanidades - UNMdP, doctoranda en Epistemología e Historia de la Ciencia Por la Universidad Nacional de Tres de Febrero, y becaria doctoral de CONICET. Ha publicado artículos en revistas, actas de congresos y capítulos de libros. Ha organizado y participado de numerosas reuniones científicas. Sus principales temas de trabajo son la filosofía e historia de la ciencia, la filosofía del lenguaje y la acción y la filosofía política. E-mail: sonialopezhanna@yahoo.com.ar

* Esteban Ferreyro es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y se desempeña como adscripto en la cátedra de Filosofía del Lenguaje en esa universidad. Ha realizado su tesis de grado sobre la autonomía del lenguaje en la filosofía de Wittgenstein. Actualmente, como becario del CONICET, cursa el doctorado en la Universidad de Buenos Aires donde desarrolla un proyecto sobre teorías del significado e instituciones sociales. E-mail: esteban.ferreyro@gmail.com

Justificación: x puede recurrir a ese estado mental para justificar su uso de 'z', d) Justificación de una aplicación sin vacilar: x puede justificar la aplicación de 'z' sin vacilar sobre la base de el estado mental, e) Interpretación de izquierda a derecha del condicional semántico: «si Juan significa la adición con '+', entonces, si le preguntan '68+57', responderá '125'.

2) *Objetividad: el estado mental constitutivo de la significación por parte de x contiene y determina todas las futuras aplicaciones correctas de 'z', potencialmente infinitas.*

3) *Realismo clásico: lo que otorga su significado a una oración declarativa (OD) es la proposición que ella expresa. Las proposiciones tienen condiciones de verdad. OD es verdadera si, y sólo si, la proposición que ella expresa corresponde a un hecho.*

4) *Justificación metafísica: la justificación de nuestras atribuciones de significado tienen carácter metafísico.¹*

Dentro de las concepciones deterministas del lenguaje que históricamente se han desarrollado podemos encontrar la llamada teoría *ideacional*² del significado. William Alston concibe la teoría *ideacional* del significado como aquella en la que el lenguaje es entendido de manera 'transparente'. La metáfora de la transparencia indica el hecho de que el lenguaje se comporta de manera tal que deja ver aquello que 'esta detrás' y que lo constituye en lo que es: el pensamiento. El lenguaje es un medio público, necesario para comunicar nuestras ideas. Una expresión lingüística adquiere significado por el hecho de que se la usa regularmente en la comunicación como 'marca' de una cierta idea.³ Sin embargo, tal como nos alerta Alston, los pensamientos que constituyen el significado de las expresiones son absolutamente independientes del lenguaje.

Definido, a grandes rasgos, en qué consiste el lenguaje para la teoría ideacional, Alston nos propone las condiciones necesarias que deberían darse para que esta teoría funcione. Para que dos o más personas se comuniquen inteligiblemente son precisos tres requisitos al momento de la comunicación: a) la idea debe estar presente en el hablante cuando pronuncia determinada expresión lingüística; b) el hablante debe usar la expresión correcta para, de esta forma, provocar que el oyente capte cuál es la idea que el hablante

¹ Kusch, Martin (2006) *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein*, Ithaca: McGill-Queen's UP, pp. 4-12.

² En el presente trabajo los términos *ideacional* e *ideacionismo* serán usados indistintamente.

³ Alston, William, P. (1985) *Filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza, p. 42

tiene en mente, y c) la expresión debe suscitar la misma idea que tiene el hablante en el agente. De acuerdo al mencionado autor, uno de los modelos de dicha teoría puede hallarse en las investigaciones sobre el lenguaje llevadas adelante por el moderno J. Locke.

II.

El tratamiento que John Locke hace del lenguaje en su libro III del *Ensayo sobre el entendimiento humano* ha sido considerado como un modelo de teoría ideacional del significado. Bajo esta óptica y siguiendo el planteo de Alston la teoría del significado de Locke incurriría en ciertos impedimentos que derivarían en la imposibilidad práctica de la misma. Al respecto dice que: i) si tomamos una oración X (su ejemplo es el siguiente: “Cuando en el curso de los acontecimientos humanos llega a ser necesario para una persona...”⁴) y nos concentramos al decirla, se patentiza la imposibilidad de detectar en la mente ideas claras y distintas que se correspondan con las expresiones lingüísticas. Esto es, nos es epistemológicamente imposible distinguir ideas, y que: ii) si tomamos ahora las ideas como haciendo referencia a ‘imágenes mentales’, como por ejemplo las palabras ‘casa’ o ‘perro’, que intuitivamente refieren a imágenes mentales, tampoco se satisfacen, según Alston, las condiciones para la concreción exitosa de una teoría ideacional. Y esto porque las imágenes mentales son privadas y no tenemos —y no podemos tener— certeza epistémica de que las imágenes que las ideas evocan sean las mismas en todos los hombres al usar las expresiones lingüísticas correspondientes.

El denominador común de las objeciones es la limitación epistémica de los seres humanos para, por medio de la introspección, localizar ideas en la mente, ya sea de uno mismo, ya de otros. En consecuencia, Alston afirma que si se pretende explicar el significado acudiendo a la noción de idea, entonces se hace necesario que exista una tal capacidad de discriminarlas, con independencia de las expresiones lingüísticas, pero el hecho de que las ideas sean epistémicamente privadas imposibilita tal capacidad intersubjetiva, con lo cual, la teoría ideacionista de Locke no sirve a los fines de una teoría del significado que dé cuenta del funcionamiento del lenguaje en la comunicación.

No obstante, creemos que existen al menos dos posibles objeciones a este planteo. En primer lugar, Alston habla de “significado” en el mismo sentido de Frege (en inglés

⁴ Op. Cit, (1985) p. 43

‘*meaning*’). Sin embargo, ‘significado’ en Locke no sólo no es la palabra inglesa ‘*mean*’, sino que, más bien, su concepción de significado (‘*signify*’) hace referencia a una relación de causalidad⁵ que hoy solemos utilizar para explicar aquello que llamamos signos naturales, cuando decimos, por ejemplo, que el humo es signo de que hay fuego, o que un nubarrón es signo de que vendrá la lluvia. Locke aplica la perspectiva causal del signo también para hablar de los signos convencionales. Esta concepción del significar fue adoptada también por Hobbes, cuando sostiene que el uso de las palabras consiste en que sean señales o signos. Hobbes nos presenta el signo como aquello A que significa B, cuando A sigue o precede regularmente a B. Considera al significado como una relación de causa y efecto, tanto de ciertos eventos con otros eventos, como de las palabras con los ‘estados internos’. Las palabras siguen o preceden regularmente a los pensamientos o ideas. De este modo, las palabras ‘significan’ —son señales de— pensamientos. Al igual que Hobbes, Locke parece estar hablándonos de esta relación semántica cuando nos dice:

En consecuencia, el uso de las palabras consiste en que sean señales sensibles de las ideas; y las ideas a las que hacen referencia son su significación propia e inmediata (...) No cabe duda de que nadie puede aplicar de modo inmediato las palabras como señales... a algo que no sean las ideas que esa misma persona tiene”. “En síntesis, las ‘palabras’...han llegado a ser usadas por los hombres como signos de sus ideas”⁶

Las palabras significan (‘*signify*’) pensamientos o ideas, es decir, se emiten regularmente después de que acaecen los pensamientos. Los pensamientos, por su parte, acaecen también con regularidad en relación con las palabras, mostrando, en todo caso, que las palabras son signos de los pensamientos. Locke parece haber manejado una teoría del comportamiento de los signos —donde la relación semántica está subsumida bajo la relación de precedencia o consecuencia inmediatas— más que una teoría del significado ideacional.

⁵ Para una interpretación en este sentido véase: Hacking, I., (1979) *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*, Buenos Aires: Sudamericana.

⁶ Locke, J. (2000) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Colombia: Fondo de Cultura Económica pp. 393-394.

En segundo lugar, en el libro tercero de su *Ensayo*, Locke nos dice que la función por excelencia de las palabras es la de “ser señales sensibles de las ideas”⁷. Tenemos pensamientos, y el contenido de nuestros pensamientos o ‘concepciones internas’ esta constituido en su totalidad por ideas. Estas ideas, lejos de ser situaciones objetivas perceptibles intersubjetivamente, son aquellas vivencias privadas que los seres humanos tenemos en nuestro trato con el mundo.

Los sonidos articulados son necesarios no sólo para poder comunicar nuestros pensamientos a otros seres humanos: sirven también como marcas ‘sensibles’ para recordar nuestras ideas. Los signos o sonidos articulados que constituyen el lenguaje no son particulares, ni privados —como sí lo son las ideas— son públicos y pueden ser usados y entendidos por todos los usuarios.

Para que el lenguaje sea comunicable e inteligible, esos sonidos, señales de mis ideas, deben ser usados de manera regular, esto es, cada vez que tengo la misma idea debo usar el mismo signo, pues usado de otra forma, produciría confusión. El lenguaje es diferente del pensamiento y contingente con respecto a él. Las ideas tienen un acceso privilegiado al conocimiento, en tanto el lenguaje es solo el medio que tenemos para expresarlas. No tenemos acceso epistémico a las vivencias de los otros hombres, sino sólo a las nuestras, con lo cual, lo que hacemos, es, según Locke, hipotetizar sobre las ideas y las palabras que usan nuestros pares. Suponemos que ante los mismos hechos objetivos, los individuos se representan ideas similares o iguales, y como una especie de principio cooperativo en la conversación con el otro, suponemos que, cuando nuestros interlocutores hablan, usan las mismas palabras de manera regular para asociar las mismas ideas. La tesis básica de la significación en Locke podría reducirse así: para ser señales inteligibles, las palabras deben tener como correlato a las ideas: las ideas que se significan con las palabras, son su propia e inmediata significación⁸.

El conocimiento no aparece por una relación directa de los hombres con el mundo. Más bien, se halla mediado por nuestras concepciones internas, producto de nuestra experiencia con la realidad. Para Locke, heredero del esqueleto de la teoría del conocimiento de Descartes, no es que los acontecimientos objetivos no existan, sino que nosotros, como seres humanos, no tenemos un acceso directo o intuitivo a ellos. Lo que

⁷ Ibidem, p. 393.

⁸ Ibidem, p. 393

hacemos, cuando creemos conocer sucesos objetivos, es una inferencia. La experiencia provoca una representación en nuestra mente, una concepción interna de ese hecho, una idea. Son sólo *hechos subjetivos* lo que conocemos directamente, lo que acarrea la consecuencia inevitable de la privacidad de nuestras concepciones internas. Cada individuo particular tiene una 'vivencia' distinta de ese hecho, cada individuo 'vive' el acontecimiento objetivo de una manera particular y en un momento particular y, gracias a su capacidad reflexiva, puede, por medio de la introspección, discernir sus estados internos y, a partir de los mismos, inferir la existencia de un mundo objetivo que causa sus ideas subjetivas. Estas últimas son 'ciertas': no existe la posibilidad de que un individuo esté equivocado sobre sus propias vivencias, con lo cual el único criterio de corrección y certeza es la primera persona.

Las ideas o concepciones internas son signos *naturales* de las cosas. Todo signo implica una relación de causalidad. Tenemos ideas *porque* existen situaciones objetivas que las causan. A la vez, inferimos que existe un mundo objetivo *porque* tenemos ideas. En definitiva ahora sí podemos entender por qué las palabras en su primera acepción significan ideas y nada más que ideas. Las palabras son, a diferencia de las ideas, signos *artificiales* y *arbitrarios*, impuestos por los hombres. Pero la relación semántica, al igual que entre las ideas y los acontecimientos objetivos, representa una relación de causalidad, no ya de tipo natural sino convencional. A las ideas sobrevienen las palabras, y las palabras significan ideas, son señales de las ideas. Las palabras son signos convencionales que se imponen sobre las concepciones internas. Por lo tanto, si son signos arbitrarios, no pueden ser signos de cosas desconocidas para el que pone esos signos. Tendrán que ser indefectiblemente signos de ideas que estén en la mente de quien los use. Si no sucediera de esta forma las palabras nada significarían. Este es un punto importante que debemos tener en cuenta para entender la relación signo-idea que nos presenta Locke. Los hombres no pueden hacer uso del lenguaje, por lo menos inteligiblemente, al menos que hayan hecho uso antes de sus pensamientos. Deben existir ideas en la mente de un hombre para que las palabras cobren sentido.

Las ideas sobre el lenguaje y la significación en Locke, así como su teoría del conocimiento por representación son deudoras de una tesis mucho más básica: la tesis ontológica de prioridad del pensamiento sobre el lenguaje. Parece bastante intuitivo suponer esto que Locke nos apunta, sólo porque tenemos pensamientos antes, podemos

hacer uso del lenguaje, ya que las palabras tienen significado sólo porque sus usuarios tienen pensamientos. Tener pensamientos implica una conducta reflexiva e intencional respecto de lo que deseamos comunicar. Tener intenciones o pensamientos significa determinar nuestra voluntad en orden a un fin. Los pensamientos constituyen nuestro conocimiento. Esta tesis, tal como la describe Dummett, que hoy se comprende en reversa, suponía que el lenguaje, al ser absolutamente independiente del pensamiento, podría no haber existido nunca —tesis que nos resulta contra-intuitiva, pero no por eso impensable— y, sin embargo, darse efectivamente nuestro conocimiento directo de nuestras vivencias e indirectamente del mundo. El medio de acceso gnoseológico es llenado con el método de la introspección por la cual somos capaces de discriminar ideas claras y distintas en nuestra mente. Así, es necesaria primero una gramática de nuestras ideas, un discurso mental claro, previo al discurso lingüístico que le otorgue sentido a éste último.

Ciertamente, omitir la significación natural y la tesis de la prioridad del pensamiento por sobre el lenguaje genera dificultades si lo que se pretende es acomodar el pensamiento del autor a una teoría ideacional del significado. Sin embargo, como podremos observar en el siguiente apartado, la mayoría de las tesis propias del determinismo semántico expuestas más arriba son comulgadas por Locke.

III.

Es indudable la preocupación por el lenguaje en el pensamiento de Locke. Ciertamente, su tesis sobre la prioridad ontológica del pensamiento no implica que no nos haya provisto de una explicación sobre el funcionamiento de lenguaje. El problema que vemos ante las interpretaciones usuales de su pensamiento es que, al omitir la significación natural y la tesis sobre la prioridad del lo mental, han forzado las ideas del autor para inscribirlo en una teoría ideacional del significado. Analizando la propuesta de Locke, y teniendo en cuenta las tesis que mencionamos, parecería más correcto situar al autor lejos del ideacionismo, aunque todavía comprometido con un determinismo semántico.

Bajo la óptica de Locke, para que una expresión lingüística tenga significado, ésta debe corresponderse necesariamente con cierto estado mental. A su vez, dicho estado mental es conocido de manera inmediata por el portador, quien posee un acceso

privilegiado al mismo. Ahora bien, para que el lenguaje funcione exitosamente en la comunicación Locke nos advierte de la necesidad de usar regularmente las mismas expresiones lingüísticas antes los mismos estados mentales. De esta manera, comprender el significado funciona como causa de sus futuras aplicaciones, a la vez que como intención acerca del uso futuro de determinado signo lingüístico. Más aún, dado que el estado mental al que alude el signo es una situación determinada, volver a usar dicho signo supone una interpretación de su uso y una extrapolación para otras situaciones similares. Comprender un significado en los términos de Locke es un acto natural y causal que, una vez comprendido, funciona de instructivo para su potencial aplicación futura. Si alguien preguntara por qué usamos las palabras de esa manera, su justificación alude directamente al estado mental correspondiente. Como mencionamos, dicho estado mental que constituye la significación de determinado signo, es una situación de tipo objetiva, aunque su captación sea privada, y su objetividad es lo que determina sus aplicaciones futuras potencialmente infinitas. La adhesión de Locke al realismo clásico viene dada por su idea de representación, puesto que los estados mentales representan hechos del mundo que captamos a partir de nuestra experiencia; de esta manera lo que las expresiones lingüísticas significan se corresponden con estados mentales cuyas condiciones de verdad son dadas por su correspondencia con hechos del mundo. La justificación última de su investigación sobre el lenguaje supone un previo compromiso metafísico respecto de la constitución del mundo en el que vivimos y que conocemos. En resumidas cuentas, el análisis lingüístico de Locke supone la mayoría de las tesis expuestas en nuestra caracterización del determinismo semántico, y ciertamente toda teoría ideacional del significado constituye también una forma de determinismo. Sin embargo, situar a Locke dentro de los planteos del ideacionismo lo ubicarían en un lugar incorrecto si aceptamos como válidas las dos razones arriba expuestas.

SILVIA MAESO*

Schiller: la superación de la alienación como tarea estético-moral

Introducción

Friedrich Schiller analiza agudamente su propia época y en muchos aspectos prefigura planteos posteriores, pues dirige su crítica a la situación de fragmentación individual y social, la cual expresa el extrañamiento del hombre respecto de sí mismo en tanto que ciudadano del Estado absolutista.

Su reflexión arraiga en el contexto cultural que describe Michel Foucault ¹ como *actitud de modernidad*, un verdadero *ethos*, que “a la vez indica una pertenencia y se presenta como una tarea”. Schiller es un hombre de la Ilustración, no en vano afirma: “No me gustaría vivir en otro siglo ni haber trabajado para otro tiempo. Se es tanto ciudadano de una época como de un Estado”.² Efectivamente, como hombre del siglo XVIII comparte la exigencia de salir de la minoridad bajo la consigna *sapere aude*. Es un “hombre y ciudadano universal” interesado y comprometido en la solución de los problemas planteados en la escena política. Intentará entonces convencer al destinatario de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de que la solución al problema político está en tomar la vía estética, pues “es a través de la belleza como se llega a la libertad”. Así, va a afirmar la objetividad de la belleza por analogía con el principio de autonomía. Ser libre es autodeterminarse y lo bello es la manifestación de la libertad en el plano fenoménico, la subjetividad se reconoce como autónoma en la experiencia estética. En consecuencia, aunque pudiera parecer extemporáneo ocuparse de la reflexión estética en el año siguiente a la instauración del

* Silvia Maeso es Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Es docente e investigador de la UBA y de la Universidad de Morón. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús con una tesis sobre la problemática de la conciencia moral. Se desempeña como profesora adjunta en Introducción al Pensamiento Científico, C.B.C. (UBA). Profesora adjunta en Lógica y Metodología de las Ciencias en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y como profesora asociada a/c en Ética en UM. E-mail: silviamaesos@fibertel.com.ar

¹ *Qué es la Ilustración*. Madrid. Ediciones La Piqueta. 1996; p. 94.

² *Cartas...* II, 2-3, p.117.

período del Terror —1794—, Schiller afirma que se ve impelido “a ocuparse de la más perfecta de las obras de arte, la construcción de una verdadera libertad política.”³

En la tercera carta desarrolla una interpretación de las ideas de Rousseau. Busca en el ser humano un carácter intermediario que permita superar la escisión entre el hombre físico y el hombre moral. El hombre en estado de naturaleza se organiza políticamente en el “Estado natural”; coaccionado por la necesidad, se da leyes con el fin de adaptarse a las fuerzas naturales. En estas circunstancias la naturaleza actúa por él, con anterioridad a poder elegir libremente. Pero hay algo más en él, la capacidad de transformar la obra de la necesidad en obra de su libre elección, de “elevar la necesidad física a necesidad moral”, lo cual será posible si se puede hacer concordar su carácter físico, de por sí egoísta y violento, con las leyes y, también, hacer depender su carácter moral de la sensibilidad. Ahora bien, si este tercer carácter es dominante en una nación, se hará efectiva la transformación del Estado basada en principios morales. El Estado ha de respetar y valorar a los hombres en su singularidad y personalidad, pues él es la representación objetiva de la humanidad en el corazón de los ciudadanos. Así, cada uno de ellos afianzará su singularidad en la medida en que esté en armonía consigo mismo y “[...] en el caso de que adecue sus actos a la regla de conducta más universal, y el Estado sea el mero intérprete de su bello instinto, será tan sólo una fórmula más clara de su legislación interior”⁴

Contrariamente, en una nación en la cual se contraponen por completo el hombre subjetivo y el hombre objetivo, imperará la violencia. El hombre objetivo sólo podrá triunfar por medio de la represión y ante la hostilidad de los individuos, el estado tenderá a aplastar la individualidad. En tal caso el hombre individual se fragmenta, se opone a sí mismo, ya sea como salvaje —sus sentimientos dominan a sus principios—, o como bárbaro —sus principios destruyen a sus sentimientos—. El primero desprecia la cultura y el segundo se burla de la naturaleza. En cambio el hombre culto, quien representa la superación de ambos, honra la libertad de la naturaleza al mismo tiempo que contiene su arbitrariedad. En consecuencia, en un Estado moral no se hallará ni la unidad moral de la razón ni multiplicidad de la naturaleza, sino que: “Encontraremos, pues, *totalidad* en el

³ *Op. Cit.* II, 1, p.117.

⁴ *Idem.* IV, 6, p. 135.

carácter de aquella nación que sea capaz y digna de cambiar el Estado de las necesidades por el Estado de la libertad.”⁵

Schiller: Diagnóstico y crítica de su época

Ciertamente, esa “totalidad en el carácter” implicada en la armonía de cada uno consigo mismo y con los otros, no tiene lugar en el Estado en el cual Schiller vive. Está criticando su tiempo, marcado por el fenómeno de la Revolución que plantea la antítesis entre el estado de necesidad y el Estado moral, el cual no es real sino problemático. En el estado real está el verdadero “drama” de su época: “Por un lado salvajismo, por el otro, apatía, los dos casos extremos de la decadencia humana, y ambos presentes en *una misma época*.”⁶

Esta decadencia está presente tanto en las clases bajas como en las clases que denomina “cultas”. En las primeras, bajo la forma de “impulsos primitivos y sin ley” a los que se ha retornado una vez deshechos los lazos sociales. Sin embargo, peor es la situación en las clases cultas, pues el hombre ilustrado se aleja de la naturaleza para convertirse, por obra de la misma cultura, en su víctima. Su refinamiento niega la naturaleza, pero al no ser capaz de superarla y alcanzar un “corazón sociable”, termina en la fragmentación del individualismo egoísta, “sin haber llegado a alcanzar un corazón sociable, experimentamos todos los contagios y vejaciones de la sociedad, [...] lo único que afirmamos es nuestro capricho”. Critica la hipocresía de las clases más refinadas, cuya ilustración, lejos de propiciar la libertad, se agota en prescripciones y genera nuevas necesidades que esclavizan al hombre. Prima entonces el egoísmo, las más primitivas pulsiones que, precisamente por estar mediatizadas por la cultura, muestran la más profunda abyección. Claramente describe la escisión que caracteriza su época: “El espíritu de la época vacila entre la perversión y la tosquedad, entre lo antinatural y la naturaleza pura y simple, entre la superstición y el escepticismo moral”⁷.

No obstante, no deja de manifestar que su propio tiempo representa una etapa superior cuando dice: “La Ilustración de la que se vanaglorian, no del todo sin razón, las clases más refinadas...”⁸ Y en la Carta Sexta, donde plantea la cultura griega como

⁵ *Idem.* IV, 7, p. 135.

⁶ *Idem.* V, 3, p. 137.

⁷ *Idem.* V, 5, p. 141.

⁸ *Idem.* V, 5, p. 139.

modelo, lo hace, en realidad, porque representan una unidad primigenia entre sensibilidad y razón: “La razón separaba los elementos de la naturaleza humana y los proyectaba ampliados en su magnífico panteón de divinidades, pero no desmembrando esa naturaleza...”⁹ Admira en los griegos precisamente esto, no haber caído en la fragmentación del individuo que, contrariamente, comprueba en su propia cultura. El hombre moderno es inferior al griego antiguo como individuo, pero como especie es superior. Lo es, justamente por obra del entendimiento, que todo lo divide, frente a la naturaleza (representada en la etapa cultural griega) que todo lo une. Sin embargo, esa división del entendimiento era necesaria a los efectos del progreso de la cultura. Parte del presupuesto de que la humanidad ha progresado —y habrá de progresar—, pero también afirma que ese progreso es necesariamente dialéctico, el mundo griego viene a representar la función de modelo para la cultura moderna en el sentido de haber sabido mostrar esta primigenia unidad entre razón y materia que se le impone recuperar ahora a través de su negación en la Modernidad.

“Este antagonismo de fuerzas es el gran instrumento de la cultura, pero sólo el instrumento; pues mientras persiste, no estaremos sino en el camino que conduce a ella.”¹⁰ La posibilidad del cambio, la posibilidad del progreso está en la oposición, en la negación. Pero el riesgo es permanecer en esa etapa de disolución y no tomarla como simple transición necesaria. Si se confunde el “instrumento” con el verdadero fin, se cae en una auténtica enajenación o extrañamiento en el cual cada facultad se aísla y pretende imponerse exclusivamente sobre las otras sin poder comprender que se trata sólo del camino que conduce a la cultura, no de la cultura misma.

La lógica de la Modernidad: alienación y fragmentación

La primacía exclusiva del entendimiento ha conducido —contrariamente al mundo griego— a que el hombre moderno no pueda erigirse en representante de su tiempo. La especialización del conocimiento, la división progresiva de las ciencias y la complejización de los estados que condujeron a la mayor separación de clases sociales y de oficios,

⁹ *Idem.* VI, 3, p. 145.

¹⁰ *Idem.* VI, 12, p. 155

produjeron el desgarramiento interior del hombre que se manifiesta en la escisión entre entendimiento especulativo e intuitivo, la destrucción mutua entre imaginación y entendimiento. El Estado ha adquirido, entonces, la forma de una “mecánica ruda y vulgar”, formado a partir de la suma de partes que por sí mismas carecen de vida. Frente a él el individuo no puede intervenir sin riesgos, todo se desvirtúa, él mismo no puede reconocerse: “[...] el placer se desvinculó del trabajo, el medio de su finalidad, el esfuerzo de la recompensa [...] el hombre evoluciona sólo como fragmento [...] se convierte en un reflejo de su oficio, de su ciencia.”¹¹

Por la falta de desarrollo de la armonía interior el individuo está fragmentado, como también lo está respecto del todo, desde el cual se le prescriben reglamentos que paralizan su inteligencia libre. Se busca que el individuo desarrolle intensamente habilidades particulares, en desmedro de su propio desarrollo como tal. El único objetivo es gozar de una buena y ventajosa reputación social, que lo será mientras el individuo respete el orden y se conduzca según la ley: “Así se va aniquilando poco a poco la vida de los individuos, para que el todo absoluto siga manteniendo su miserable existencia, y el Estado será siempre cosa ajena para sus ciudadanos, porque también es ajeno al sentimiento.”¹²

De esta manera se desmorona moralmente la sociedad real, enfrentada a un Estado que prescribe leyes en las que el ciudadano no se reconoce, alcanza un estado de “moralidad natural” en el cual “el poder público es sólo un partido *más*”, rechazado por quienes lo posibilitan y respetado por quienes podrían prescindir de él. Análogo extrañamiento en todos los planos: el conocimiento, la creación, el sentimiento y la acción; el hombre analítico, el pensador abstracto corroe la imaginación porque divide las impresiones; el hombre práctico, no puede alcanzar otras formas de representación por tener la imaginación encerrada en el ámbito de su actividad.

Paradójicamente, esta especialización, esta práctica unilateral de las capacidades humanas ha conducido a la especie humana hacia la verdad y ha posibilitado el avance científico y filosófico. Él ha sido posible gracias a que la razón se ha singularizado en individuos particulares —tales como Leibniz o Kant—, se ha desvinculado de la materia y ha alcanzado el infinito en la más alta abstracción. Sin embargo, esto ha llevado fatalmente

¹¹ *Idem.* VI, 7, p. 149

¹² *Idem.* VI, 9, p. 151

a los individuos al fracaso y al error, debido a la falta de armonía que tal educación basada en el desarrollo unilateral de las facultades ha producido. Sólo el despliegue armónico de las facultades espirituales del hombre “dará lugar a hombres felices y perfectos”.

Se le impone entonces una tarea emancipadora que duda de que sea realizable para el pensamiento abstracto por sí solo: “¿Será capaz un espíritu semejante, extasiado, tanto en la razón pura como en la intuición pura, de sustituir las rígidas ataduras de la lógica por el movimiento libre de la fuerza poética, y de asumir la individualidad de las cosas con sentido fiel y honesto?”¹³ Se trata de un verdadero desafío que asume como una exigencia práctica: “...debemos ser capaces de restablecer en nuestra naturaleza humana esa totalidad que la cultura ha destruido, mediante otra cultura más elevada.”¹⁴

Sin embargo, se retrocede ante la posibilidad de fundar la unión política en la verdadera libertad honrando al hombre como fin en sí mismo, porque “Falta la posibilidad *moral* y ese instante pasa desapercibido para la ciega humanidad.”¹⁵ Reclama un cambio de *actitud*, pues lo que señala como la carencia de “posibilidad *moral*” es, en realidad, carencia de actitud moral, la actitud que posibilite una auténtica *humanización*. Ésta sólo podrá alcanzarse después de que “se suprima la escisión en el interior del hombre”. Ella es la condición necesaria para el perfeccionamiento moral del Estado. Para ello debe cesar todo enfrentamiento entre fuerzas elementales, todo sometimiento a formas despóticas, para dar paso a una “aceptable libertad”. “El carácter de la época ha de sobreponerse primero a su degradación, sustraerse por una parte a la violencia ciega de la naturaleza, y volver por otra a su sencillez, verdad y plenitud; una tarea para más de un siglo.”¹⁶

El proceso de emancipación de la naturaleza humana será arduo y prolongado, pero no duda de que la ley social triunfe sobre su enemigo, el egoísmo. La encargada de dirigirlo será la razón, a través de exponer la ley que, a su vez, será ejecutada por la voluntad y el vivo sentimiento. “Si hasta ahora la razón había dado tan contadas muestras de su fuerza victoriosa, no es porque el entendimiento no haya sabido ponerla de manifiesto, sino porque el corazón la desoyó y el impulso no actuó en su favor.”¹⁷ La raíz del fracaso de la Ilustración está en el desarrollo unilateral de la razón que supo combatir

¹³ *Idem.* VI, 13, p. 157

¹⁴ *Idem.* VI, 15, p. 159

¹⁵ *Idem.* V, 2, p. 137

¹⁶ *Idem.* VII, 3, p. 163

¹⁷ *Idem.* VIII, 3, p. 167

el fanatismo y el engaño, supo mostrar los obstáculos que impedían el acceso a la verdad, pero no pudo evitar la barbarie. Por ello el entendimiento ilustrado sólo merecerá respeto si se refleja, si *es* el carácter “[...] porque el camino hacia el intelecto lo abre el corazón. La necesidad más apremiante de la época es, pues, la educación de la sensibilidad, y no sólo porque sea un medio para hacer efectiva en la vida una inteligencia más perfecta, sino también porque contribuye a perfeccionar esa inteligencia.”¹⁸

El camino del arte

La imaginación del artista aspira a “engendrar el ideal uniendo lo posible con lo necesario”, acuña lo ideal en las formas sensibles y espirituales y arriba así a lo absoluto en un presente infinito. Análogamente, “El impulso moral puro se dirige a lo absoluto, para él no existe el tiempo y el futuro, en cuanto que ha de surgir necesariamente del presente, se le convierte en presente”¹⁹.

El poder forjador de la personalidad que tiene la experiencia estética arraiga en la profunda imbricación entre las dos fuerzas que mueven a los hombres y que la obra de arte expresa, el impulso sensible, que resulta de su naturaleza material y el impulso racional, que le proporciona la libertad. Ese impulso formal a la afirmación de la personalidad sólo puede exigir lo absoluto, lo que es “para toda la eternidad; así pues, decide para siempre lo que decide ahora y exige ahora lo que exigirá siempre”²⁰. Lo mismo ocurre en la elección moral, cuando se dice “esto tiene que ser”, se decide por siempre y para siempre, se convierte un caso particular en ley para todos los casos o, en otros términos, se eterniza un momento de la propia vida. De modo análogo, en la experiencia estética se alcanza la unidad ideal de los fenómenos: “En ese proceso, ya no estamos en el tiempo, sino que la entera sucesión infinita del tiempo está en nosotros”²¹. Eso significa que superamos las barreras del individuo y nuestro juicio representa el juicio universal del mismo modo que la elección individual representa la de todos. He aquí la clave que permitirá, según Schiller, restablecer la unidad de la naturaleza humana. Así como el impulso sensible implica cierta

¹⁸ *Idem.* VIII, 7, p. 171

¹⁹ *Idem.* IX, 5-6, p. 175-177

²⁰ *Idem.* XII, 4, p. 205

²¹ *Idem.* XII, 6, p. 209

variación, el impulso formal exige unidad y permanencia, el equilibrio entre ambos será tarea de la cultura.

Esta es la verdadera y única salida del estado de alienación del hombre que vive en el Estado absoluto, frente a la fragmentación, la unidad, pero la unidad que surge del equilibrio de fuerzas contrapuestas y posibilita la superación de la instancia individual en lo universal. La condición humana se despliega sobre la dicotomía entre sensibilidad y libertad y la educación, tanto de la facultad de sentir como de la facultad de la razón, será entonces la que posibilite proteger a ambas facultades de sus mutuos ataques.

En la experiencia estética se produce la huida del tiempo en el tiempo mismo y así el hombre se siente hermanado con la humanidad en un presente absoluto. Análogamente en la elección moral, cuando el sujeto decide convierte un caso en ley para todos los casos, eterniza un momento de la propia vida, pues su elección individual representa la de todos. Esa coincidencia en el acceso al absoluto sintetiza la ética en estética y viceversa, la estética en ética y así se resuelve la ética schilleriana en una propedéutica estética para la humanidad. Educar en y a través de la belleza será la única forma de recuperar la unidad y el equilibrio perdido para la naturaleza humana.

Bibliografía

- Bozal, V. (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*. 2 vol. Madrid. A. Machado Libros. 2004.
- Cassirer, E., *La Filosofía de la Ilustración*. Madrid. FCE. 1993.
- Foucault, M., *Qué es la Ilustración*. Madrid. Ediciones de La Piqueta. 1996.
- Gadamer, H.- G., *Verdad método*. Salamanca. Sígueme. 1977.
- Hauser, A., *Historia social de la literatura y el arte*. Barcelona. 1978.
- Kant, I., “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el Iluminismo?”, en *Espacios*. N° 4-5 Noviembre-Diciembre 1986. Publicación de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil. Facultad de FF y L. UBA.
- Kant, I., *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Buenos Aires.. Prometeo Libros. 2008.
- Lamanna, E. Paolo. *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Hachette, 1964.
- Popitz, H., *El hombre alienado*. Buenos Aires. Sur. 1971.
- Rodríguez Guerrero, M., “Schiller y el diagnóstico estético-antropológico de la Ilustración”, en *A Parte Rei. Revista de filosofía*. Marzo 2010.
- Rivera de Rosales, J., “Schiller: la necesidad trascendental de la belleza”. Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Colombia el 10/5/2005. Forma parte de una investigación sobre ontología, lenguaje y hermenéutica. UNET. Facultad de Filosofía. Madrid.
- Feijóo, J.-Seca, J., “Estudio introductorio”, en Schiller, F., *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona. Anthropos. 1990.

Safranski, R., *Schiller o La invención del idealismo alemán.* Barcelona. Tusquets. 2006.

Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre.* Barcelona. Anthropos. 1990.

Schiller, F., *La educación estética del hombre.* México. Espasa-Calpe. 1952.

ELIZABETH MAGALLANES*, ROBERTO ORTIZ*

La fundamentación filosófica de los valores para el Trabajo Social y sus implicancias éticas

Introducción

El término valor es muy utilizado en la comunicación de la vida cotidiana sobre todo cuando intentamos establecer juicios de valor respecto a actitudes, normas o instituciones. Son frecuentes las acepciones que constatan o lamentan la pérdida de valores en la sociedad contemporánea, ya sea en el ámbito público como en el privado, a una persona, a la juventud en general, la familia o ciertos grupos humanos. Pareciera que según estas expresiones algo existió o algo se ha perdido, Como sea, es evidente que todos sabemos de que hablamos cuando hablamos de valores: la libertad, la solidaridad, la justicia, la vida, y que ha partir de la consideración que tenemos de los mismos podemos juzgar algunos aspectos de la realidad, sobre todo la política o lo social.

En primer término haremos referencia a los valores universales y a preguntarnos: que son los valores? que tipo de realidad tienen?

En segundo lugar haremos mención respecto de algunos los valores epocales que atraviesan lo social y por ende las practicas del trabajo social, y que nos remiten a repensar

* Elizabeth Magallanes es coordinadora del Área de Vinculación de la Secretaría de Extensión de la Facultad de Ingeniería y Ciencias Económico-sociales en la Universidad Nacional de San Luis. También desempeña funciones docentes en la cátedra de Introducción a la Filosofía y Ética General y profesional de la Licenciatura en Trabajo social en la UNSL. Es integrante del proyecto de investigación de Ciencia y Técnica (Fices-UNSL): “Ontología de Hegel y Marcel: criterios superadores al racionalismo crítico Popperiano”, y del proyecto “Teorías éticas contemporáneas: la ética discursiva ante los desafíos sociales y políticos actuales”. Se desempeña, en la actualidad, como directora y evaluadora de Programas y Proyectos de extensión y como directora del proyecto “Museo de Arte, Ciencia y Tecnología” del programa ADELO. E-mail: emagal2@yahoo.com.ar

* Roberto Ortiz es Licenciado en Psicología y Docente Responsable de las cátedras de Psicología de las Organizaciones I y II de la carrera de Licenciatura en Administración y Psicología Evolutiva de la Licenciatura en Trabajo Social. También es director del proyecto de investigación “Ontología de Hegel y Marcel: criterios superadores al racionalismo crítico Popperiano” y “Teorías éticas contemporáneas: la ética discursiva ante los desafíos sociales y políticos actuales”. Es coordinador del Grupo de Servicios a terceros IMAGO especializado en asesoramiento y asistencia a jóvenes en situación de riesgo. E-mail: rortiz@fices.unsl.edu.ar

los dilemas por los que atravesamos en nuestra intervención y problematizar algunas cuestiones como: ¿es posible cambiar los valores?

Fundamentación filosófica de los valores

Haciendo una analogía con los autores anteriores al siglo XX podemos distinguir varios paradigmas teóricos.

1- las morales esencialistas o metafísicas, son aquellas que buscaron un fundamento de los valores trascendente al mundo humano o social. En la Grecia del siglo IV A.C., Sócrates buscaba la noción existencial de virtud, ya que sostenía que el hombre que conociera la virtud actuaría sin más en consonancia con su concepto. Platón pensaba que las virtudes y los valores (lo bello, lo bueno) eran ideas suprasensibles, la verdadera realidad. Sostenía que la vida ética consistía en elevarse por encima del cuerpo y del mundo sensible para recordar las ideas contempladas en vidas anteriores por el alma allí radica la desvalorización del cuerpo y del mundo sensible. Así podemos seguir la evolución del posterior pensamiento metafísico en la escolástica que represento la madurez de la filosofía cristiana del siglo XIII (Buenaventura, santo tomas de Aquino) Para este ultimo lo que hoy llamamos valores son los trascendentales del ser, todo ser por serlo es bueno, bello y verdadero; La hipótesis creacionista permite hablar de un orden natural o de una jerarquía de los seres y de los fines, cada ser se realiza realizando el fin para el que fue creado por voluntad del creador, cuya inteligencia gobierna todo el mundo creado. Existe también un orden de los bienes, algunos son buscados por si mismos, los bienes honestos; otros bienes son buscados como medio para lograr los primeros: los bienes útiles.

2- Las morales del sentimiento, fundan los valores en el sentimiento humano cuya existencia puede derivarse en la observación empírica. Los individuos persiguen en su obrar, un fin, que es visto como valor y valoran sus acciones y los resultados de esas acciones, según este fin. Un ejemplo de estas filosofía es el utilitarismo (Hobbes, Holbach, Hume, Helvetius, Bentham, Jhonn Stuart Mill, Herbert Spencer) autores de los siglos XVII y XIX, En general el problema que enfrentan estas posturas, es que carecieron de categorías que les permitieran penar

la totalidad social, excepto la de un vago “bien común” o “interés común” que se identifica con el interés de la mayoría, carecieron de instrumentos lógicos para fundamentar la universalidad de los valores.

3- Contra las morales esencialistas o metafísicas y del sentimiento Kant persigue una fundamentación racional, no metafísica ni material. Se opone a las éticas materiales. Las rechaza por ser heterónomas, el valor de la acción humana se fundaría en algo externo a la voluntad misma. Propone una ética categórica y autónoma se debe actuar por deber y no por las consecuencias esperables de la acción. Es una ética formal porque busca referirse a la forma del imperativo moral de la norma que Kant formulaba de esta manera: “*Tú debes*”, “*Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda convertirse en ley universal*”.

La fuente de la moralidad es la voluntad, un yo trascendental que es universal y por eso legislador universal que es un fin y no un medio, que participa con los otros en el reino de los fines, la comunidad ética ideal. Sin embargo el pensamiento político de Kant estuvo saturado de valores y fue absolutamente profético, ya en la formulación de su imperativo ético categórico “*actúa de tal manera que nunca tomes a la humanidad en ti mismo y en el otro, como un medio sino siempre como un fin*”, aparece claramente formulado el valor la dignidad humana que orienta toda su propuesta política.

4- En posición a la postura kantiana y a la metafísica se encuentran las morales “sociales”, donde podemos mencionar a Aristóteles (Siglo IV. A. C.) como antecedente de esta postura, aunque Platón, su maestro, prioriza a la contemplación como forma de vida, pensaba que los valores eran predicados analógicos; bueno es aquello que cumple adecuadamente con el fin para el que existe o ha sido producido. El fin de hombre es la felicidad y este no puede realizarse éticamente sino en la vida ciudadana, en la polis ya que es un ser social (zoom politikon). El hombre prudente virtuoso es el que sabe, en sus elecciones, encontrar su justo medio (mesotes) de las acciones evitando los excesos y siguiendo en materia de moral, las acciones, ejemplos y opiniones de las personas mas experimentadas y sabias de la ciudad asegurándose seguir las costumbres de la

comunidad. En este sentido a cada uno puede realizar su fin, es decir elegir su vida de acuerdo a su estado.

5- El paradigma de la morales sociales, logro su máxima fundamentación metafísica con Hegel (siglo XVIII Aleman): Este filosofo pensaba en el espíritu universal (la totalidad de la de la realidad que es racional) que se manifiesta históricamente encarnándose en las civilizaciones y en los pueblos; el espíritu del pueblo se basa en las instituciones y en las costumbres que él crea, fundamentalmente en el Estado que es la superación de dos momento anteriores la familia y la sociedad civil. Aquí podemos ver la distinción entre moralidad, que es la conducta del sujeto y que se opone al derecho que es la orientaron heterónoma de la conducta (mi libertad en confrontación co la libertad del otro) por una parte y la eticidad, por la otra, siendo ésta la superación de la contradicción entre moralidad y derecho, eticidad el ser con otros, que solo puede objetivarse en el Estado, que representa por lado el ethos particular (costumbre y leyes) de un pueblo y es producto de la praxis histórica, pero el Estado también es el máximo de universalidad al que puede llegar la objetivación del espíritu donde le individual alcanza su máximo de libertad.

6- El positivismo sociológico (Comte, Durchein, Spencer, Lévy Bruhl, funcionalismo- siglos XIX y XX) va a intentar dar razones de la existencia de los valores: pero no serán las metafísicas sino las científicas donde los valores son inmanentes a las costumbres sociales que son las habituales de la sociedad y malas son las no habituales: esos usos se imponen al hombre por coacción, pues no se puede vivir sino en sociedad.

7- Paradigmas del siglo XX; que a pesar de su per vivencia, los paradigmas anteriores entran en crisis. En contraposición al formalismo Kantiano y también al positivismo surge la ética de los valores: la noción de valor, surgida desde la ciencia económica, se popularizo como aquello de lo que merece nuestra estima. Max Scheler (1784-1928) advierte que la razón científico matemática o técnica opera con el mundo natural, pero que no toda la realidad es cuantificable, personas actos y situaciones son aprehendidos desde sus cualidades y que no son puestas por los sujetos sino que son objetivas: es decir: los valores son cualidades objetivas de las cosas que despiertan nuestra estima las cosas son llamadas bienes.

No hay un nivel de valores morales propiamente dicho, el bien es la realización de los valores según su jerarquía es decir la realización de un valor positivo. El criterio de lo bueno y lo malo es la concordancia entre la realización de un valor y la preferencia objetiva por lo que el reconocimiento y la realización de los valores es la condición de la vida moral. Pero existe otro factor importante de la vida social que es el desarrollo perfectivo del propio sujeto. Ser persona es erigirse en sujeto de una actitud singular ante el mundo y a la vez verificar la riqueza de sentidos y de valor del mundo propio. Así Sheler desconfía del imperativo Kantiano pues este supone la creencia de una desviación de la naturaleza humana y califica a la propia como una ética material de valores, que son plenos de contenidos axiológicos pero también son aprioris, es decir, preexisten a la existencia humana e individual.

8- Otro autor que intenta superar el dilema de la fundamentación racional de los valores versus la empiricidad de los mismos, es Max Weber (1874-1920) se dice que reconstruye el `puente entre la filosofía moral y la sociología, sostiene que la explotación de los sistemas morales debe incluir ideas de principios. Prácticas y normas, significados que no se explican mediante la ciencia natural sino por una racionalidad sustantiva: la irracionalidad del mundo tiende a subvertir la razón ética, la ética es el resultado del conflicto: se trata de fines irreconciliables y concepciones del mundo en concurrencia radical.

La sociología puede hacerlo pero sin utilizar las herramientas de las ciencias naturales ya que no pueden comprender los significados de los hechos pero si establecer afinidades electivas que existen entre las creencias éticas y la acción humana. Weber no fue un relativista radical su visión ética descansaba sobre la civilidad, el liberalismo la dignificación del dominio político mediante el ejercicio responsable de la libertad.

9- Por ultimo lo que podríamos llamar Morales de la emancipación personal, colocan como Nietzsche (1844-1900), el fundamento de los valores en la voluntad de poder del hombre excepcional, rechazando toda la ética social y la fundamentación metafísica o trascendental de los valores. Sartre produce su

principal obra después de la segunda guerra mundial cuando el ethos europeo había perdido su legitimidad, para este autor no existen valores a priori. El existente es un proyecto que debe elegir. La libertad se juega a ciegas y la mayor exigencia ética es el compromiso con su propia libertad.

Los valores y la praxis social

Para el desarrollo de esta temática haremos mención al pensamiento de Agnes Heller que has sido fuente de inspiración de pensadores relacionados al trabajo social.

El mundo es creado por la praxis histórica, la historia humana, y ésta se objetiviza en instituciones, leyes normas creencias, costumbres, pero el mundo también es lo que nos rodea y en cierta manera nos condiciona y nos tenemos que adaptar para vivir.

Heller sostiene que el valor es todo lo que pertenece al ser específico o genérico, del hombre y contribuye directa o indirectamente al despliegue de ese "ser específico".

Es el desarrollo de la esencia humana que descansa en las objetivaciones y con ello la autora acuerda que los valores son una realidad objetiva supraindividual.

Respecto si los valores son derivados de otra cosa Heller, por ejemplo del interés o la necesidad, Heller dice que si bien ambos son categorías primarias de la praxis social son cosas diferentes, las categorías primarias de la praxis social don son maneras de comprender el mundo social y ubicarse dentro de el orientando las propias acciones y el interés es una categoría propia del sistema de clases, ni siquiera el interés general representa un valor universal ya que no equivale a un buen común. Tampoco el valor equivale a la necesidad, ya que esta para satisfacerse necesita algo heterogéneo a si misma por ejemplo el hambre no se satisface con mas hambre sino con alimento, contrariamente el deseo de alcanzar la libertad solo se satisface con mas libertad y aunque también la necesidad tiende a crear objetivaciones para hacer objetivamente posible la satisfacción, esta última es siempre individual. El valor por lo tanto no puede derivarse de la necesidad aunque esta si puede medirse en relaciona a un valor, detrás del reclamo de la satisfacción de la necesidad puede encontrarse un reclamo por el respeto a la dignidad humana del sujeto necesitado.

Agnes Heller reconoce que los valores para realizarse necesitan de mediaciones, sin la creación de riqueza, no podrán realizarse los valores de libertad, socialidad, humanidad. Entendiendo a la riqueza como el resultado de la praxis humana, lo que el hombre ha logrado a través de la historia (ciencia arte, filosofía) por lo tanto, si los valores no son derivables empíricamente del interés o de la necesidad ¿Qué hacemos cuando valoramos? Que tipo de categorías son los valores? Heller dice que los valores son categorías ontológicas primarias de orientaciones axiológicas, es decir que son categorías básicas con las que creamos y comprendemos el mundo y que lo constituyen una vez creado, en este sentido Heller atribuye a los valores una realidad objetiva supraindividual. El sujeto creador de los valores son los hombres, la humanidad empírica, la comprensión del mundo no solo es comprensible cognoscitivamente sino también mediante categorías cognoscitivas, actuamos a través de categorías de valor, que, en términos de Adriana Arpini “*Las categorías son formas de pensamiento socialmente validas, es decir, como objetivaciones producidas desde cierto contexto socio-histórico*” (Arpini, 1997, p 35), aunque la capacidad categorizante sea una nota esencial del hombre.

Algunas reflexiones finales

A partir de lo expuesto se podría reflexionar sobre algunos valores propios del Trabajo Social como profesión, podríamos pensar cómo el valor “libertad”, se moraliza desde la profesión en el valor “autodeterminación” y el valor de la privacidad aparece como “secreto profesional”. A. Heller, sostiene que un valor una vez objetivado desde la experiencia histórica no muere, actúa orientando nuestras acciones. Los valores son universales e históricos y la sociedad es producto de opciones axiológicas. En este punto aparece el concepto de alineación en la sociedad en que la distribución de la riqueza material y espiritual no es universal, se produce la alienación que es la discrepancia entre el ser genérico con sus logros y la existencia individual, abriendo un abismo entre la riqueza genérica y la riqueza individual, en el caso de las sociedades capitalistas o en camino de.

Ahora bien el Trabajador Social puede ser un fuerte crítico de las normas de la institución en la que se desempeña y esto puede ser por dos razones, porque estas reglas

no responden a los imperativos éticos universales o porque aunque inspiradas en estos principios, son vulneradas en el accionar de la institución como podría ser el clientelismo, el amiguismo, etc.

Los valores decía A Heller, son genéricos, no así el desvalor, que no puede obtener una apariencia de generalidad, es posible que algo que aparece como un desvalor para el ethos dominante sea un valor nuevo como el derecho a la rebelión (que proclama A, Heller) o los derechos sociales, traídos a la contemporaneidad. Así se busca cierto dominio sobre las morales emergentes que pretenden validez universal y que, aunque parten de la expresión de necesidades, ese reclamo se hace en nombre del valor universal de la dignidad humana.

Si bien la eticidad que *“resume las objetivaciones socialmente producidas e institucionalizadas”* surge de un *“proceso dialéctico”*: con la moralidad ámbito de la vida cotidiana al paso del hacerse y rehacerse de los sujetos, siempre es posible la *“resemantización y apropiación, rechazo y aprobación; o producción de nuevas objetivaciones”* (Arpini, 1997, pp35-36).

Al trabajar la experiencia ética de los Trabajadores Sociales advertimos la actitud crítica acompañada de un sentimiento de decepción frente a diferentes prácticas institucionales respecto de lo deseable valorativamente: la justicia social (no la beneficencia) la autonomía del ciudadano destinatario de algún plan social (no la dativa o dependencia estatal), Roig sostiene que el modo como se forma una estructura axiológica auténtica de nuestra realidad latinoamericana, es partir de nosotros mismos como valiosos y la estructura discursiva valorativa de una filosofía no alienada, auténticamente liberadora debe construirse a partir de la experiencia de los oprimidos.

La justicia es condición de vida buena para todos, para nuestra profesión el desafío es la creación de un proyecto ético- político desde el Trabajo Social que no este centrado en intereses mezquinos, aun de la profesión, sino que comparta los valores y derechos de los co-sujetos y acompañe las luchas por la emancipación a través de una democracia participativa y con capacidad instituyente.

Bibliografía

Arpini, Adriana: categorías sociales y razón práctica. EDIUNC, Mendoza, 1997

Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998

Foscolo, Norma y otros.: *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano*. Edit Espacio, 2006

Heller, Agnes: *Historia y vida cotidiana*. Grijalbo, Barcelona, 1972. Capitulo valor e historia

Dussel, Enrique: *hacia una filosofía política crítica*. Desclée, Bilbao, 2001 Cap. XII: "Proyecto filosofico de Agnes Heller, Dialogo desde la filosofia de la liberación"

Bonetti,, Dilsea y otros: *servicio Social e Etica. Convite a uma nova praxis*, Cortez-CFESS, Sao Paulo, 2001

Roig, Arturo: *Ética del poder y moralidad de la protesta*. EDIUNC, Mendoza 2002

LAURA MARTÍN*

Diversas lecturas acerca de la naturaleza modal de los hombres en la totalidad sustancial

Pero cada uno de los hombres no es tan sólo él mismo; es también el punto único, particularísimo, importante siempre y singular, en el que se cruzan los fenómenos del mundo, sólo una vez de aquel modo y nunca más.

Demian
Hermann Hesse

I.

Luego de determinar la esencia de Dios o la sustancia en el primer libro de la *Ética demostrada según el orden geométrico* Spinoza se ocupa, a partir del libro II, de aquellas cosas que han de seguirse necesariamente de su naturaleza. Pero, como indica el pequeño prólogo que encabeza esta parte, y como dice la proposición 16 de la primera, dado que de la naturaleza de Dios “deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos”¹ sólo se abocará a indagar el origen y la naturaleza de la mente humana -y aquello que convenga a su suprema felicidad-. Al llegar a la proposición 10 de EII nos encontramos con una concepción ontológica del ser humano completamente innovadora respecto de la tradición puesto que, en ella, Spinoza afirma que los hombres no son sustancias sino *modificaciones* de una *única sustancia*. Si bien esta consideración acerca del ser de los hombres se anticipaba por lo ya establecido en el libro I, p.e. que “todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa” (Ax. 1), que lo único que es en sí, se concibe por sí y es causa de sí es Dios o la sustancia (P14), que fuera de ella no hay nada, sino que todo es *en* ella y se concibe *por* ella

* Laura Martín es Profesora de Filosofía egresada en el año 2009 de la Universidad de Buenos Aires. Desde el año 2008 participa en el grupo de investigación sobre la filosofía de Spinoza de la UBA (Proyecto de Reconocimiento Institucional) y soy miembro del Ubacyt "Religión, Ética y Política en el contexto de la filosofía de la ilustración" (2010-2012). Actualmente investigo la figura del individuo en la filosofía de Spinoza como eje articulador de su planteo ontológico, gnoseológico, ético y político.
E-mail: laumar30@hotmail.com

¹ Las citas de la *Ética* son tomadas de la versión española de Vidal Peña. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (E), introd. trad. y notas Vidal Peña, Orbis Hyspamérica, Buenos Aires, 1983. Indico en números romanos el libro, en números arábigos la proposición, o bien si se trata de un axioma, definición, demostración, corolario, lema, etc.

(P15), etc; aquí se explicita que “a la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia” (EII, 10).

Esta postura spinoziana se presenta incluso como superadora de las incongruencias en las que había caído Descartes al no poder establecer con fundamento la interacción entre el cuerpo y el alma, por tratarse de dos sustancias completamente distintas y separadas.

En el presente trabajo proponemos hacer un análisis de esta proposición 10 del segundo libro de la *Ética*, intentando exponer algunas de las interpretaciones que ha suscitado el despojo de la sustancia del ser de los hombres, quedando éstos relegados a la mera categoría de ser en otro, categoría de la cual ahora dependen tanto ontológica como gnoseológicamente.

II.

La proposición 10 del libro II es la primera proposición en la que Spinoza nos habla específicamente del hombre y de su estatuto ontológico. Dicha proposición dicta: “A la esencia del hombre *no pertenece el ser de la sustancia*, o sea, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre”². Como dijimos, la no sustanciación del hombre se sigue de los lineamientos expuestos a lo largo de todo el libro I de la *Ética*.

Lo novedoso de la metafísica spinoziana no está en la propuesta de nuevas categorías ontológicas, que son más bien arcaicas, sino en lo que significan esas categorías. Ahora el hombre no se corresponde con el ser de la sustancia sino con el de sus modificaciones. Esta innovación muestra un claro alejamiento tanto del pensamiento subyacente a la época: el *cartesianismo* como de la tradición *aristotélico-tomista*, de la cual nuestro filósofo recibe marcadas influencias³. La noción spinoziana de sustancia muestra algunas semejanzas respecto de cómo era concebida por las corrientes mencionadas, pero sobre todo grandes diferencias. Por un lado, y en concordancia con la concepción tradicional, la sustancia es aquello que es *en sí* y *se concibe por sí* (EI, def. III) pero, por otro lado y en contrario, es también aquello que es *causa de sí*, es decir que su esencia implica su existencia (EI, def. I). A la vez es infinita, indivisible y única (EI, def.1 y 3, Prop.8, 13, 14 y

² La cursiva es nuestra.

³ Para un tratamiento de este tema véase, entre otros, Allison (1987).

Corol.). De este modo, creemos que Spinoza utiliza los términos *esencia* y *forma* en esta propocición en referencia al francés y al estagirita, respectivamente.

En la demostración y escolio el autor enuncia aquello que *no* pertenece a la esencia del hombre mostrando las incongruencias o contradicciones que resultan de predicar de él, o bien la sustancia (EII, 10 dem.) o bien las propiedades de la sustancia⁴: la infinitud, la inmutabilidad, la indivisibilidad (EII, 10, esc). Será en las proposiciones subsiguientes donde el autor determine que es lo que sí pertenece a la esencia del hombre. Sin embargo, en el corolario, demostración y escolio con los que cierra el tratamiento de esta proposición, adelanta que la esencia del hombre ha de estar constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios. Es decir, por modos que son en Dios y que sin él no puedan ser ni concebirse. En este sentido, al separar el ser de los hombres del ser de la sustancia, éstos quedan del lado de la *naturaleza naturada*, es decir, la naturaleza producida, dependiente, parcial, limitada.

III.

La nueva ontología propuesta por Spinoza ha suscitado entre algunos comentaristas la idea de una disolución de los modos finitos en la unicidad de la sustancia⁵ y por tanto suelen considerar a los modos como ilusorios o irreales, incluyendo entre ellos al hombre. Si el hombre no es una sustancia sino una modificación suya, entonces el hombre es en la sustancia. Su existencia, su esencia y su potencia dependen de ella. Este estado de total dependencia de existir, de ser y de obrar permite pensar según estos autores que los hombres se desvanecen en la sustancia como las olas lo hacen en el mar.

Uno de estos intérpretes es Roger Scruton, quien sostiene que el pensamiento de Spinoza ya desde las primeras proposiciones del libro I de la *Ética* se orienta hacia la pregunta qué existe. Y la respuesta, dada en las proposiciones 14 y 15 de este mismo libro es que, excepto la sustancia divina, no existe ninguna otra sustancia que pueda concebirse,

⁴Aquí se evidencia la reducción al absurdo que es un método frecuentemente utilizado por nuestro autor. Un claro ejemplo de ello puede verse al comienzo de la obra y a lo largo de las primeras catorce proposiciones. Spinoza sostiene la posibilidad de que existan varias sustancias, demuestra las incongruencias seguidas de este supuesto, y concluye que la sustancia es una sola: Dios, y “no puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios” (EI, 14).

⁵Véase, Scruton, R., *Spinoza*, Oxford University Press, Oxford, 1986; Joachim, H. H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford, 1901; entre otros.

por tanto, todo lo que es, es en Dios⁶. De este modo, la mayor dificultad en el planteo spinoziano se origina en su propia metafísica que conduce, según Scruton, a la inevitablemente pregunta por la efectiva existencia individual de los hombres, puesto que “si todo lo que existe, existe en Dios, ¿en qué sentido contiene el mundo cosas individuales, y en qué sentido soy *yo* un individuo con una naturaleza y un destino míos?”⁷. Según este autor, el monismo sustancial genera una idea paradójica de la persona humana con una identidad separada, puesto que estrictamente ésta debería ser negada⁸.

Este cuestionamiento de Scruton acerca de la efectiva realidad de los modos finitos encuentra apoyo en otro intérprete de la filosofía de Spinoza, esta vez Harold Joachim, quien en su texto de 1901 *A study of the Ethics of Spinoza* también resalta de carácter de *ilusorios* que según él tienen los modos finitos, y el carácter paradójico que conlleva lo finito existiendo en una sustancia infinita:

“[el hombre] se vuelve real para sí mismo, sólo en la medida en que se vuelve para sí mismo un modo de Dios. Gana independencia e individualidad sólo en la auto-dependencia e individualidad divina. En esa absorción, el ser del hombre se ha trascendido a sí mismo; y, salvo por esa trascendencia, el hombre no tiene ser. (...) no es nada real. La paradoja es la paradoja de lo finito. *Quâ* finito, es en parte irreal; *quâ* real, no es finito”⁹.

Ahora bien, nos interesa en este trabajo explorar otras interpretaciones opuestas a las recién planteadas, puesto que, si bien entendemos que éstas se ajustan a la literalidad del texto del filósofo judío, creemos sin embargo que desestiman el hecho simple de que Spinoza escribe una ética para los hombres, es decir que, al menos por eso debe considerarlos como entidades existentes y reales. Veamos entonces cómo concibe el autor

⁶ R. Scruton, *op. cit.*, 1986, p. 35.

⁷Scruton, *op.cit.*, p. 33. La traducción es nuestra, el resaltado original.

⁸*Idem*, p. 53.

⁹ La traducción es nuestra. El párrafo completo dice así: “*Man is man, only so far as he is God in a state of himself. He becomes real for himself, only in becoming for himself a mode of God. He wins independence and individuality only in the self-dependence and individuality of God. In that absorption, man's being has transcended itself; and yet, except in that transcendence, man has no being. That paradox is the paradox of the finite. Quâ finite, it is in part unreal; quâ real, it is not finite. In getting reality, 'it' ceases as such to be. It is the nature of the finite to be 'for ever moving restlessly beyond itself' for completion; in that completion, 'it' as such has vanished: and yet except in 'its' absorption, 'it' is nothing real.*”, Joachim Harold, *op.cit.*, p. 143.

holandés al hombre o lo que es lo mismo, como veremos, al individuo humano y exploremos otras líneas interpretativas acerca de las características de su ser modal.

El libro II de la *Ética* está compuesto por un apartado conocido como “digresión física” en el cual Spinoza resume de alguna manera la física de la época. En este apartado, el autor nos brinda una definición de *individuo* entendiendo por tal un conglomerado de partes que se transmiten entre sí el movimiento y el reposo a la vez que conservan siempre una cierta y determinada relación¹⁰. “Individuo” ha de ser por tanto un hombre, un perro, un río, etc. Por otro lado, la definición de cosa singular i.e. “las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada” (EII, def.7) establece también que un individuo puede estar conformado por el conjunto de varias cosas singulares cooperando entre sí en una sola acción, de este modo, “individuo” también han de ser Aquiles y su escudo, el Quijote junta a Rocinante o mis ojos sobre la *Ética*. Incluso toda la compleja red de la naturaleza forma un individuo sustancial: “y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos- varias de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total” (EII, 13, lema VII).

Antes de la irrupción de este compendio de física Spinoza ha establecido en las proposiciones 9 y 13 lo que según él es el hombre, a saber: un cuerpo y una mente, que es idea de ese cuerpo. Ahora bien, cuerpo y mente no son ellos mismos simples sino que están compuestos de una pluralidad de cuerpos simples y sus correlatos mentales. Según el apartado de física, todos los cuerpos se afectan y padecen entre sí en virtud del movimiento y el reposo que los caracteriza. De este modo, “el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza)” (EII, 13, post.1) algunos fluidos, otros blandos y otros duros (EII, 13, post.2) que han de afectar y ser afectados constantemente.

Esta forma de concebir a los hombres, como individuos afectantes-afectados, permite resaltar el carácter relacional de los mismos, superando así la vieja idea del estatismo sustancial. Es por ello que Gilles Deleuze sostiene, en su interesantísima lectura de la filosofía de Spinoza¹¹ que, al quitarle al hombre el ser de la sustancia, el filósofo holandés puede basar su ontología, no sujetos estáticos y delimitados, no en

¹⁰EII, 13, Definición.

¹¹Véase, Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984; y del mismo autor, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2006.

sustantivos como “hombre”, “casa”, “árbol”, que lo conducirían a múltiples imperios en un imperio, sino en relaciones dinámicas de afección constante entre cuerpos, en acciones¹². Por otro lado sostiene que, lejos de ser irreal, un individuo es una esencia singular o parte intensiva que existe con un grado de potencia o parte extensiva, es decir, que tiene justamente un determinado poder de afección que abarca tanto acciones como pasiones, esto es, las afecciones de las que es capaz y las excitaciones a las que reacciona¹³. Dicha potencia aumenta o disminuye según la combinación o encuentro conveniente o no, con otros cuerpos.

Otro gran lector e intérprete de la filosofía de Spinoza en este caso Pierre Macherey también sostiene que el hombre es una *realidad natural concreta*, que se halla completamente determinada por las relaciones que mantiene con los otros componentes de la naturaleza¹⁴. Macherey sostiene que en la propia demostración de la proposición 10 se establece que la esencia de un cuerpo humano se corresponde con la *realidad* de una cosa singular existente en acto¹⁵. Tanto los hombres como todas las formas modales finitas pertenecen a la naturaleza naturada y no son otra cosa que “un conjunto dado de afecciones de la sustancia que expresan la naturaleza de Dios de una cierta y determinada manera”¹⁶.

La lectura de ambos filósofos franceses hace hincapié en que, puesto que es la sustancia un ser que consta de una potencia infinita, se expresa necesariamente a través de sus infinitas afecciones. Esto significa que no podemos pensar a Dios sin sus productos, que han de ser reales y concretos, como tampoco podemos conocerlo si no es a través de ellos, en este sentido: “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios” (EV, 24). Todas las cosas singulares que emanan de la sustancia se desprenden de ella con necesidad, se siguen (*sequi*) de manera lógica como se siguen de un triángulo sus propiedades. Ahora bien, cabe aclarar aquí que, a pesar de esta necesidad de los productos divinos, no podemos decir que ésta o aquella cosa singular -un hombre, una piedra, un pensamiento- exista necesariamente pues, como sostiene el axioma I de EII, “en virtud del

¹²Véase, Maite Larrauri, *El deseo según Deleuze*, Tándem, Valencia, 2000.

¹³ Deleuze, G., *op.cit.*, 1984, pp. 39 y 105-107.

¹⁴Véase, Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mental*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, pp. 102-103.

¹⁵Macherey, P., *op.cit.*, p. 100.

¹⁶*Idem*, pp. 101-102.

orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que *este* o *aquel* hombre exista como que no exista". Sin embargo esto no significa que las modificaciones de Dios sean ellas mismas contingentes, sino que por el contrario, "en la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera" (EI, 29).

IV.

Para finalizar, nos interesa retomar las propuestas interpretativas de Joachim y Scruton, puesto que creemos, al igual que estos autores, que la metafísica inmanentista spinoziana presenta una serie de tensiones, sobre todo al intentar comprender cabalmente la naturaleza desde nuestra perspectiva singular. De este modo, y en primer lugar, es cierto que el énfasis puesto en las relaciones o encuentros que los modos finitos mantienen constantemente entre sí nos conduce a pensar en una disolución de aquellos en la sustancia. Sin embargo, no se trata según creemos, de una disolución de los modos en la sustancia sino un desvanecimiento del contorno o de los límites de esos mismos modos. Límites que en definitiva son puestos por la perspectiva parcial y sesgada de los hombres, que recortamos y delimitamos individuos azarosamente en el ámbito que nos es propio que es el ámbito de la duración y la imaginación. Incluso, el mismo Scruton resalta, pero para insistir en la irrealidad de los modos finitos, que bajo la amplia categoría "modo" Spinoza incluye indistintamente relaciones, procesos, hechos, propiedades e individuos.

Por otro lado y en segundo lugar, también es remarcable de la interpretación de los pensadores ingleses mencionados, que la tensa relación entre los modos finitos y la totalidad infinita se acentúa, provocando la idea de fusión de aquellos en la sustancia, a partir de la propuesta ética planteada por Spinoza. Recordemos que el autor nos propone, a fin de alcanzar la felicidad, comprender las cosas por sus causas y comprendernos a nosotros mismos como partes de la totalidad, es decir que nos llama a percibir la naturaleza *sub specie aeternitatis*. Desde esta perspectiva de la eternidad, que es la perspectiva divina, no hay individuos separados, no hay recortes ni parcialidades sino que todas las cosas son percibidas como lo que efectivamente son: una sola y misma cosa. Esta sí es para Spinoza la única perspectiva *verdadera*, pero no así según creemos en sintonía con los filósofos franceses, la única perspectiva *existente* ni la única *rea*.

Bibliografía

- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, Traducción y Notas de Vidal Peña, Hyspamerica, Buenos Aires, 1983.
- Allison, H., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale U.P., London, 1987.
- Balibar, E., *de la individualidad a la transindividualidad*, trad. Anselmo Torres, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2009.
- Cohen, D., "Spinoza y los modos infinitos o la tensión entre lo absoluto y lo singular", Laura Benítez y José Antonio Robles (comps.), *La filosofía natural en los pensadores de la modernidad*, Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM, México, 2004, pp.125-135.
- Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía Práctica*, trad. Antonio Escohotado, ed. Tusquets, Barcelona, 1984.
- , *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2006.
- Joachim, H. H., *A study of the Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford, 1901.
- Larrauri, M., *El deseo según Deleuze*, Tándem, Valencia, 2000.
- Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.
- Scruton, R., *Spinoza*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

NICOLÁS MARTINEZ SÁEZ*

Posibilidades y límites en el concepto de tolerancia de John Locke

Introducción

Este trabajo tiene por objetivo elaborar una reflexión acerca del concepto de tolerancia que el filósofo inglés John Locke desarrolló en dos de sus obras principales: *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) y *Carta sobre la tolerancia* (1685). El concepto de tolerancia de Locke es presentado como base teórica que sustenta el derecho a la búsqueda de la propia felicidad y como alternativa posible al avasallamiento violento e intolerante que Estados y religiones ejercen sobre la interioridad del hombre. Finalmente se analizará críticamente el límite del concepto de tolerancia esbozado por el filósofo al analizar determinadas creencias o prácticas humanas.

Adoptar una creencia y buscar la felicidad

El filósofo español José Ortega y Gasset escribía en 1934 que las ideas son todo aquello que en la vida se presenta como resultado de la ocupación intelectual pero que debajo de tales ideas se encuentran creencias radicales que son la tierra firme donde nos encontramos y desde donde se “nos ocurren” las ideas.

Una pregunta se hace pertinente, ¿cómo es que estamos en tal creencia o cómo es que se nos ocurre una idea que luego adoptamos y sostenemos? Las dos obras de Locke, escritas acerca de la tolerancia, tienen como objetivo criticar a aquellos que sostienen que al hombre se lo debe empujar a sangre y fuego a abrazar determinadas ideas o dogmas. Locke impugna la idea de que la fuerza y la violencia son las causas eficientes y los medios de adopción de creencias. De esta manera, apela a la propia experiencia y dice:

* Nicolás Martínez Sáez es Ingeniero en Informática de la Universidad FASTA y estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente se desempeña como docente de informática en varios establecimientos educativos privados y públicos en la ciudad de Mar del Plata y forma parte de la Cátedra de Filosofía Moderna de la UNMdP. Tiene como interés la docencia en adultos y la investigación y desarrollo de trabajos filosóficos orientados a la filosofía política. E-mail: martinezsaeznicolas@gmail.com

“[...] basta que cada uno se mire a sí mismo, para determinar si la violencia tuvo algo que ver con sus creencias [...]” (Locke 2005)

La admisión forzada de creencias, aún en el caso de las verdades matemáticas, en donde, según Locke, la felicidad del hombre no puede depender de ellas, hace difícil pensar que lo que exige un trato tan malo al cuerpo del hombre se derive del amor por su alma o del interés por su felicidad (Locke 2005).

Para el filósofo, la cortesía, la amistad y sobre todo la confianza sincera son los causantes de la adopción de creencias:

“La fuerza no puede dominar las creencias de los hombres ni plantar algunas nuevas en sus pechos; lo pueden hacer la cortesía, la amistad y un trato delicado. Efectivamente muchos hombres, a los que las ocupaciones o la pereza les impiden examinarlas, aceptan muchas de sus opiniones, incluso en materia de religión, por la confianza en los demás, pero no las toman nunca de nadie del que no conocen con seguridad su saber, su amistad y su sinceridad; ahora bien, es imposible que reconozcan estas cosas en quien los persigue.” (Locke 2005)

Nunca estamos tan dispuestos a dejarnos convencer cuando quienes nos intentan persuadir de una creencia se nos muestran amables, abiertos y sinceros:

“Pero los hombres que tienen espíritu de búsqueda, aunque no acepten las ideas de otro por la amabilidad que éste demuestra, sin embargo están más dispuestos a dejarse convencer y más preparados a examinar las razones que pueden persuadirles a abrazar la opinión de aquél que ellos se sienten obligados a querer.” (Locke 2005)

Así entonces, la adopción de una creencia o una idea, parece estar más relacionada con el encuentro amistoso y sincero con el otro, que con el encuentro violento y el discurso intolerante y desdeñoso con que se nos presentan tantos hombres.

Para Locke, hay cosas que no pueden estar bajo el tutelaje, la arbitrariedad o el capricho del poder civil. Cada hombre busca cosas diferentes y éstas deben ser encontradas mediante su propia búsqueda, con sagacidad, juicio, meditación y con la mente sincera. ¿Qué es ese algo que el hombre busca? El filósofo responde que ese algo es la salvación del alma. En otras palabras y haciendo una hermenéutica secular del pensamiento de Locke, la preocupación por la salvación del alma puede interpretarse como la preocupación por la felicidad. Esto permite fundamentar la defensa del derecho a la búsqueda de la propia

felicidad criticando así cualquier intervención violenta ya sea política o religiosa que avasalle la interioridad del hombre:

“Pues, efectivamente, él [el magistrado] no tiene un conocimiento mejor y más infalible que yo sobre cómo hay que conseguir este fin [el bien]: en esto somos dos buscadores iguales, dos súbditos iguales y en esto él no me puede dar ninguna seguridad de que no me equivocaré, ni resarcirme, si me equivoco.” (Locke 2005)

Como se ha dicho anteriormente, el paraíso de la salvación, puede interpretarse como una entre otras de las alternativas de felicidad que puede buscar el hombre y así seguir lo que ha pensado que es el mejor camino para él y del que esté persuadido de que es la mejor vía hacia la infinita felicidad o hacia la infinita desgracia:

“[...] nadie corrige a quien se come el dinero en la taberna. Destruya, construya, gaste según su criterio: nadie protesta, todo está permitido.” (Locke 2005)

Pero ¿es que no hay límite alguno en la búsqueda de mi propia felicidad? Si existe tal límite ¿cuál es y cómo establecerlo? ¿podemos tolerar cualquier opinión o acción de otro hombre en tanto éste se encuentre buscando su propia felicidad? O, en otras palabras, ¿cuál es el límite de la tolerancia?

Límites de la tolerancia

Al tratar al concepto de tolerancia Locke apela al Evangelio y a la palabra de Jesús de Nazaret como alternativa a la imposición violenta de creencias:

“[...] el Evangelio declara frecuentemente que los verdaderos discípulos de Cristo deben esperar y sufrir persecuciones, pero no recuerdo haber leído nunca en el Nuevo Testamento que la verdadera iglesia de Cristo deba perseguir a los otros o atormentarlos u obligarlos a aceptar sus creencias y conducirlos a la fe con la fuerza, la espada o el fuego.” (Locke 2005)

En el *Ensayo sobre la Tolerancia*, Locke diferencia tres tipos de acciones y opiniones:

1. Aquellas opiniones y acciones que están completamente separadas del interés del Estado y no tienen ninguna influencia directa en la vida de los hombres en la sociedad.

2. Aquellas opiniones y acciones destructivas de la sociedad humana, como por ejemplo: la creencia en que se puede romper la promesa con los herejes, todos los tipos de engaños e injusticias, etc.
3. Aquellas opiniones y acciones que no producen daño ni ventaja a la sociedad humana, pero que pueden actuar en sentido bueno o malo según la constitución del Estado y la condición de sus asuntos: la legitimidad o ilegitimidad de la poligamia, la creencia en el papa etc.

Entonces, ¿todas estas acciones y opiniones deben ser toleradas? Según Locke las acciones del tipo I deben ser toleradas, las del tipo II no deben ser toleradas y las del tipo III deben ser toleradas siempre y cuando no se perturbe al gobierno ni a la comunidad.

Por un lado, los ateos, al negar a Dios hacen que se disuelva todo pacto, promesa o juramento, que son los que representan los elementos constitutivos de la sociedad. O sea, para Locke, la creencia en una divinidad es el fundamento de toda moral, y por lo tanto, como casi dos siglos después escribirá el célebre novelista ruso Fiódor Dostoievski: “*Si Dios no existe, todo está permitido; y si todo está permitido la vida es imposible.*”

Por otro lado, los papistas, defensores de la monarquía absoluta y del catolicismo, poseen creencias que son destructivas de todos los gobiernos, excepto del gobierno del papa. Al conseguir el poder, los papistas se consideran obligados a negar la tolerancia a los demás.

Por lo tanto las creencias del tipo II (como en el caso de los ateos) y las creencias del tipo III (como en el caso de los papistas) no deben ser toleradas por ser destructivas de la sociedad humana en el primer caso, y por ser destructivas del gobierno constitucional en el segundo caso. De esta manera la religión, en cuanto avanza y pone en peligro a la comunidad o al estado, queda subordinada a la política. A su vez, las creencias políticas tienen como última instancia un árbitro cuando existe alguna confrontación entre ellas y una disputa entre el gobernante y los gobernados: ese árbitro es Dios.

El mismo Locke plantea una pregunta que pone en evidencia la problemática relación entre política y religión: ¿debe el magistrado tolerar que en nombre de la religión se sacrifiquen niños en ritos religiosos? (Locke 2005) La respuesta del filósofo es la siguiente: la ley mira a tal rito como un asunto no religioso sino político. Las prácticas y

ritos religiosos, por lo tanto, deben estar subordinados al poder político y a las leyes civiles. Locke lo explica así:

“Las cosas que por su naturaleza son perjudiciales a la comunidad, en la vida diaria, están prohibidas por las leyes, promulgadas en función del bien común: éstas no pueden ser lícitas en la Iglesia, incluso cuando se destinen a un uso sagrado, y no pueden merecer la impunidad.” (Locke 2005)

Conclusiones

En resumen, podemos decir que para Locke los hombres adquieren creencias no por la fuerza sino a través del encuentro amable y sincero con el otro. La búsqueda de la salvación del alma (posibilidad que puede ser entendida secularmente como búsqueda de la propia felicidad) no debe ser coaccionada violentamente por ninguna religión o Estado. El único límite de la tolerancia, según Locke, está dado por las opiniones y acciones que perjudican a la comunidad o a la constitución del gobierno, quedando de este modo la religión subordinada a la política. Por lo dicho, es posible plantearse algunas cuestiones e interrogantes acerca de:

Las especulaciones teóricas (acciones y opiniones del tipo I): para Locke éstas no tienen ninguna influencia en mis acciones como miembro de una sociedad y por lo tanto no pueden perturbar al Estado ni provocar un perjuicio a mi vecino. Acaso ¿es esto posible? ¿pueden existir creencias o experiencias absolutamente privadas e individuales que no entran en contacto de ninguna manera con el estado o la comunidad? O dicho de otra manera, ¿es posible la interioridad? Al pensar en determinadas experiencias del hombre podemos entender que el pensamiento de ***Locke es una defensa de la interioridad del hombre, interioridad en cuyo centro está la libertad, pero en donde también habitan dos grandes posibilidades del hombre: la soledad y el silencio,*** cuyo ejercicio y cuya praxis son poco o nada habituales en el hombre contemporáneo, el cual es bombardeado con imágenes y propagandas frívolas a la vez que es tentado a adoptar una religiosidad derivada del sincretismo de la New Age.

La relación problemática entre política y religión: según Locke, y en relación a los ritos, o sea, a las prácticas religiosas, la religión está subordinada a la política mientras que cuando se trata de creencias teóricas la política es la que está sometida a la religión. Locke se pregunta acerca de quién es el árbitro cuando el magistrado cree que lo que ordena es útil para el Estado y los súbditos creen lo contrario. El filósofo afirma que en este caso sólo Dios es el árbitro. Si las acciones prácticas religiosas están sometidas a la política y las creencias teóricas políticas están subordinadas a la religión, ¿no puede entenderse a ésta religión como un conjunto de creencias políticas? Más radicalmente, **¿no habría entonces, una política sometida a otra política?** Si esto es afirmativo, ¿cómo evaluar entonces a una política mejor que a otra?

La tolerancia en la actualidad: Locke explica que no se deben tolerar aquellos hombres cuyas ideas mismas fueran contra la tolerancia y, estando en el poder, se consideran obligados a negar la tolerancia a los demás. El filósofo sostiene que, como a serpientes, no se les puede quitar el veneno con un tratamiento cortés (Locke 2005). Aquí surgen algunos interrogantes interesantes acerca de la actualidad del concepto de tolerancia: ¿tenemos la capacidad de tolerar que haya más de cien millones de mujeres a las que les extirparon, total o parcialmente, los órganos genitales externos en países como Egipto?¹ Nuestro sentido común con rasgos liberales, nos obliga, salvo rarísimas excepciones, a oponernos y combatir tales prácticas. Incluso, en una mayoría de los países occidentales, tales prácticas serían sancionadas duramente por la ley. Pero ¿qué ocurre cuando ya no son acciones prácticas concretas que infringen la ley sino creencias que se expresan en discursos o especulaciones teóricas? ¿podemos tolerar a un líder musulmán que se manifiesta a favor de la mutilación femenina como práctica loable que honra a la mujer? **¿cuál es límite de nuestra tolerancia?**

Cuando desde la política o la religión se pronuncian opiniones o se realizan acciones sustentadas en fanatismos se hace necesario reflexionar acerca de nuestro límite de tolerancia, de nuestra capacidad de acción y de nuestra posibilidad de intervención ante

¹ La información fue obtenida desde el sitio Web Webislam, que es un proyecto de Junta Islámica, una organización sin ánimo de lucro, en la que cooperan, junto a musulmanes, personas de otras confesiones y creencias.

acciones irracionales, violentas y destructivas. Las sociedades occidentales, no son homogéneas, pero tienen en su gran mayoría un compromiso, con la democracia, la libertad de expresión, el imperio de la ley y cierta jerarquía de valores comunes.

Hay un fanatismo religioso pero también existe un fanatismo que pretende ser racional. No importa cuál sea la fuente de éste, si Dios o la Razón, ya que cuando el pensamiento está cegado, acorralado e inmovilizado por cualquiera de ellos, las consecuencias serán similares. Así entonces, es la convicción en la superioridad de los argumentos y las ideas expresadas con toda la fuerza, en vez de en la fuerza para imponer todas las ideas, el legado más importante que nos ha dejado Locke.

Bibliografía

- Locke, John. *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2005.
- Morris, Desmond. *Web Islam Comunidad Virtual*. 27 del 12 del 2000.
<http://www.webislam.com/?idt=2197>.

JORGE MUX*

Locke y la semejanza (*resemblance*) entre las cualidades primarias y las ideas

Resumen

Tanto Locke como Descartes afirman que existen ciertos tipos de ideas que semejan las cualidades de los cuerpos. Las cualidades primarias existen en los cuerpos; las cualidades secundarias son poderes para producir ideas, que no tienen semejanza con algo presente en el cuerpo (excepto el poder de producir la idea) Locke, en su *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, afirma que las cualidades primarias representan una idea que es en algún sentido idéntica a la propia cualidad: la idea de una figura es idéntica a la figura. Pero dado que la idea y el objeto pertenecen a realidades heterogéneas, es difícil entender en qué sentido puede haber semejanza. El filósofo George Berkeley ha sido famoso por señalar que las ideas no pueden en ningún caso y en ningún sentido asemejarse a algo corporal. Por eso, algunos autores (por ejemplo, Jonathan Bennett) prefieren no entender la noción de *resemblance* de modo literal, sino en un sentido figurado. Otros, en cambio (Michael Jacovides), sostienen que la noción de *resemblance* es literal, aunque no estricta. En esta exposición evaluaremos cuáles de estas posiciones acerca de la *resemblance* son más defendibles, atendiendo al estatus epistémico de la doctrina corpuscular de Locke, el rol de la geometría en la percepción y el tipo de diferenciaciones conceptuales que pretende introducir mediante la distinción entre dos tipos de cualidades. Concluiremos que la posición literalista parece más adecuada al realismo por representación de Locke, puesto que de otro modo la propia división entre tipos de cualidades carecería de sustento firme.

* Jorge Mux es Licenciado y profesor de filosofía. Se desempeña como Profesor ordinario de las cátedras *Filosofía del Lenguaje* y *Problemas de la Filosofía* en la Universidad Nacional del Sur y Profesor titular de la cátedra *Filosofía del Lenguaje* en el Instituto Superior Juan XXIII. Es integrante del proyecto de investigación *Argumentación y racionalidad*. Inscripto en el programa de doctorado de la Universidad Nacional del Sur (Director de tesis: Dr. Gustavo Bodanza). Las áreas temáticas de su tesis doctoral son filosofía de la percepción, filosofía de la mente y filosofía del lenguaje. E-mail: jorgemux@yahoo.com.ar

Las tres tesis.

La división entre cualidades primarias y cualidades secundarias ha sido objeto de polémicas y controversias cuyas resonancias llegan hasta nuestros días, en algunos casos con un ropaje lingüístico apenas diferente al del mecanicismo corpuscular del siglo diecisiete¹. Uno de los problemas que ha suscitado esta división es la propia declaración de Locke de que las ideas de cualidades primarias semejan (*resemble*) la propia cualidad en el objeto, mientras que las ideas de cualidades secundarias no lo hacen². La noción de semejanza (resemblance) propia de las cualidades primarias descansa sobre tres tesis de Averill (1982: 343):

4. **La tesis de la dependencia** (*The Dependency Thesis*): las ideas producidas por cualidades secundarias dependen de un sistema perceptivo; no ocurre lo mismo con las ideas producidas por cualidades primarias.
5. **La tesis de la ceguera** (*The Blindness Thesis*): es posible imaginar que una persona no puede distinguir entre dos ideas provenientes de cualidades secundarias (por ejemplo, entre rojo y blanco) y que por lo tanto sea “ciega” a esa distinción, pero no es posible imaginar esa ceguera en lo concerniente a ideas provenientes de cualidades primarias. (Por ejemplo, la distinción entre figura y movimiento)
6. **La tesis disposicional** (*The Dispositional Thesis*): mientras las ideas provenientes de cualidades secundarias son completamente disposicionales (i.e., que X sea rojo equivale a decir que X es perceptible como ‘rojo’ para observadores que están en las condiciones apropiadas), las ideas provenientes de cualidades primarias no pueden analizarse exhaustivamente en términos de disposiciones perceptuales.

A partir de estas tres tesis debería ser posible afirmar que las ideas de cualidades primarias reflejan o asemejan una cualidad en el objeto, pero las ideas de cualidades

¹ Por ejemplo, es un lugar común para algunos autores que la noción de ‘quale’ sea equivalente a lo que los modernos llamaban ‘idea producida por una cualidad secundaria’, mientras que la noción de ‘propiedad’ es, en algunos casos, el equivalente a un tipo de cualidad primaria. Tal es el caso para autores como Dennett o Searle.

² “The ideas of primary qualities of bodies are resemblances of them, and their patterns do really exist in the bodies themselves; but the ideas, produced in us by these secondary qualities, have no resemblance of them at all”. Locke, 2.8.15 (1975,37)

secundarias no pueden hacerlo. Por ejemplo, dado que la noción de *figura triangular* se corresponde con una cualidad primaria, entonces es lícito concluir que la idea de una figura triangular no depende de un sistema perceptivo (tesis de la dependencia), no es posible ser “ciego” a esa figura (tesis de la ceguera) y la figura subsiste más allá de que haya un sujeto en disposición de percibirla (tesis disposicional), de modo que una idea de figura triangular ha de reflejar una propiedad presente en la figura, esto es, la ‘triangularidad’. No ocurre lo mismo, por ejemplo, con la idea de ‘figura roja’, puesto que la ‘rojedad’ no es una propiedad de la figura, sino una relación que se establece entre un sistema perceptivo y ciertas condiciones. Sin embargo, da la impresión de que esta es una solución por decreto. No parece haber dificultad en admitir que las ideas provenientes de cualidades secundarias necesitan de un sistema perceptivo para constituirse como tales. Sin embargo, es necesario indagar cómo es posible afirmar que, en lo que respecta a las ideas provenientes de cualidades primarias, *hay algo* más además de lo percibido. En efecto, dado que el único contacto que tenemos con la realidad es a través de las ideas, resulta aventurado suponer que hay algo más allá de las propias ideas (y esta es justamente la crítica de Berkeley); se necesita de un argumento filosófico para establecer ese *más allá*, puesto que en la idea sólo puede haber idea. A estas tres tesis debemos agregarle otras dos:

La tesis corpuscular.

La tesis de la convergencia geométrica.

La tesis corpuscular

Analicemos d). Locke está fuertemente comprometido con la idea cartesiana de que todo lo que vemos está compuesto de corpúsculos, y que en rigor son esos corpúsculos los que poseen las cualidades primarias. El movimiento de los corpúsculos provoca todos los sucesos en el mundo, incluso la sensación: tanto el aroma como el color son producto del contacto directo de los corpúsculos con el órgano sensorial. Esta es la teoría conocida como *mecanicismo clásico*. Si tomamos las tesis a-c, la distinción entre cualidades se nos hace patente, pero es difícil encontrarle sustento. En cambio, si incorporamos la tesis corpuscular es posible afirmar que las cualidades primarias tienen una dependencia directa con los procesos corpusculares, mientras que las cualidades secundarias dependen sólo indirectamente de ellos, y más directamente del sistema perceptual. Podemos agregar

entonces una cláusula a cada una de las tesis expuestas más arriba, para especificar cuál es la relación que tienen estas tesis con la tesis mecanicista corpuscular:

a*) *Tesis de la dependencia*: Mientras las ideas producidas por cualidades secundarias dependen de un sistema perceptivo, las ideas provenientes de cualidades primarias dependen de procesos corpusculares.

b*) *Tesis de la ceguera*: Las ideas provenientes de cualidades primarias poseen en sí mismas las distinciones propias de los procesos mecánicos de la materia, y por lo tanto la ceguera a uno de esos procesos implica la ceguera para cualquier proceso mecánico.

c*) *Tesis disposicional*: las ideas provenientes de cualidades primarias no pueden analizarse exhaustivamente en términos de disposiciones perceptuales, aunque sí pueden analizarse tomando las disposiciones perceptuales más el estado de los corpúsculos en el momento de la percepción.

Con estas cláusulas, podemos enlazar la percepción de ideas de cualidades primarias a los procesos mecánicos de los corpúsculos.

Sin embargo, ¿por qué debemos aceptar el mecanicismo corpuscular? La objeción de Berkeley todavía tiene toda su fuerza: que hay corpúsculos de materia es una hipótesis no respaldada por nuestras ideas. La propia noción de “corpúsculo inobservable” es autocontradictoria, porque si es inobservable entonces no se lo puede percibir; si no es posible percibirlo, no cabe formarse una idea de él. Lisa Downing (1999, 381) afirma que la tesis corpuscular es sólo una hipótesis, una ilustración o modelo que puede ayudar a clarificar la noción de *sustancia* aristotélica. “*It is clear that he is not here taking it as a starting point but is rather making use of it in order to clarify his conception of real essence*”³. Las nociones de esencia nominal y esencia real juegan aquí un importante papel: mientras, los aristotélicos utilizan la palabra “esencia” para nombrar algo oscuro y confuso⁴, en Locke la distinción entre dos tipos de esencia permite caracterizar claramente las relaciones entre la idea y los corpúsculos. La *esencia real*, insensible, desconocida, es la portadora de las cualidades primarias y la causante indirecta de las ideas de cualidades primarias. La idea de esencia en nuestro intelecto es la *esencia nominal*; una construcción hecha a partir de las cualidades que percibimos (primarias y secundarias), construida sobre la base de

³ *Ibid*, 385.

⁴ “*Locke’s most significant remark in this regard is that the Aristotelians use the Word essence for ‘they know not what’*”. *Ibid*, 386.

regularidades perceptuales. Los conceptos de “perro” o de “oro” se refieren a esencias nominales, puesto que las cualidades asignadas a esos conceptos dependen de la manera en que regularmente se nos presentan. Pero no podemos saber si, al margen del modo en que se nos aparecen, esas cualidades son exhaustivas. Tampoco es posible conocer de qué manera se corresponde esa apariencia con las cualidades últimas de los corpúsculos (Un objeto de forma cúbica no está compuesto de corpúsculos cúbicos). “Perro” significa “el conjunto de cualidades que provoca una idea unitaria de cierto tipo”, no significa “la esencia de un conjunto de cuerpos”, porque la esencia de lo corpuscular no se nos puede presentar. Por esto, el *mecanicismo corpuscular* está atado a la noción de *esencia real*: el movimiento de los corpúsculos es parte de la forma de ser de la naturaleza, aunque esta forma sea desconocida y todo lo que conozcamos sea el conjunto de esencias nominales. El mecanicismo corpuscular provee una vía racional para entender las relaciones idea – percepción – cuerpo, y en ese sentido se convierte en una hipótesis ilustrativa. Pero, como hipótesis, podría resultar falsa y el escéptico berkeleyano seguiría manteniendo que no existen más que ideas y percepciones, sin materia. Para seguir aceptando la legitimidad de la distinción entre cualidades, es necesario admitir otra tesis.

La tesis de la convergencia geométrica

Aun cuando el mecanicismo corpuscular fuera falso, es posible aceptar la distinción entre cualidades a partir de un modelo geométrico. La esencia real manifiesta sus propiedades de modo masivo, continuo y coherente, acorde con un modelo geométrico de la percepción. Una idea proveniente de una cualidad primaria es coherente con otras ideas semejantes. Todo lo que esté presente en nuestro campo sensorial tiene – independientemente de cuál sea su naturaleza última- las propiedades de la forma, la figura, el movimiento, el volumen (o tamaño). La propia idea de superficie incluye la de extensión y tamaño. La idea de una esfera roja en movimiento contiene en sí una coherencia y co – presencia de cualidades primarias tal que, si se le quita una de ellas, no es posible pensar la idea. ¿Qué sería una esfera roja sin la cualidad de la figura?⁵

⁵ “Las cualidades primarias son aquellas que un cuerpo no puede perder” (Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume. Temas centrales*. México, UNAM, 1969, p. 123. “Cuerpo”, aquí, no debe entenderse como una “cosa material”, sino como una función geométrica en la que concurre un cierto tipo de cualidades.

En lo que respecta a la propia percepción, las leyes de perspectiva remiten a la convergencia de las ideas provenientes de cualidades primarias. No sólo las cosas se mueven; también nosotros podemos movernos y las ideas se nos presentarán como un continuo coherente a través de nuestro trayecto. Si observamos la esfera roja mientras nos movemos, podremos ver cómo se modifica gradualmente la idea inicial, vista a cada paso desde distinta perspectiva, con matices de luz diferentes y en diferente relación con su fondo. Una vez más, no importa cuál sea la naturaleza última de la realidad; la sola coherencia, coocurrencia y continuidad de las ideas provenientes de cualidades primarias parecen indicar fiablemente la presencia de algo más allá de nuestras propias ideas.

¿Cómo entender la semejanza (resemblance)?

Si aceptamos las tesis a – e, con sus cláusulas, podremos aceptar la plausibilidad de la existencia de una sustancia real, externa e íntimamente incognoscible. Pero, ¿por qué aceptar que las ideas de cualidades primarias semejan una cualidad en el objeto?

Jonathan Bennett prefiere entender la noción de semejanza de un modo metafórico. “Puesto que las ideas no pueden asemejarse a los cuerpos, esto o bien se descarta o se transforma”⁶, dice Bennett. La transformación que propone es: al decir que una idea de figura semeja a la figura, estamos diciendo que usamos el mismo término para nombrar la idea como para nombrar la propia figura; la misma palabra para denominar la causa como el efecto. Esto es plausible, porque hay *identidad* entre las cualidades primarias y el objeto⁷ aunque, desde luego, no hay tal identidad entre la *idea* y el objeto. Pero es posible, también, que Locke pretendiera establecer algún tipo de identidad entre estos últimos. De otro modo, ¿cómo puede una idea contener un *indicio* acerca de su causa? O, dicho de otro modo, ¿cómo podríamos establecer que una idea (el efecto) es *idéntica* a su causa, si sólo contamos con la idea (el efecto) y la causa es sólo inferida? Michael Jacovides (1999, 468) argumenta en favor de esta posición literalista. Las ideas tienen una semejanza *literal* con la cualidad, aunque no *estricta*. Si fuera estricta, la semejanza debería ser completa, punto por punto. Pero al ser literal no estricta, hay una semejanza parcial, en algún aspecto, aunque no en todo. En 2.8.15, Locke escribe: “Las ideas de cualidades primarias de los

⁶ Ibid, 142.

⁷ Ibid, 136.

cuerpos son semejanzas (resemblances) de ellos, y sus patrones existen realmente en los cuerpos mismos”. Jacovides (1999, 469) enfatiza: “Un patrón es un ejemplar del cual se realizan las copias. No se supone que cada aspecto del patrón deba ser copiado, pero al menos un atributo debería pertenecer tanto al ejemplar como a la imitación, al menos de manera aproximada”.

Esta interpretación literalista parece más plausible que la metafórica. Si aceptamos que en la idea está presente un aspecto del patrón, entonces es posible enfrentar las críticas del escéptico berkeleyano. Se puede aducir que en las ideas hay una huella causal, un nexo, en el cual es posible advertir algo que está presente tanto en el cuerpo como en la propia mente. La mente no puede imitar a la perfección o en su totalidad al objeto pues, en ese caso, ocurriría tal como Sócrates le reprocha a Cratilo (2009, 52): “todo sería doble”, y en ese caso correríamos el riesgo de confundir la idea con el objeto real.

Bibliografía.

- Averill, E.W. (1982), *The primary – secondary quality distinction*. En *The Philosophical Review*, XCI, No. 3.
- Bennett, Jonathan, (1969), *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, México, UNAM.
- Downing, Lisa, (1998) *The Status of Mechanism in Locke's Essay*, en *The Philosophical Review*, Vol. 107, no. 3,
- Jacovides, Michael, (1999) *Locke's Resemblance Theses*. En *The Philosophical Review*, vol. 108, no. 4, pp. 461 – 496.
- Locke, ([1689] 1975) *An essay Concerning Human Understanding*. In *The Cambridge Companion to Locke*, Ed. Vere Chappell. Cambridge. Cambridge University Press.
- Platón, (2009) *Cratilo o de la exactitud de los nombres*. Edición electrónica Escuela de Filosofía Universidad Arcis. Sitio web: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/platon/Cratilo.pdf>

MARIO A. NARVÁEZ*

El arte de descubrir en la *Medicina Mentis* de Tschirnhaus: el plan de la obra, el criterio de verdad y el rol de la naturaleza humana

I. Introducción

Tschirnhaus es un autor poco conocido de la filosofía moderna, más renombrado como interlocutor de Spinoza y Leibniz que como filósofo propiamente dicho. Sin embargo, más allá de su importancia como mediador entre aquellos filósofos, su filosofía tiene un cierto interés por sí misma. Su obra principal, *Medicina Mentis*, es presentada como un método o una lógica para descubrir verdades ocultas, pero no se limita a exponer un mero conjunto de reglas. Allí, desde una perspectiva que trata de superar las diferencias entre el racionalismo y el empirismo, se entrelazan, además, una muy particular concepción de la filosofía, con ciertos esbozos de una teoría del conocimiento, y quizás también con ciertos elementos de una ética¹.

La filosofía, como la entiende Tschirnhaus, debe ser concebida como un método para descubrir nuevas verdades, aplicable a todos los ámbitos del conocimiento. Así, luego de una crítica a la filosofía escolástica, el autor expone los puntos principales de su método, el cual, según él mismo lo afirma, se basa en la posibilidad de distinguir nítidamente entre lo concebible y lo inconcebible como criterio de verdad fundamental (la llamaremos “criterio de conceptibilidad”). Este criterio es, a su vez, acompañado por otro que permite distinguir lo concebible de lo que no lo es, lo llamaremos “criterio de comunicabilidad”. Tschirnhaus, como muchos de los racionalistas del s. XVII, toma como modelo al

* Mario Narváz es Profesor y Licenciado en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente becario del Conicet, doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional del Sur. Integrante del Proyecto de Investigación: “Las interconexiones entre lenguaje, lógica y cálculo. Cuestiones históricas y teóricas”. Departamento de Filosofía, FaHCE, UNLP. Director: Prof. Dr. Oscar Esquisabel. Período: 2007-2011. Son objeto de su investigación temas relativos a la teoría del conocimiento, metodología, lógica y lenguaje en la filosofía del siglo XVII, especialmente Spinoza y autores relacionados con él. E-mail: narvaezmario2003@hotmail.com

¹ Van Peursen, C. A; “E. W. Von Tschirnhaus and the *Ars Inveniendi*”. *Journal of History of Ideas*, vol. 54, n° 1, January 1993 p. 396; Según Cassirer, la obra trataría de desarrollar la parte empírica del *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza (vid. *El problema del conocimiento* II. FCE, México, 1956 p. 129).

conocimiento matemático, en particular el álgebra. Por último, cabe destacar que el presupuesto, explícitamente afirmado, de que el entendimiento es igual en todos los seres humanos, juega un rol preponderante para la viabilidad de su propuesta.

Nos ocuparemos de exponer brevemente los aspectos principales de la *Medicina Mentis*, luego examinaremos los criterios propuestos así como también el lugar que ocupa el presupuesto de una entendimiento humano universal en dicha metodología.

II. La naturaleza del arte de descubrir y el plan general de la *Medicina Mentis*

El título principal de la obra, *Medicina Mentis*², puede cumplir su objetivo y causar cierta atracción en el lector aunque difícilmente le ofrecerá una idea clara de su contenido, pues tanto podría relacionarse metafóricamente con disciplinas filosóficas como la ética y la lógica, como también podría pensarse directamente en algún tipo de cura para enfermedades mentales. Para corregir esta vaguedad, Tschirnhaus introduce, en la primera edición de 1687, el siguiente subtítulo *Tentamen genuinae Logicae, in qua disseritur de Methodo detegendi incognitas veritates*, es decir, “Ensayo de una Lógica genuina en la cual se trata del Método para descubrir verdades ocultas”. En la segunda edición de la obra –de 1695– dicho subtítulo ha sido modificado, de ahí en más definitivamente, por el siguiente: *artis inveniendi praecepta generalia*, esto es, “preceptos generales del arte de descubrir”. Conviene tener presente que el subtítulo de la primera edición no fue eliminado sino que pasó a formar parte de la portada de cada una de las tres partes principales en que se divide la obra.

Ahora bien, aunque los subtítulos mencionados son una indicación más concreta del contenido de la obra, lo cierto es que tampoco quedan exceptuados de una aclaración posterior. En efecto, el término “Lógica” adquirirá en Tschirnhaus un sentido diferente del que tenía para la tradición aristotélica, acercándose en cierto modo al método en un sentido similar al *Discurso del Método* y al *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, o incluso

² Por razones prácticas y por no contar con una traducción en español, las referencias a esta obra estarán dirigidas a la traducción francesa de J-P Wurtz (*Medicina de L'Esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir*. Introduction, traduction, notes et appendices par Jean-Paul Wurtz. Ophrys, Paris, 1980, abreviaremos con la sigla MM).

hasta la *Lógica de Port Royal* –que también lleva el término “arte” como subtítulo-.³ Teniendo en cuenta las indicaciones anteriores, cuando, en adelante, utilicemos la palabra “método” nos referiremos a este arte de descubrir.

Por otra parte, hay que decir que Tschirnhaus le asigna al método un destacado lugar respecto de las demás ciencias. Esto queda claramente en evidencia al final de la obra donde, retomando la conocida imagen cartesiana de la filosofía como árbol, elimina la metafísica o filosofía primera y pone en su lugar a los preceptos generales del arte de descubrir⁴. Para Descartes, el árbol de la filosofía tenía como raíces a la metafísica, a la física como tronco y a la mecánica, la moral y la medicina como ramas⁵. Tschirnhaus, sin más, quita de en medio la metafísica poniendo en su lugar al arte de descubrir. Sin embargo, mantiene el lugar de las otras ciencias, incluyendo a la matemática, que no aparecía en el esquema cartesiano, junto a la física.

Resulta llamativo que este cambio en la concepción misma de la filosofía, este rechazo tan significativo de la metafísica, no se da sino de una manera abrupta y, en cierto modo, implícita. En efecto, si bien se anuncia ya en el prefacio de la obra, donde Tschirnhaus exhorta al lector a abandonar las “especulaciones inútiles” y llama al arte de la invención la “auténtica filosofía primera”⁶, no obstante, en la obra misma no se encuentra una argumentación sistemática que justifique críticamente tal supresión, salvo unos breves pasajes donde el autor trata de la filosofía escolástica, a cuyos filósofos llama “filósofos de la palabra” (*verbalis philosophus*).

Para comprender un poco más la estrategia del autor nos será útil considerar la clasificación de los grados de conocimiento a los que, según el autor, se puede acceder en cualquier disciplina. Tanto en las matemáticas como en la filosofía y en las demás ciencias, hay tres grados en que un hombre puede desenvolverse dentro de la disciplina. El primer grado corresponde a aquel que sólo posee un conocimiento, por así decir, terminológico, que comprende los temas y las divisiones de la ciencia y la significación de los términos

³ Tschirnhaus, presenta su obra como una continuación y culminación de los intentos anteriores de Descartes, Port Royal, Malebranche, Arnauld, etc. (MM, p. 40). La presencia de Spinoza es muy notoria pero el autor nunca menciona su nombre (Vid. Campo, Mariano; *Cristiano Wolff e il Razionalismo Precritico*. Milano, Società editrice vita e pensiero, 1939 Cap. 2, p 24). ARNAULD, Antoine y NICOLE, Pierre; *La lógica o el arte de pensar*. Alfaguara, Madrid, 1987

⁴ Tschirnhaus, MM, p. 252

⁵ Descartes, *Oeuvres*, A-T IX p. 14

⁶ MM, p. 41

que se manejan en ella. El segundo grado corresponde a aquel que conoce la mayor parte de las escuelas y el desarrollo del conocimiento, Tschirnhaus, denomina a quien ha alcanzado este nivel “filósofo historiador” (*historialis philosophus*). Finalmente, el tercer nivel lo posee quien es capaz de sacar a la luz, por sus propias fuerzas, aquellas cosas desconocidas pero accesibles al espíritu humano. A quien está en este nivel, Tschirnhaus, lo llama “filósofo de lo real” (*realis philosophus*)⁷. Ahora bien, aunque no hace referencias concretas, Tschirnhaus parece ubicar en el primer nivel, es decir, en el del “filósofo del verbo” a una amplia gama de filósofos:

Considero que este último título –afirma- debe ser dado principalmente a aquellos que han verdaderamente desfigurado la filosofía introduciendo en ella innumerables productos de la imaginación tales como al simpatía, la antipatía, las facultades, las fuerzas, las formas sustanciales y otras tantas palabras a las que no les corresponde en el espíritu ningún concepto sanamente formado⁸.

Ciertamente resuena aquí el eco de la crítica cartesiana a la filosofía escolástica⁹. No obstante, es claro que Tschirnhaus avanza bastante más lejos que Descartes, pues ni siquiera considera valioso ocuparse de la fundamentación última del conocimiento ni tampoco de cuestiones que tiene que ver con el origen y la naturaleza de las ideas o la naturaleza última de la materia¹⁰. Se limita a afirmar que ha intentado buscar una vía intermedia entre los filósofos anteriores pero que no ha tratado de las cuestiones que ellos se preocuparon, pues, del mismo modo que el artesano puede utilizar sus manos sin conocer su naturaleza interna, así también, quien quiere conocer la verdad puede utilizar el entendimiento sin conocer su naturaleza¹¹. Con estas declaraciones, y algunas más del mismo tenor y brevedad en otras partes de la obra¹², Tschirnhaus se ha librado de la metafísica. Esta será reemplazada por un arte de descubrir que permitirá acrecentar el

⁷ Ibid. p. 39

⁸ Ibid.

⁹ Descartes, *Oeuvres*, A-T IV p. 8

¹⁰ Solamente señala cuatro principios fundamentales sobre los que se asienta el arte de descubrir: “1) Yo conozco diversas cosas; 2) Soy afectado agradablemente por ciertas cosas y de modo desagradable por otras; 3) Hay cosas que puedo concebir a través del pensamiento y otras que no; 4) Distingo ciertas cosas por medio de los sentidos externos y otras por representaciones internas”. (MM, pp. 42-43)

¹¹ Ibid. p. 43

¹² Ibid. pp. 62-64

verdadero conocimiento de la naturaleza, fundamentalmente, la física y la matemática, y todas las ciencias que dependen de ellas.

Por otra parte, en cuanto que, para Tschirnhaus, la felicidad humana está directamente relacionada con la búsqueda de la verdad y el conocimiento de la naturaleza, dicho arte tiene ciertamente una función, por así decir, ética. En efecto, la búsqueda de la verdad es la mejor ocupación que puede escoger un hombre, pues el conocimiento que se obtiene permite controlar las pasiones, mejorar la salud, conducir la educación, etc.¹³. Es decir, todo lo que contribuye a una vida feliz.¹⁴

III. El método: aspectos más importantes

Ahora bien, veamos los fundamentos epistemológicos del arte de descubrir. Hay un punto en el cual Tschirnhaus no se aparta del camino de sus predecesores racionalistas, en efecto, al igual que los métodos de Descartes o Spinoza, el arte de la invención de la *Medicina Mentis*, toma como modelo el conocimiento matemático. Ante las diferentes propuestas metodológicas que han proporcionado diversos autores, Tschirnhaus sostiene que es difícil saber cuál de ellas es la mejor. No obstante, puede reconocer que hay una ciencia en la que se presentan muy pocas discusiones o bien, si estas aparecen, son rápidamente zanjadas. Esta ciencia es la matemática. Esto representa, para él, un indicio claro de donde buscar el método, de modo que, inicia el estudio del álgebra, o como se lo llamaba en la época “análisis especioso”. De allí, extraerá en primer lugar un criterio para distinguir lo verdadero de lo falso¹⁵.

Tschirnhaus parte del hecho de que somos concientes de ciertas cosas. De aquí se sigue que también lo somos de lo que se nos aparece como falso (ejemplos: “el todo es menor que la parte”, “los radios de un círculo son desiguales”, etc.) y de lo que se nos aparece como verdadero. Así, lo que se nos muestra como falso es lo que no podemos concebir y lo verdadero es lo que podemos concebir, es lo que se ha llamado “criterio de conceptibilidad”¹⁶. En éste último caso se nos muestra una fuerza del espíritu, una capacidad, que no es otra cosa que el entendimiento. Al igual que Spinoza, afirma que

¹³ Ibid. p. 41

¹⁴ Ibid. p. 50

¹⁵ Ibid. p. 67

¹⁶ Campo, *Op. Cit.* pp. 24 y ss.

tenemos, en nuestro interior, la norma misma de la verdad, la cual, como la luz, que se muestra a sí misma y a la oscuridad, se muestra a sí misma y a la falsedad¹⁷. El escéptico tiene que admitir que es capaz de concebir o no alguna cosa, si admite esto no podrá afirmar que no sabe si la cosa es verdadera o falsa¹⁸.

Una vez que tenemos alguna verdad podemos extraer de allí otras ideas verdaderas. Si, por el contrario, tenemos una idea falsa lo que se extrae de ella son ideas también falsas. Puede darse el caso que, partiendo de una idea que no sabemos si es o no falsa, lleguemos a algo inconcebible, es decir, a una contradicción, así sabremos que la idea de la que partimos es falsa. Si, por el contrario, de la idea de la que partimos no se llega a una contradicción, la idea en cuestión se mostrará también como verdadera. De aquí se sigue que, el concepto o idea no es algo mudo como una pintura sino siempre una afirmación o una negación¹⁹. Por cierto, es una manifestación de nuestra capacidad de concebir sobre la cual se apoya todo el conocimiento humano²⁰.

Ahora bien, puesto que el entendimiento no es la única facultad de conocimiento, sino que también existe la facultad por la que nos afectan las cosas externas, esto es, la imaginación²¹, surge el problema de cómo distinguir aquello que es concebido y aquello que es meramente imaginado. En efecto, para Tschirnhaus, existe una diferencia no menor entre percibir y concebir, ya que lo percibido no necesariamente es concebido, e incluso, puede ser inconcebible. Los ejemplos que ofrece el autor para las cosas que solamente percibimos pero no podemos concebir remiten básicamente a las sensaciones²².

En este punto surge la pregunta, ¿cuál es la diferencia entre lo concebido y lo percibido? ¿En qué se diferencian estas dos formas de conocimiento? La respuesta de Tschirnhaus es que lo concebible es también comunicable. En efecto, puesto que la facultad de concebir es común a todos los seres humanos y es igual en todos, si uno concibe un objeto, cualquier otra persona podrá concebirlo también. Por el contrario, las cosas que son *percibidas* pero no *concebidas* no son comunicables sino que su naturaleza

¹⁷ Spinoza, *Ética* II, prop. 43 esc.

¹⁸ MM, p. 69

¹⁹ Ibid. p. 70; Vid. Spinoza, *Ética* II, prop. 49 esc.

²⁰ “Así pues –sostiene– está fuera de duda que es en esta proposición donde reside, exactamente como lo presento aquí, el fundamento de toda la certeza humana” (MM, p. 77). El criterio, sostiene Cassirer, es en última instancia subjetivo, depende de la coacción psicológica. Las leyes lógicas no sería más que leyes de nuestra comprensión y no de las cosas. Se relativiza, así, el concepto de verdad (*Op. Cit.* pp. 133-134).

²¹ Ibid. p. 74

²² Ibid. p. 74

pertenece al ámbito privado de cada persona. El autor ofrece el conocido ejemplo de Locke –difícilmente podremos hacer que un ciego comprenda la naturaleza del color amarillo- y algunos otros²³. El punto es que hay objetos que sólo pueden ser comprendidos en la medida en que nos afectan a través de los sentidos.

Por cierto, -afirma- si considero [estas tesis] como ciertas, será también cierto que dada una cosa que yo conozco y que otro ignora completamente, y observo que está en mi poder, en cuanto que él no me opone resistencia, suscitar en su espíritu, nada más que con palabras, un conocimiento idéntico al que yo tengo en mí y en el mismo grado de perfección: será cierto, digo, que en ese caso, yo no imagino la cosa sino que la concibo.²⁴

Para explicar esta idea con más claridad Tschirnhaus propone el siguiente ejemplo: supongamos que alguien tiene la tarea de enseñarle la naturaleza del fuego a hombres de una cultura que nunca lo han visto. Lo único que podrá lograrse, afirma, es que conciban los aspectos más generales, es decir, aquellos que tienen que ver con las propiedades de la extensión (movimiento, figura, etc.), las propiedades primarias. Pero no podrá lograr que conciban cómo nos afecta el fuego cuando nos quema o cuando nos calienta, etc. pues para esto se requeriría de la experiencia²⁵. A partir de estos dos criterios, el autor completa su arte de descubrir desplegando una serie de reglas, más bien de carácter práctico, apoyadas en una gran cantidad de ejemplos geométricos y físicos²⁶.

IV. A modo de conclusión: el rol del entendimiento como “naturaleza humana”

Tschirnhaus no inicia su obra con una preocupación dirigida a indagar los diferentes aspectos de la naturaleza humana, como lo ha hecho Hume, por ejemplo, en cuya obra el conocimiento de dicha naturaleza ofrecería un fundamento para las demás ciencias²⁷. Para Tschirnhaus, por el contrario, para buscar la verdad, para hacer progresar

²³ Ibid. pp. 76

²⁴ Ibid. p. 77

²⁵ Ibid. p. 78

²⁶ La segunda sección se ocupará de la naturaleza de la definición y de cómo producirlas, así como también de cómo obtener teoremas. La tercera sección se ocupará de mostrar los posibles errores y obstáculos de la investigación.

²⁷ Vid. Hume David; *Tratado de la Naturaleza Humana*. Estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duqué. RBA, Barcelona, 2002 pp. 75-76

las ciencias, no es necesario poseer un conocimiento profundo de la naturaleza humana basta con tener algunos conocimientos prácticos. Como hemos visto, no se preocupa por el origen y la naturaleza de las ideas, sólo parte del hecho de que algo es concebible y algo no lo es. En este punto se diferencia de la mayoría de los filósofos ya sean empiristas o racionalistas.

Sin embargo, la propuesta del autor no escapa demasiado a sus contemporáneos, en cuanto al supuesto de una naturaleza humana común. Pues, si bien no considera necesario conocer al máximo esta naturaleza para lograr avances en la búsqueda de la verdad, los pilares del método tienen como supuesto fundamental que el entendimiento es idéntico en todos los seres inteligentes. De este modo, aunque se limita, por así decir, a explicar cómo utilizar el entendimiento –a partir del criterio de conceptibilidad–, da por hecho explícitamente que su funcionamiento es el mismo en todos los hombres, esto es, que todos podemos concebir ciertas cosas y no podemos ciertas otras. De este modo, la garantía de que alguien concibe una idea –y que ésta no es puramente imaginativa o subjetiva– es que otro también pueda concebirla de la misma manera. De este modo, el entendimiento ofrecería la posibilidad de una cierta “naturaleza humana”, es decir, algo que es común a todos los hombres. Ahora bien, en cuanto no ocurre lo mismo con la imaginación, cuya constitución es diferente en cada uno, podríamos preguntarnos si, en cierto sentido, la imaginación no excede el ámbito de lo que llamamos “naturaleza humana”. Pero es una pregunta que no intentaremos responder por el momento.

Bibliografía

Tschirnhaus von, W. E.; *Medicina Mentis, sive artis inveniendi precepta generalia*. Editio nova, auctior et correctior cum prefatione autoris. Lipsiae apud J. Thomam Fritsch, 1695

-----; *Medicina de L'Esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir*. Introduction, traduction, notes et appendices par Jean-Paul Wurtz. Ophrys, Paris, 1980

Arnauld, Antoine y Nicole, Pierre; *La lógica o el arte de pensar*. Alfaguara, Madrid, 1987

Campo, Mariano; *Cristiano Wolff e il Razionalismo Precritico*. Milano, Società editrice vita e pensiero, 1939

Cassirer, Ernst; *El problema del conocimiento II*. FCE, México, 1956

Descartes, René; *Oeuvres de Descartes*, par Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf Imprimeur-Editeur, París 1897-1913, 11 Vols.

Hume David; *Tratado de la Naturaleza Humana*. Estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duqué. RBA, Barcelona, 2002

Van Peursen, C. A; "E. W. Von Tschirnhaus and the *Ars Inveniendi*". Journal of History of Ideas, vol. 54, nº 1, January 1993

Spinoza, Baruch; *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez, Trotta, 2000

GERARDO OEMING*

La dispersión o ¿Qué es esa cosa llamada Yo?

No me pidan que siga siendo el mismo, ni me pregunten quien soy.

Foucault, M

El hombre es autoconciencia, conciente de su realidad y dignidad humana, y en esto difiere esencialmente del animal, que no supera el nivel del sentimiento de si.

El hombre toma conciencia de si en el momento que por primera vez dice "Yo". Comprender al hombre, por la comprensión de su "origen", es comprender el origen del Yo revelado por la palabra

Kojeve, A

Ce que c'est que le Moi, je n'en sais rien. La conscience? une répulsion épouvantable de l'Innomé, du mal tramé, car le JE vient quand le coeur l'a noué enfin, élu, tiré hors de ceci et pour cela, à travers l'éternelle supputation de l'horrible, dont tous les non-moi, démons, assaillent ce qui sera mon être, cet être que je ne cesse pas devant mes yeux de voir faillir tant que Dieu à mon coeur n'a passé la clef.

De lo que es el Yo, yo no sé nada. ¿La consciencia? una repulsión espantable de lo innominado, del mal urdido, pues el YO viene cuando el corazón lo ha añudado por fin, lo ha elegido, lo ha halado fuera de esto, para aquello, a través de la eterna supuración de lo horrible, cuyos no-yo, demonios todos, asaltan lo que será mi ser, el ser que no ceso de ver cómo decae ante mis ojos, mientras Dios no haya pasado la llave por mi corazón.

* Gerardo Oeming es Psicólogo, es Profesor de Educación Física, docente desde 1997 en la cátedra Filosofía del Hombre de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata donde además integra el grupo de investigación "Regulación de las pasiones y prácticas de sí: filosofías y psicoanálisis" (2006-- presente) Profesor adjunto en la cátedra Filosofía del Hombre de la UNMDP sede CRESTA, Tres Arroyos, (2009-presente). Doctorando en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (2002) Hipnoterapeuta Certificado por la University of Miami (2005-2007). Actualmente se desempeña en el ámbito terapéutico articulando el asesoramiento filosófico con las propuestas del existencialismo, el pensamiento Helenista y de las escuelas soteriológicas de Oriente. E-mail: moksha58@hotmail.com

Antonin Artaud

“Medley”[§]

-No hay tal yo de conjunto. Cualquier actualidad de la vida es enteriza y suficiente.-
(2011)

Confieso que no fue Borges quien me despertó del sueño dogmático, sino Stanislav Lem en su ocurrente relato “Diarios de las estrellas, viajes”, para ser mas precisos el “Viaje séptimo”. En dicha travesía Ijón Tichy, el cosmonauta, luego de que su nave fuera dañada por un meteorito perdiendo su capacidad de maniobra es atrapado en un remolino gravitacional y por efecto de una anomalía espacio temporal su persona comienza a desdoblarse. – Al volver en mí, vi la cabina llena de gente. Apenas era posible moverse en ella. Resultó que todos eran yo mismo, de distintos días, semanas, y meses. Al parecer había incluso uno del año próximo. Varias personas tenían ojos amoratados y chichones en la cabeza; cinco de los presentes llevaban escafandras. Pero, en vez de salir inmediatamente afuera para arreglar los desperfectos, empezaron a discutir, vociferar y pelearse. Se trataba de saber quién había pegado a quien y cuando.

La situación se complicaba cada vez mas, empezaron a aparecer los de la mañana y los de la tarde; temí que si las cosas seguían así, me fragmentaria en unos yos del minuto y del segundo. Por añadidura, la mayoría de los presentes mentía descaradamente, de tal suerte que hasta hoy día no se verdaderamente a quien pegué y quien me pegó a mí durante la trifulca del jueves, el del viernes y el del miércoles que fui sucesivamente.-
(1978)

-No hay tal yo de conjunto. Equivócase quien define la identidad personal como la posesión privativa de algún erario de recuerdos.- (2011)

Luego de abandonar ese vórtice centrífugo materializador de “yoes” fuí a dar con Anaxarco (el maestro de Pirrón) aquel que afirmara -“Prefiero ver a un solo sabio indio quemado a fuego lento que aprender abstractamente las demostraciones que se desarrollan acerca del sufrimiento”- (1998) y cuyo extremo subjetivismo le llevó a decir - Que los seres

[§] La palabra *medley* tiene también un uso más general en el inglés, se usa para definir una colección de cosas relacionadas, pero diferentes, presentadas como una sola.

existentes no eran mas reales que un decorado de teatro y se parecían a las imágenes que se manifiestan a los que sueñan o se hallan en estado de demencia.- (1998)

Del teatro de eso que hemos convenido en llamar vida (por falta o sobreabundancia de otros significantes) al teatro del yo hay solo un paso, así lo percibieron los maestros indios contemporáneos de los gimnosofistas (sabios desnudos) a los que tanto Anaxarco como Pirron admiraban por su (autarkes=autonomía) dominio de sí. Desde Sankara a Buda encontramos la misma certeza respecto a la ilusoriedad del mundo e inaprensibilidad del yo.

Una desopilante parábola (Sankara y el elefante) sintetiza el pensamiento vedantino, y otro relato no menos ingenioso (Las preguntas de Milinda) nos conduce al corazón de esa psico-filosofía que caracteriza al budismo. En ambos casos como veremos la “realidad” y el “yo” resultan radicalmente desustancializados.

Sankara y el Elefante

El primer relato refiere a un concepto clave en el pensamiento Indio, *Maya*, término que denota el carácter insustancial y fenoménico del mundo vivido, así como de la mente misma y aun de los estratos y facultades concientes y subconscientes de la personalidad.

-Por lo tanto, al día siguiente, viniendo el filósofo por una de las imponentes avenidas que conducían al palacio para dar su segunda conferencia al rey, le soltaron un enorme y peligroso elefante enfurecido por una quemadura. Sankara se dio vuelta y huyo apenas percibió el peligro y, cuando el animal estaba casi sobre él, desapareció. Luego lo encontraron en la copa de una alta palmera, a la que había subido con una destreza más propia de marineros que de intelectuales. El elefante fue cazado, sujetado y devuelto a los establos, y el gran Sankara, transpirando por todos los poros, se presentó ante su discípulo.

Con toda cortesía, el rey presentó excusas al maestro de crítica sabiduría por el infortunado y casi desastroso accidente. Luego con una sonrisa apenas disimulada y pretendiendo seriedad, pregunto al venerable maestro por que había recurrido a una fuga física, puesto que debió haberse dado cuenta de que el elefante tenía un carácter puramente ilusorio y fenoménico.

El sabio replicó:

-En efecto, la pura verdad es que el elefante es irreal. Con todo tú y yo somos tan irreales como ese elefante. Solo tu ignorancia, ocultando la verdad con este espectáculo de fenomenismo irreal, te hizo ver mi yo fenoménico trepando a un árbol irreal.- (1979)

Las preguntas de Milinda

-Entonces el rey Milinda fue a donde se encontraba el Venerable Nagasena y, una vez ahí, saludó amistosamente al Venerable Nagasena y, dirigiéndole palabras amables y corteses, se sentó a un lado. Y el Venerable Nagasena también lo saludó a su vez amistosamente, con lo cual alegró el corazón del rey Milinda. Y el rey Milinda al Venerable Nagasena le dijo esto: "¿Cómo es conocido el Señor? ¿Cuál es tu nombre, oh

Señor?" "Oh gran rey, yo soy conocido como 'Nagasena'.

Mis compañeros de vida religiosa, oh gran rey, me llaman 'Nagasena'. Los padres pueden llamar a sus hijos 'Nagasena' o 'Sürasena' o 'Varasena' o 'Sahasena', pero, oh gran rey, todo esto -'Nagasena' y los otros nombres- es sólo una palabra, una designación, una convención, un término, un mero nombre, porque *no existe ningún individuo sustancial y permanente* por detrás del nombre".

Entonces el rey Milinda dijo así: ¡"Oídme vosotros los quinientos señores griegos y vosotros los ochenta mil monjes budistas"! Este Nagasena dice así: '*No existe ningún individuo sustancial y permanente*'. ¿Es posible admitir esto?" Entonces el rey Milinda al Venerable Nagasena le dijo esto: "Señor Nagasena, si no existe ningún individuo sustancial y permanente, entonces ¿quién os da a vosotros el manto, la escudilla, el lecho y el asiento y las medicinas para el enfermo? ¿Quién las usa? ¿Quién observa la Disciplina moral? ¿Quién practica la meditación? ¿Quién hace realidad el Camino, el Fruto y el Nirvija? ¿Quién destruye la vida? ¿Quién toma lo que no le es dado? ¿Quién lleva una vida desordenada de placeres? ¿Quién realiza estas cinco acciones de inmediata retribución? Si es como dices, entonces no existe el bien, no existe el mal; no existe el que hace las acciones buenas y malas o el que las hace hacer ni existe el fruto, la maduración de las acciones bien hechas y mal hechas. Si el que os mata a vosotros, oh Señor Nagasena, no comete asesinato, entonces tampoco, oh Señor Nagasena, ni existen para vosotros los Maestros ni existen los preceptores ni existe la ordenación. Cuando tú dices 'Oh gran rey, mis compañeros de vida religiosa me llaman 'Nagasena', ¿qué es ese Nagasena?' ¿Señor, tus cabellos son Nagasena?" "No, oh gran rey". "¿Tus pelos son Nagasena?" "No, oh gran

rey". "¿Tus uñas, tus dientes, tu piel, tu carne, tus músculos, tus huesos, la médula de tus huesos, tus riñones, tu corazón, tu hígado, tu pleura, tu vaso, tus pulmones, tu intestino delgado, tu intestino grueso, tu estómago, tus excrementos, tu bilis, tu flema, tu pus, tu sangre, tu sudor, tu grasa, tus lágrimas, tu sebo, tu saliva, tus mucosidad es, tu fluido sinovial, tu orina, el cerebro en tu cabeza son Nagasena?" "No, oh gran rey". "¿Señor, tu forma material es Nagasena?" "No, oh gran rey". "¿La sensación es Nagasena?" "No, oh gran rey". "¿La percepción es Nagasena?" "No, oh gran rey". "¿Las voliciones son Nagasena?" "No, oh gran rey". "¿La conciencia es Nagasena?" "No, oh gran rey". "¿Señor, la forma material, la sensación, la percepción, las voliciones, la conciencia en su conjunto son Nagasena?" "No, oh gran rey". "¿Señor, existe algo además de la forma material, la sensación, la percepción, las voliciones y la conciencia que sea Nagasena?" "No, oh gran rey". "Entonces yo, Señor, preguntando una y otra vez no logro ver a Nagasena. Nagasena resulta ser, Señor, sólo una palabra. ¿De qué Nagasena hablas? Tú, señor, estás diciendo una mentira, una falsedad. No existe Nagasena". Entonces, el Venerable Nagasena al rey Milinda le dijo esto: "Oh gran rey, tú eres un joven y refinado príncipe, refinado en extremo. Si tú, oh gran rey, fueras a pie, al mediodía, sobre la tierra ardiendo, sobre la arena caliente, pisando ásperos pedruscos, piedras y arena, tus pies te dolerían, tu cuerpo se cansaría, tu ánimo se abatiría, tu sensación corporal sería dolorosa.

¿Tú has venido a pie o en carruaje?" "Señor, yo no he venido a pie, yo he venido en carro". "Si tú, oh gran rey, has venido en carro, dime qué es el carro. ¿La lanza del carro es el carro?" "No, Señor". "¿El eje del carro es el carro?" "No, Señor". "¿Las ruedas del carro son el carro?" "No, Señor". "¿La caja del carro es el carro?" "No, Señor". "¿El asta del carro es el carro?" "No, Señor". "¿El yugo del carro es el carro?" "No, Señor". "¿Las riendas del carro son el carro?" "No, Señor". "¿El aguijón del carro es el carro?" "No, Señor". "¿Oh gran rey, la lanza, el eje, las ruedas, la caja, el asta, el yugo, las riendas, el aguijón son el carro?" "No, Señor". "¿Oh gran rey, existe algo además de la lanza, el eje, las ruedas, la caja, el asta, el yugo, las riendas y el aguijón que sea el carro?" "No, Señor". "Entonces yo, oh gran rey, preguntando una y otra vez no logro ver al carro.

El carro resulta ser, oh gran rey, sólo una palabra. ¿De qué carro hablas? Tú, oh gran rey, estás diciendo una mentira, una falsedad. El carro no existe. Y tú eres, oh gran rey, el rey principal de todo Jambudipa. ¿Por temor de qué tú estás diciendo una mentira?

¡Oídmme vosotros, los quinientos señores griegos, y vosotros los ochenta mil monjes budistas! Este rey Milinda dice así: 'Yo he venido en carro'. Y, al decirle yo 'si tú, oh gran rey, has venido en carro, dime qué es el carro', él no puede decirlo. ¿Es posible admitir esto?" Cuando él dijo esto, los quinientos griegos, dando su aprobación al Venerable Nagasena, le dijeron esto al rey Milinda: "Oh gran rey, si tú puedes, habla ahora". Entonces el rey Milinda al Venerable Nagasena le dijo esto: "Señor Nagasena, yo no digo mentiras. A causa de la lanza del carro, a causa del eje del carro, a causa de las ruedas del carro, a causa de la caja del carro, a causa del asta del carro, [etc.], se da la palabra, la designación, la convención, el término, el mero nombre de 'carro' ". "Oh gran rey, tú conoces bien lo que es un carro. De la misma manera, oh gran rey, también en relación a mí a causa de mis cabellos, a causa de mis pelos, a causa de mis uñas, a causa de mis dientes, a causa de mi piel, a causa de mi carne, a causa de mis músculos, a causa de mis huesos, a causa de la médula de mis huesos, a causa de mis riñones, a causa de mi corazón, a causa de mi hígado, a causa de mi pleura, a causa de mi vaso, a causa de mis pulmones, a causa de mi intestino delgado, a causa de mi intestino grueso, a causa de mi estómago, a causa de mis excrementos, a causa de mi bilis, a causa de mi flema, a causa de mi pus, a causa de mi sangre, a causa de mi sudor, a causa de mi grasa, a causa de mis lágrimas, a causa de mi sebo, a causa de mi saliva, a causa de mis mucosidades, a causa de mi líquido sinovial, a causa de mi orina, a causa del cerebro de mi cabeza, y a causa de mi forma material, a causa de la sensación, a causa de la percepción, a causa de las voliciones y a causa de la conciencia, se da la palabra, la designación, la convención, el término, el mero nombre de "Nagasena". Pero desde el punto de vista de la verdad no existe ningún individuo sustancial y permanente por detrás del nombre.

"Oh gran rey, la monja Vajira dijo esto frente al Bhagavant: -Así como se emplea la palabra 'carro', cuando sus partes han sido reunidas, del mismo modo se emplea, cuando se reúnen sus componentes, la designación convencional "individuo"- ¡Admirable, oh Nagasena! ¡Maravilloso, oh Nagasena! ¡Has dado a mis preguntas espléndidas respuestas! Si Buda estuviera aquí, te daría su aprobación. ¡Bien! ¡Bien!, Nagasena, has dado a mis preguntas espléndidas respuestas". (1995)

En ambos relatos se pone de relieve el carácter fugaz de toda experiencia yoica, lo impermanente arrasa con cualquier pretensión de soberanía temporal.

Será oportuno recordar en este punto aquella sentencia del gran sofista Gorgias: - Nada existe, si algo existiera no podríamos conocerlo y si lo conociéramos nos sería imposible comunicarlo.

No, no fue Borges, quien me sugirió hacinar estos ejemplos -Yo no niego esa conciencia de ser, ni esa seguridad inmediata del aquí estoy yo que alienta en nosotros. Lo que sí niego es que las demás convicciones deban ajustarse a la consabida antítesis entre el yo y el no yo, y que esta sea constante. La sensación de frío y de espaciada y grata soltura que está en mí al atravesar el zaguán y adelantarme por la casi oscuridad callejera, no es una añadidura a un yo preexistente, ni un suceso que trae aparejado el otro suceso de un yo continuo y riguroso.- (2011)

¡Tal vez fue E. Trias!, el filósofo de la ontología fronteriza, poeta del futuro y el límite o del límite futuro: -No resisto la pasión de decir al fin quien soy: soy una mano que escribe aquí, ahora, o unos dedos que atienden el momento de instalar un cigarrillo en los labios, unos labios quizá o unos pulmones; o un registro inhábil de cierto olor a humedad o la audición lejana de un lamento marítimo, soy quizá ese recuerdo de una noche de estío, noche de amor. ¿Quizá? O soy... soy un instante, un santo y dulce instante que dispuso un Dios a su solaz, aquella noche de verano perdida entre recuerdos, pluma en mano, respirando la humedad, fumando y sin poder resistir esa pasión irrefrenable de decir al fin que soy también aquella mano, aquellos dedos, aquellos labios...- (1991)

Es esta inconstancia, este parpadeo momentáneo de sensaciones y sentimientos encontrados que van y vuelven del olvido lo que atenta contra cualquier aquiescencia metafísica empeñada en probar la realidad de una personalidad unívoca, de un “Centro del ciclón” para usar la bella metáfora de aquel profeta de la psicodélica Jhon Lilly.

En esta travesía (la de Ijon Tichy) hay agujeros negros cuya fuerza es centrípeta y centrífuga a la vez y en donde la atracción y el rechazo combaten al azar por lo que la marea rescata del naufragio.

- No hay tal yo de conjunto. Basta caminar algún trecho por la implacable rigidez que los espejos del pasado nos abren, para sentirnos forasteros y azorados cándidamente de nuestras jornadas antiguas. No hay en ellas comunidad de intenciones, ni un mismo viento las empuja.- (2011)

No, no fue Borges quien sacudió esta inquietud adormecida por lo útil, por el ansia de cosificar, antes o después que él, en una nebulosa perdida...donde unos seres inteligentes inventaron el conocimiento...sería Hume quien menos literario aunque mas filosófico nos advirtiera. - Por mi parte cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mi mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como en el sueño profundo, no me doy cuenta de mi mismo y puede decirse verdaderamente que no existo. Y si mis percepciones fueran suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar, después de la disolución de mi cuerpo, me hallaría totalmente aniquilado y no puedo concebir que mas se requiere para hacer de mi un no ser perfecto.- (1985)

Los presupuestos metafísicos que sostienen la tesis de un homúnculo o Yo oculto se desploman frente al argumento del que una vez dijera: La condición humana es bien extraña pues cree en principios sin los cuales su propia existencia sería imposible pero que al someterlos a prueba conducen a la duda y al escepticismo.

Conclusiones

Las cosas son breves como guiñadas en ese teatro efímero que es la vida. Esta arcaica intuición discurre paralela junto a aquella que desde Parménides sostiene la continuidad del ser siempre idéntico a si mismo. Ambas coexisten como dos líneas que nunca se cruzan y mantienen esa distancia propia de un familiar extrañamiento.

Frente a la muralla del logos y la unidad inexpugnable del cogito hay un territorio salvaje e imposible cuyos márgenes no se pueden precisar, una angustiante ausencia que es presencia y entre estas sombras de aletheia huye el yo, pasajero de lo impermanente.

Borges, Anaxarco, Pirron, Buda, Nietzsche, Hume, todos ellos y tantos otros se constituyen en categóricos alegatos contra los “cultores del yo” (del cogito y el sujeto como unidad apriori trascendental, de la conciencia pura y el espíritu racional como consumación histórico dialéctica.) Descartes, Kant, Hegel, Husserl esos deudos del inmutable ser parmenidio. Anverso y reverso que deja entrever el deseo de duración ante la certeza de la finitud.

Afirmar una identidad sustancial implica negar los sentidos, el devenir de las infinitas sensaciones que se suceden sin orden ni concierto, finalmente el cuerpo, “la gran razón”.

Un “Yo soberano” no será entonces mas que un espectro chillón, como aquel rudimento de alma al que se referían los griegos de los tiempos homéricos, una ilusión que tanto el empirismo como el nihilismo en su sentido mas lato (nihil=nada) se encargarán de disipar. Ausencia de toda autoridad religiosa, política, moral, purga para el entendimiento que lo ayuda a librarse de términos metafísicos (Dios, Alma, mundo, esencia) cuyo carácter ficcional encubre una negación funcional a un discurso idealista hegemónico que conspira y se opone a toda evidencia nominal, al gobierno de sí (autarkes) y a la conformación de uno mismo, es decir a una ética como estética de la existencia.

Este trabajo bien podría ser considerado una colección (bundel) de recuerdos como la mayoría de lo escrito pero con la salvedad de estar guiado por una sensación dominante a saber: “La cosas son breves como guiñadas en este teatro de la impermanencia que es la vida”.

Idea que tanto la teología como cierta clase de filosofía teológica se propuso no solo ignorar sino negar

Es en esta conciencia momentánea en donde el pensamiento se desplaza simultáneamente en dos direcciones (hacia adelante y hacia atrás) que la aparición que somos se revela como absoluta fugacidad. La temporalidad lineal de un antes y un después, lo cronológico y lo lógico que constituyen el sentido de un pensar escencialista y lineal y son la base de la identidad vienen a trastocarse en el instante. Por ello ese discurrir de la atención flotante de ciertos estados hipnagógicos e hipnopómpicos son reveladores del telón de fondo sobre el cual transcurre la experiencia.

La pretensión idealista del Yo como afirmación de una identidad que permanece a través del tiempo es ese vano intento de la conciencia por lidiar con lo que inevitablemente se le escapa, aquella imagen en el escaparate, la idea que cayendo en el olvido regresa transformada, la “madelein” de Prouts, los mundos posibles, lo que esta por hacerse allí en el horizonte de lo que vendrá, un sueño olvidado que se presenta involuntariamente.

En suma lo que la experiencia nos entrega es una “dispersión” es decir el oxido que corroe todo pensamiento sustancial.

Tal vez por aquí pase la respuesta al gran enigma: ¿Dios juega a los dados con el universo?

Del yo a la no-yo del determinismo racional (causa-efecto) al indeterminismo inconciente.

Bibliografía

- 2011, Borges J L, Obras completas, tomo I, Pág.133, Edit. Sudamericana, Bs.As. Argentina
1978, Lem, S, “Diarios de las estrellas, viajes”, Viaje séptimo, Edit. Brugera, S.A., Barcelona.
2011, Ídem.
1998, Hadot, P, ¿Qué es la filosofía antigua?, Pág.111, Edit. Fondo de Cultura, México.
1998, Ídem.
1979, Zimmer, H, Filosofías de la India, Pág. 29, Edit. EUDEBA. Bs. As. Argentina.
1995, Autores varios, Revista de estudios budistas, N* 9, “Las preguntas de Milinda”, Pág. 138-141, México.
2011, Ídem. Pág.134.
1991, Trías, E, La dispersión, Pág. 71, Edit. Destino, Barcelona.
2011, Ídem. Pág.135.
1985, Hume, D, Tratado de la naturaleza humana, Pág. 164, Edit. Porrúa, México.

MARTÍN ORENSANZ*

La filosofía política de John Locke

I- Introducción

A lo largo de todo el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Locke mantiene una discusión puntillosa con el *Leviatán* de Hobbes, discutiendo con varias de sus tesis y ofreciendo una visión contrapuesta.

Para Hobbes, el estado de naturaleza en el que los hombres se hayan, previo a la constitución de la sociedad política, es un estado de guerra, de rapiña, y de mutua desconfianza, en donde no existe la ley y todos tienen derecho a todo. El afán de poder, el orgullo, y la vanagloria, llevan a los hombres a competir y a luchar entre sí mismos. En este estado reina el miedo a la muerte violenta como pasión fundamental, y es este miedo a la muerte violenta la razón por la cual los hombres pactan entre sí para formar una sociedad política, transfiriendo cada uno su derecho a todas las cosas y su poder sobre ellas a una tercera persona, para que los gobierne a todos.

Locke, en cambio, distingue entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. Ambos son fundamentalmente distintos. El estado de naturaleza es el estado prepolítico en el que los hombres se hayan, pero a diferencia de lo que plantea Hobbes, el estado de naturaleza de Locke es uno de armonía entre los hombres y de mutua asistencia. Rige en este estado la ley de la naturaleza, que no es otra que la razón. Y esta razón o ley de la naturaleza dictamina que no se debe dañar la vida o la propiedad de otro hombre, ni impedir su libertad.

Según la filosofía política de Locke, cuando un hombre hace un uso injusto de su fuerza para agredir a otro, o para quitarle su propiedad, éste se pone en estado de guerra con aquel al que agrede, por lo que está violando la ley de la naturaleza. Cuando un individuo se pone en estado de guerra con otro, el agredido tiene el derecho de utilizar la fuerza para castigar, o incluso para matar, al agresor.

* Martín Orensanz es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata y estudiante de la carrera de Psicología en la misma universidad. Actualmente sus investigaciones se orientan, fundamentalmente, hacia la Filosofía Moderna y el Pensamiento Argentín y Latinoamericano. E-mail: martin7600@gmail.com

Como no hay ninguna seguridad de que los hombres sigan la ley de la naturaleza en el estado pre-político, es decir, como no hay ninguna garantía de que respeten la vida, la libertad, y la propiedad de otros hombres, los individuos pactan entre sí para conformar la sociedad política. La sociedad política se instaura voluntariamente para proteger las vidas y las propiedades de sus miembros, mediante el gobierno mayoritario de la comunidad. Y el fin de la sociedad política y del gobierno es el bienestar del pueblo.

II- El estado de naturaleza

Como puntualizamos en la Introducción, el estado de naturaleza para Locke es el estado en el que los hombres se hayan previamente a la constitución de la sociedad política. Este es un estado en el cual todos los hombres son libres e iguales entre sí. Es un estado de ayuda y de asistencia mutua. Dice Locke:

«Este es un estado de perfecta libertad para que cada uno disponga de sus posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre.»¹

La ley de la naturaleza a la que se refiere Locke es, como ya dijimos, la razón; que dictamina que no debe ejercerse violencia sobre otras personas o sus propiedades:

«El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.»²

Pero sucede que en este estado de naturaleza no existe ninguna garantía de que los hombres sigan a la razón, a la ley de la naturaleza. Cuando ésta es infringida,

¹ LOCKE, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 36.

² *Ibid*, p. 38.

cualquier hombre que se halle en el estado de naturaleza puede actuar como ejecutor de esta ley, para castigar a quienes la han violado.

Cuando esta ley se infringe, existen dos derechos; uno, como ya dijimos, de castigar al agresor, derecho que puede ser ejercido por cualquiera, y otro, de buscar reparación, que pertenece exclusivamente a quien ha sido injuriado por semejante transgresión. Y concluye Locke:

«Afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y que en él permanecen hasta que por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política.»³

III- El estado de guerra

También respecto del estado de guerra, la concepción de Locke difiere de la de Hobbes. Porque mientras para Hobbes el estado de guerra era un estado generalizado de desconfianza mutua en el que todo hombre se encontraba en estado de guerra con su vecino, en Locke este estado solamente ocurre cuando un hombre ejerce injustamente la violencia contra otro o contra su propiedad. Es, por lo tanto, una concepción casi individualista y particularista del estado de guerra, a diferencia de la concepción generalizada de Hobbes. Sobre esto, dice Locke: «*quien intenta poner a otro hombre bajo su poder absoluto, se pone a sí mismo en una situación de guerra con él.*»⁴

Explicitando su diferencia de concepción de la de Hobbes, Locke puntualiza las diferencias entre el estado de naturaleza y el estado de guerra:

«Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos los han confundido, se diferencian mucho el uno del otro. Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción.»⁵

³ Ibid, p. 45.

⁴ Ibid, p. 47.

⁵ Ibid, p. 48.

El estado de guerra surge cuando, sin la existencia de un poder terrenal al cual apelar, como una magistratura, un hombre hace uso de su fuerza y violencia sobre otro hombre. Y en semejante estado de guerra, el agredido tiene el derecho de, como dijimos, castigar e incluso matar a su agresor.

Es importante notar a este respecto, que el estado de guerra puede ser iniciado por un monarca, príncipe, o gobernante, contra su propio pueblo. Cuando esto sucede, para Locke el pueblo tiene el legítimo derecho de defenderse y de rebelarse contra el príncipe, debido a que ha sido este último quien ha quebrantado la paz y ha introducido el estado de guerra mediante el uso injusto de la fuerza. En esto se diferencia también Locke de Hobbes, en la medida en que este último no admitía la rebelión del pueblo contra el soberano como un acto legítimo.

IV- La propiedad

Los hombres tienden a la conservación de su vida, y para ello necesitan de medios tales como comida, vestido, vestimenta, refugio, y tierra para labrar. Locke entiende a estas últimas como *propiedad*. La propiedad es exclusiva de los individuos que han investido su trabajo para adaptarla a sus propios fines. Antes de que el hombre trabaje sobre la naturaleza, todas las cosas que en ella se encuentran son propiedad común de todos los hombres. Pero cuando uno de ellos trabaja para conseguir lo que necesita, lo que ha sacado de la naturaleza mediante el trabajo es propiedad suya:

«Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres.»⁶

Locke utiliza muchos ejemplos para ilustrar esto. Supongamos que existe un árbol de manzanas en el campo. Sobre estas manzanas, todos los hombres tienen derecho, es decir, cualquiera puede ir a recogerlas. Pero cuando un hombre se toma el trabajo de

⁶ Ibid, pp. 56-57.

recogerlas, este trabajo que se ha agregado a las manzanas, hace que éstas se conviertan en propiedad de quien las ha sacado. Lo mismo ocurre con la caza de animales:

«Así, esta ley de la razón hace que el ciervo sea posesión del indio que lo ha matado; es de su propiedad porque él se ha tomado el trabajo de cazarlo, aunque antes todos tuvieran un derecho comunitario sobre el animal.»⁷

Lo mismo vale para la tierra. Sobre la tierra que no ha sido labrada, todos los hombres tienen derecho, pero cuando uno decide labrarla para luego cosechar sus frutos, esta tierra se convierte en propiedad de quien la ha labrado. Y esto vale para todas las cosas que se encuentran en la naturaleza y que se vuelven propiedad del hombre que se ha tomado el trabajo de adquirirlas mediante su labranza.

Existe una restricción respecto de aquellas cosas que el hombre adquiere de la naturaleza mediante el trabajo, es decir, existe una restricción respecto de la propiedad. Todo lo que un hombre pueda adquirir de la naturaleza mediante su labor es propiedad suya, pero esta propiedad estará limitada cuando este hombre alcance la cuota necesaria de cosas que necesita para subsistir. Todo excedente que este hombre haya adquirido, es propiedad de otros hombres, porque aunque lo haya sacado de su estado natural mediante el trabajo, éste no lo necesita para subsistir porque ya ha adquirido lo suficiente para tal propósito:

«Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder, será lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede lo utilizable, será de otros.»⁸

Siguiendo el ejemplo de las manzanas que habíamos aducido, supongamos que el hombre que las ha sacado del árbol, adquiere mediante su labor más manzanas de las que necesita para su satisfacción. En otras palabras, adquiere tantas manzanas que muchas se echarán a perder antes de que las pueda consumir. Como no las puede consumir a tiempo y se echarán a perder, estas manzanas son propiedad de los demás hombres, por más de que uno las haya sacado de su estado natural mediante el trabajo:

⁷ Ibid, p. 58.

⁸ Ibid, p. 59.

«La naturaleza ha dejado bien sentado cuáles han de ser los límites de la propiedad, pues éstos dependerán del trabajo que realice un hombre y de lo que le resulte conveniente para vivir.»⁹

Pero no es necesario que un hombre adquiriera todo lo que necesita de la naturaleza para sobrevivir mediante el trabajo, porque bien puede comprarles estas cosas a otros hombres a través del dinero. El valor del dinero, del oro y de la plata, lo establecen los hombres mediante una convención. El oro y la plata no tienen tanta utilidad para la vida de un hombre como la tiene el alimento, razón por la cual se le asigna un valor general a estos metales, y pueden adquirirse otras cosas mediante su intercambio.

V- Los poderes

Locke define varios poderes que los hombres y la sociedad civil poseen. Distingue primeramente el poder que los hombres poseen en el estado de naturaleza y el poder político que posee la sociedad civil.

Los hombres poseen en el estado de naturaleza el poder de defenderse a sí mismos y a sus propiedades, y también a otros hombres y sus propiedades, dentro de los límites de la ley de la naturaleza. Poseen también el poder de castigar a los transgresores. Cuando los hombres deciden voluntariamente pactar para formar una sociedad civil, renuncian a ambos poderes, para delegarlos a dicha sociedad.

El hombre posee también un poder paternal, que es el poder de decidir por sus hijos mientras éstos no hayan alcanzado todavía la mayoría de edad.

El poder despótico es el poder absoluto que un hombre posee sobre otro, pero no sobre su propiedad. Es el poder de dejar vivir o dar muerte a otro hombre, y este poder existe solamente cuando se ha conquistado legítimamente a un agresor en estado de guerra.

La sociedad civil tiene poder político, que es el poder de dictar leyes bajo pena de muerte, y en consecuencia, de dictar penas menores de acuerdo con la gravedad de

⁹ Ibid, p. 62.

la transgresión a la ley. Este poder político de dictar leyes no es otra cosa que el poder legislativo, que Locke considera ser el poder supremo de una sociedad, y al cual se subordinan los otros poderes, ejecutivo y federativo.

El poder ejecutivo es asignado por la comunidad a determinados funcionarios, que deben velar por el cumplimiento de la ley. De esta manera, no es necesario que el poder legislativo se encuentre siempre en funciones, dado que no se tiene siempre la necesidad de dictaminar nuevas leyes; pero sí es necesario que el poder ejecutivo se encuentre siempre en funciones, porque es necesario velar siempre por el cumplimiento de las leyes. El poder ejecutivo se reserva á su vez una prerrogativa, que es la capacidad de actuar independientemente de lo que haya dictaminado el poder legislativo, pero esta prerrogativa debe realizarse siempre en función del beneficio de la comunidad.

El poder federativo es similar al poder ejecutivo, pero en vez de cumplirse hacia la comunidad, se cumple hacia otras comunidades. Allí donde el poder ejecutivo es un poder interno, dirigido a los miembros de la sociedad; el poder federativo es aquel dirigido hacia aquellos que no son miembros de la comunidad. Es el poder de hacer la guerra o la paz con individuos ajenos a la comunidad, o con otras comunidades.

VI- La sociedad política

Aunque en el estado de naturaleza los hombres conviven armoniosamente en paz y de acuerdo a la ley de la naturaleza, la razón; no existe garantía de que todos los hombres sigan esta ley y se comporten pacíficamente. Es, por lo tanto, para salvaguardar la vida de cada individuo, y la propiedad de cada individuo, el motivo por el cual éstos pactan entre sí para formar una sociedad política:

«Aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro.»¹⁰

¹⁰ Ibid, p. 133.

Porque la propiedad no es otra cosa que aquello que permite que los hombres puedan conservar su vida. Por eso es que Locke considera la protección de la propiedad como el principal objetivo de la sociedad política:

«El grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad.»¹¹

Locke considera que en el estado de naturaleza todos los hombres tienen dos poderes. El primero es el de preservar su vida y su propiedad, y la vida y la propiedad de otros, dentro de los límites de la ley de la naturaleza. El otro poder es el de castigar a quienes infringen dicha ley de la naturaleza. Cuando los hombres deciden pactar entre sí para formar una sociedad política, renuncian a ambos poderes.

El primer poder es abandonado por todos los hombres para regirse por las leyes de la sociedad, mientras que el segundo poder es abandonado también por todos los hombres para asistir al poder ejecutivo de la sociedad.

La diferencia estriba en que, en el estado de naturaleza, los hombres pueden convertirse en ejecutores de la ley que rige este estado, mientras que en la sociedad política este poder ejecutivo es designado por dicha sociedad.

Para formar una sociedad política, los hombres renuncian voluntariamente a estos dos poderes, mediante un pacto que los asocia en una comunidad. Esta asociación voluntaria mediante un pacto limita la libertad que cada hombre poseía en el estado de naturaleza, pero garantiza un mayor bienestar y una mayor seguridad en lo que respecta a la vida y la propiedad de cada individuo:

«El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad.»¹²

¹¹ Ibid, p. 134.

¹² Ibid, p. 111.

A diferencia de lo que plantea Hobbes, no es una persona jurídica designada, ya sea una asamblea o un individuo, quien detenta el poder soberano en el sistema de Locke. Para éste, el poder de soberanía lo detenta siempre la mayoría de los individuos de la comunidad:

«Así, cuando un grupo de hombres ha consentido formar una comunidad o gobierno, quedan con ello incorporados en un cuerpo político en el que la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir en nombre de todos.»¹³

Y lo primero que esta mayoría hace es establecer cuáles son las leyes que rigen a la sociedad civil, reservándose también el poder de castigar a aquellos que infringen dicha ley. Dicho de otra manera, lo que la mayoría de la comunidad hace es establecer un poder terrenal al cual apelar en caso de que las leyes sean infringidas, y dispone también de funcionarios ejecutivos designados para que dicha ley se cumpla, castigando a los transgresores:

«Esto es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los pone en un Estado: el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y para castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado; y dicho juez es la legislatura, o el magistrado nombrado por ella.»¹⁴

¹³ Loc. cit.

¹⁴ Ibid, pp. 104-105.

MATÍAS OROÑO*

La conciencia del cuerpo propio en lo sublime kantiano

Es cierto que la filosofía crítica de Kant no nos ofrece de manera explícita una teoría para reflexionar sobre la corporalidad del ser humano. No obstante, diferentes textos –entre los cuales se encuentra la sección de la tercera *Crítica*¹ denominada “Análítica de lo sublime”– ofrecen algunas claves para comprender que dentro del marco de la filosofía trascendental de Kant, el ser humano debe ser pensado como un complejo animal-racional². Dicha complejidad conduce, en última instancia, al reconocimiento de la propia corporalidad en cada sujeto junto a la dimensión espiritual o suprasensible. Teniendo en cuenta esta hipótesis, intentaré brindar una lectura de lo sublime kantiano que ponga de manifiesto el rol que juega la conciencia del propio cuerpo en dicho tipo de conciencia estética³. En primer lugar, trataré de rastrear diferentes momentos de la “Análítica de lo sublime” en los cuales aparece de manera implícita la propia corporalidad. A modo de conclusión, se analizará cómo esta dimensión corporal del sujeto arraiga en lo que Kant denomina “sentimiento de vida” y de qué manera este último se constituye a sí mismo como una condición necesaria para dar lugar al “sentimiento del espíritu” que caracteriza al fenómeno estético de lo sublime.

I

Dentro de la perspectiva crítica kantiana lo sublime puede ser explicado como un juicio estético que se caracteriza por el antagonismo entre la razón y la imaginación. Kant distingue lo sublime matemático y lo sublime dinámico: el primero surge frente a fenómenos naturales que se destacan por su inmensidad, mientras que el segundo emerge

* Matías Oroño es Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, becario del CONICET (UBA) y Doctorando en Filosofía en la UBA. Sus investigaciones se orientan principalmente hacia la filosofía moderna, especialmente, el idealismo trascendental kantiano y la estética. E-mail: matias_oro@yahoo.com.ar

¹ Kant, Emmanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992. Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún.

² Cfr. Zammito, John, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1992. (Véase en especial los capítulos 14 y 15 de dicha obra)

³ Algunos autores que han considerado la cuestión de la corporalidad en la “Análítica de lo sublime” son Jacques Derrida en *The Truth in Painting* y Sarah Gibbons en *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgements and Experience*. (Ver los datos bibliográficos al final de este trabajo en la sección “Bibliografía”)

tras la contemplación de eventos naturales que se caracterizan por su fuerza devastadora o su poderío. De allí, que la contemplación del cielo estrellado sea un ejemplo paradigmático de lo sublime matemático, mientras que la contemplación de un volcán puede ser un ejemplo de lo sublime dinámico. En ambos casos, el sujeto juzgante toma conciencia de su finitud como ser fenoménico, pues tanto la inmensa magnitud de la naturaleza como el carácter devastador de la misma ponen de relieve la limitación del ser humano como ser sensible. Veamos primero, en qué sentido lo sublime matemático supone la toma de conciencia de la propia finitud y cómo ese tipo de percatación conduce a la existencia del ser humano como ser corpóreo.

I. a

Lo sublime en sentido matemático es definido como lo absolutamente grande. Esto significa que se trata de una magnitud que se halla por encima de toda comparación. Cuando decimos por ejemplo que una isla es grande, ello implica la posibilidad de que la misma isla sea estimada como pequeña si entra en comparación con el océano que la rodea. Es decir, los objetos sensibles sólo son grandes en sentido comparativo, jamás de modo absoluto. Por el contrario, lo sublime es grande de manera absoluta y por este motivo se halla fuera de toda comparación posible. Ahora bien, en la terminología de la filosofía trascendental, lo sublime matemático es el resultado del antagonismo entre dos facultades subjetivas: la imaginación y la razón. La imaginación es concebida en este contexto como aquella facultad que siempre puede aprehender una nueva unidad. Imaginemos que estamos contemplando un muro infinito construido con rocas que se distinguen entre sí. Siempre existirá la posibilidad de contemplar una nueva roca, de sumar una unidad a lo ya aprehendido. Esto es lo que Kant llama “aprehensión estética”. La imaginación se muestra como una potencialidad subjetiva ilimitada para aprehender siempre una nueva unidad. Pero cuando esta misma facultad intenta captar de manera conjunta diversas rocas, allí aparecen los límites de la imaginación. Pues a medida que avanzamos con la aprehensión estética, las rocas que aprehendimos al comienzo comienzan a extinguirse. Lo que ganamos por un lado, lo perdemos con el otro. Esto significa que la “compreensión estética” llevada a cabo por la imaginación tiene sus límites, pues llega un punto en el cual no se puede abarcar de manera conjunta todo lo que fue aprehendido de manera sucesiva. Sin embargo, la razón exige la totalidad, es decir, la comprensión en una intuición para

todas las magnitudes dadas. Ante esta exigencia de la razón la imaginación fracasa, pues ella se muestra como incapaz de comprender de manera unitaria ciertos fenómenos que debido a su magnitud sólo pueden ser contemplados parcialmente.

Resulta interesante señalar que la limitación de la imaginación para dar cuenta de la totalidad exigida por la razón tiene como contracara el reconocimiento del anclaje corporalmente situado desde el cual opera nuestra actividad imaginaria. El siguiente pasaje de la *KU* alude a dicha idea:

[...] no se debe acercar uno mucho a las pirámides, como tampoco estar muy alejado de ellas, para ser tomado por la emoción total de su magnitud. Pues si es lo último, las partes que son aprehendidas (sus piedras superpuestas) son representadas sólo oscuramente y su representación no hace ningún efecto en el juicio estético del sujeto. Y si es lo primero, necesita el ojo algún tiempo para completar la aprehensión desde la base hasta la cima; en esta [operación], sin embargo, las primeras se extinguen antes de que la imaginación haya acogido a las últimas, y la comprensión no es íntegra jamás.- (*KU*, § 26)

El anclaje a la propia corporalidad parece ser la contrapartida empírica de los límites de nuestra imaginación en tanto facultad trascendental. Es el sujeto que posee un cuerpo el que se acerca o aleja de las pirámides y el que desde cierta perspectiva experimenta los límites de la imaginación para comprender unitariamente las partes de la pirámide. Es el ojo, es decir, un órgano corporal, el que necesita cierto tiempo para recorrer la pirámide desde la base hasta la cima. En suma, el anclaje al cuerpo propio es una condición sin la cual el sujeto no podría reconocer los límites de la imaginación y la inadecuación de esta facultad frente a la razón.

Ahora bien, la capacidad de pensar sin contradicción una totalidad infinita y absolutamente grande es señal de una dimensión humana que excede los límites de la sensibilidad –y en este caso, de la imaginación-. Dicha facultad que permite elevarnos por encima de los límites impuestos por la sensibilidad no es otra sino la razón. Es interesante señalar que en el fenómeno de lo sublime la toma de conciencia de la dimensión racional y suprasensible es el resultado del fracaso de nuestra imaginación, es decir, de nuestro anclaje a las condiciones sensibles –y por ende, nuestro enraizamiento corporal-. Es decir, no podríamos tomar conciencia de nuestra racionalidad, de nuestra sublimidad si no

experimentásemos el fracaso de nuestra imaginación que a su vez supone la existencia de sí mismos como seres corporales.

Lo verdaderamente sublime no es el objeto natural, sino nuestra propia racionalidad, la cual se muestra como una capacidad que supera el fracaso de la imaginación. Sin embargo, por medio de un acto *subrepticio*, llamamos sublime al objeto natural ante el cual nuestra imaginación fracasa. Este acto de subrepción es necesario, pues sin él no experimentaríamos la impotencia gracias a la cual descubrimos la sublimidad de nuestra dimensión racional. El siguiente pasaje resume dicha idea:

La *cualidad* del sentimiento de lo sublime estriba en que es un sentimiento de displacer acerca de la facultad de juzgar estética relativamente a un objeto, pero que al mismo tiempo es representada como conforme a fin; lo cual es posible por el hecho de que la propia impotencia descubre la conciencia de una potencia ilimitada del mismo sujeto, y que el ánimo sólo puede juzgar estéticamente a esta potencia por dicha impotencia (*KU*, § 27)

Dicho en otros términos, la impotencia sensible –ligada a la dimensión corporal– es una condición necesaria para juzgar estéticamente nuestra potencia espiritual ilimitada. Ambas dimensiones son parte del mismo sujeto. De allí, que podamos afirmar que lo sublime revela la existencia humana como un complejo sensible y suprasensible; corporal y espiritual; finito e infinito; sin que podamos prescindir de ninguno de ambos polos a la hora de juzgar nuestra condición humana desde un punto de vista estético tal como se da en el juicio de lo sublime. Ello se debe a que sólo podemos ser conscientes de nuestra infinitud gracias a nuestra finitud. Dicha toma de conciencia no es un conocimiento acerca de nuestra naturaleza suprasensible, sino una experiencia estética en la cual nos percatamos de nosotros mismos.

I.b

Pasemos ahora a la consideración de lo sublime dinámico. Allí la naturaleza es considerada ya no en su inmensidad sino como un posible objeto de temor. Kant señala que es necesaria cierta distancia entre el sujeto y el fenómeno natural, pues si nos hallásemos efectivamente en una situación en la que el peligro es efectivo, no podríamos experimentar el placer estético, sino que simplemente sentiríamos terror. El sujeto debe

contemplar ciertos fenómenos de la naturaleza *como si* estuviera inmerso en ellos, para entonces descubrir que si bien la naturaleza podría mediante su poder devastador destruir nuestra existencia física, subsiste en nosotros un tipo de resistencia que va más allá de nuestra sensibilidad. El siguiente pasaje permite vislumbrar la emergencia de esta dimensión suprasensible:

[...] lo irresistible de su poderío ciertamente nos da a conocer, considerados nosotros como seres naturales, nuestra impotencia física, pero al mismo tiempo nos descubre una potencia para juzgarnos independientemente de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una conservación de sí de especie enteramente distinta de aquella combatida y puesta en peligro por la naturaleza fuera de nosotros [...] (KU, § 28)

Es decir, la naturaleza considerada como sublime en sentido dinámico se muestra como un poderío que muestra nuestra impotencia física como seres naturales y al mismo tiempo permite que tomemos conciencia de nuestra superioridad racional sobre las fuerzas naturales. Por ello, señala Kant que “[...] la humanidad en nuestra persona permanece no rebajada, aunque tuviera el hombre que sucumbir a ese poder [...]” (KU, § 28). Una vez más, vemos que la consideración de sí mismos como seres físicos, y por tanto corporales, es un momento de displacer necesario que da lugar a la consideración de sí mismos como seres racionales y suprasensibles.

Ahora bien, sólo podemos suponer que otros sujetos también juzgan como sublime la contemplación de una catástrofe natural, si suponemos en ellos la disposición y receptividad a las ideas morales, esto es, el sentimiento moral. Se trata de una disposición que, según Kant, puede ser supuesta en todo ser humano junto a su sano entendimiento. Si no tuviésemos esta disposición a la moralidad, simplemente sentiríamos terror, ya que no podríamos experimentar el placer que sentimos cuando decimos que la humanidad en nosotros subsiste aún cuando el hombre en sentido físico y corpóreo sea destruido. Tanto esta capacidad de resistencia que emerge en lo sublime dinámico como la posibilidad de pensar lo infinito que aparecía en lo sublime matemático se vinculan con lo que Kant denominaba “sentimiento del espíritu”. Es decir, lo sublime es un sentimiento estético en el cual sentimos placer al tomar conciencia de nuestra dimensión espiritual y suprasensible. Lo verdaderamente sublime no es la naturaleza, sino nuestro ánimo.

Conclusión

Ya en el § 1 de la *KU* encontramos una referencia al sentimiento de vida. Allí Kant señala que a diferencia de los juicios de conocimiento, en los cuales las representaciones son referidas al objeto con fines de cognitivos, en los juicios estéticos las representaciones se refieren al sujeto y al sentimiento vital de éste bajo el nombre de placer y displacer. Es decir, cuando decimos de un objeto que es bello o sublime referimos la representación a nuestro sentimiento vital y, de ese modo, nuestro ánimo toma conciencia de su propio estado. Ahora bien, mientras que en el caso de lo bello hay de manera directa un sentimiento de promoción de la vida, en lo sublime nos encontramos con “[...] el sentimiento de un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales y de una tanto más fuerte efusión de esas inmediatamente consecutiva [...]”⁴. El impedimento de las fuerzas vitales es el que se experimenta, en el caso de lo sublime matemático, como displacer a través de los límites de la imaginación y, en lo sublime dinámico, mediante la consideración de sí mismos como seres naturales que pueden sucumbir ante el poderío de la naturaleza. La fuerte efusión inmediatamente consecutiva de las fuerzas vitales se identifica con el reconocimiento de la dimensión suprasensible. Es decir, nos encontramos con un aspecto del sentimiento de vida que se superpone con el sentimiento del espíritu. Dicha superposición de sentimiento de vida y sentimiento del espíritu es un rasgo definitorio de lo sublime kantiano, pues se trata de un sentimiento estético en el cual el sujeto siente su espíritu sólo gracias a la consideración de sí mismo como un ser vivo arraigado en un cuerpo. Que lo sublime sea un placer que sólo es posible a través del displacer tiene como contrapartida que el espíritu sólo se sienta a sí mismo gracias a los límites impuestos por la propia existencia corporal. Para sostener esta tesis encontramos apoyo textual en el siguiente pasaje:

[...] todas las representaciones en nosotros [...] pueden ser ligadas subjetivamente con deleite o dolor, por imperceptibles que ambos sean (porque [tales representaciones] afectan en conjunto al sentimiento de la vida y ninguna de ellas, en la medida en que es modificación del sujeto, puede ser indiferente), y que aun, como afirmaba Epicuro, *deleite* y *dolor* son al fin y al cabo, corpóreos, aunque se inicien en la imaginación o en representaciones del entendimiento; y es que la vida, sin el sentimiento del órgano corporal, es sólo conciencia

⁴ *KU*, § 23.

de su existencia, mas no un sentimiento de bienestar o malestar, esto es de promoción o impedimento de las fuerzas vitales; porque el ánimo es por sí solo enteramente vida (es el principio vital mismo), y los impedimentos y favorecimientos tienen que buscarse fuera de él mas en el propio hombre y, por tanto, en el vínculo con su cuerpo. (*KU*, § 29, Observaciones Generales)

Toda representación –sea cual fuere su origen– afecta al sujeto y puede ser ligada con deleite o dolor. Estamos aquí, en el plano de la psicología empírica en el cual deleite y dolor se explican en términos corporales y privados. Pero asombrosamente agrega Kant que el ánimo es, por sí sólo, la vida o el principio vital mismo, pero los impedimentos o la promoción de dicho principio tienen que ser buscados en el propio hombre, es decir, en el vínculo con su cuerpo. Si recordamos que al comienzo de la “Analítica de lo sublime” Kant afirmaba que el sentimiento de lo sublime “[...] es generado por el sentimiento de un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales y, de una tanto más fuerte efusión de éstas inmediatamente consecutiva [...]” (*KU*, § 23), entonces debemos admitir que este impedimento de las fuerzas vitales característico de lo sublime debe ser buscado en el hombre concreto, en el vínculo con su cuerpo. Estamos pues en condiciones de afirmar que la conciencia de sí mismos como seres corporales es una condición necesaria para que experimentemos lo sublime. Sin embargo, no es una condición suficiente, ya que sí sólo establecemos como requisito esta consideración acerca de la propia existencia corpórea, jamás podríamos pensar lo infinito o superar el sentimiento de terror que nos provoca la contemplación de ciertos fenómenos naturales.

Bibliografía

Derrida, Jacques, *The Truth in Painting*, Chicago, University of Chicago Press, 1987. (Trans. G. Bennington and I. McLeod)

Gibbons, Sarah, *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgements and Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Kant, Emmanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992. (Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún)

Zammito, John, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1992.

PABLO PACHILLA*

Inmanencia o representación. A propósito de dos tendencias divergentes en *El contrato social* de Jean Jaques Rousseau

Introducción

En primer lugar, conviene tener en cuenta que no hay en *El contrato social* algo así como una definición explícita del concepto de representación. En un primer nivel, tomando prestada la terminología hobbesiana, el concepto aparece como desdoblamiento entre *autor* y *actor*.

“Las palabras y acciones de algunas personas artificiales son *propiedad* de aquellos a quienes representan. Y entonces la persona es *actor*, y el propietario de sus palabras y acciones es el *autor*, en cuyo caso el actor actúa por autoridad, pues aquel que cuando se habla de bienes y posesiones es llamado propietario [...], si se habla de acciones, es llamado autor”¹.

En Hobbes, esta relación de desdoblamiento entre autor y actor, siendo el soberano quien asume la representación de la persona del pueblo, es una característica intrínseca de la soberanía, por más que en un segundo momento quien cargue con esta representación pueda ser un hombre, una asamblea de todos agrupados, o una asamblea de una parte²: la mera postulación de la *posibilidad* de una no coincidencia entre autor y actor con respecto a la soberanía es suficiente para pensarla como una trascendencia, puesto que en esta relación representativa un particular *puede* de hecho representar lo universal.

En un segundo nivel, que presupone el primero, este desdoblamiento aparece en Rousseau como legítimo en cuanto al poder ejecutivo e ilegítimo en cuanto al poder legislativo. Pero mientras que en el primer caso se trata meramente de la emanación de un

* Pablo N. Pachilla es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña hace cinco años como docente de español como lengua extranjera, y se dedica actualmente a estudiar la obra del filósofo francés Gilles Deleuze y algunas ramificaciones dentro de la estética, la filosofía política y la ontología moderna y contemporánea. Ha presentado trabajos en diversos congresos sobre los temas mencionados, incluyendo las Primeras Jornadas Gilles Deleuze y el Simposio Merleau-Ponty. Actualmente se encuentra participando del Comité Organizador de las Primeras Jornadas de Estudiantes de Filosofía organizadas por la UBA. E-mail: ppachilla@hotmail.com

¹ Hobbes, T., *Leviatán (I)*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003, cap. XVI, p. 153.

² Cf. *ibid.*, p. 174.

poder del soberano a sus ministros, en el último caso “representación” es sinónimo de enajenación de la soberanía³. Por tanto, veremos que sólo en el contexto de aquello que para Rousseau constituye la esencia de la soberanía, la voluntad general, podrá una aparición del concepto de representación resultar problemática y contraria a los fines rousseauianos de postular una soberanía inmanente y ligada intrínsecamente a la democracia.

Analizaremos, entonces, el problema de la representación en *El contrato social*, teniendo en cuenta tres relaciones: *a)* la de los súbditos con el soberano; *b)* la del soberano con el legislador; y *c)* la del soberano con el príncipe o magistrado. Desarrollaremos sucesivamente cada punto, precisando la posición rousseauiana ya delineada respecto de la representación, e indagaremos si existen en su planteo elementos representativos más allá de sus propios cometidos iniciales.

a) Los súbditos y el soberano

Hablar de *a)* es hablar de la sumisión de una multiplicidad de individuos a un cuerpo colectivo universal. En este sentido, al asociarse con otros mediante el contrato social, cada hombre se compromete en una doble relación: “como miembro del soberano, respecto de los particulares, y como miembro del Estado, respecto al soberano”⁴. Así, el individuo contrae respecto del cuerpo político una relación de subordinación tal que los primeros quedan *obligados a obedecer* al segundo⁵. Hay aquí, entonces, una forma de representación cuyo sentido habrá que precisar. Si entendemos por “representación”, no obstante, el darle a un particular el derecho a decidir sobre lo general, de modo tal que entre en juego su propio interés particular, y por tanto una enajenación de la soberanía, no es este el caso, puesto que, en primer lugar, el depositario de la autoridad es un colectivo universal que abarca al pueblo en su totalidad, y en cuya universalidad toda particularidad queda por principio excluida y, en segundo lugar, puesto que, al ser el pueblo él mismo su representante, el autor coincide con el actor.

³ Dice Rousseau que “en el poder legislativo el pueblo no puede estar representado; pero puede y debe estarlo en el poder ejecutivo, que no es sino la fuerza aplicada a la ley” (Rousseau, J.J., *El contrato social*, Barcelona, Editorial Altaya, 1993, p. 95).

⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 18-19: “quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo”.

Se podría objetar que la relación del individuo respecto de la comunidad o cuerpo político es una relación representativa que enajena la soberanía alegando que, aún cuando el mismo individuo empíricamente uno que obedece, participa también del soberano, α) no deja de haber desdoblamiento, β) el grado en el que participa del soberano es menor que el grado de acatamiento que debe tener, y γ) aún cuando, en caso de votación, ganase una propuesta que el individuo no había votado, debe obedecer. Sin embargo, este planteo implicaría cierta violencia para con el texto, puesto que este postula que sólo la *voluntad general* es soberana, y por ende, pensar la soberanía con anterioridad a tal instancia o pretendiendo descomponerla en individualidades personales es un absurdo: la unidad mínima de soberanía es un universal.

Respecto de γ), efectivamente, afirma Rousseau que “para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero sí es necesario que se cuenten todos los votos [...]”⁶. Así, de no coincidir la determinación de la voluntad particular con la determinación de la voluntad general, el individuo, en tanto súbdito, debe obedecer a la segunda. Tomar esto como una objeción resulta desencaminado, empero, puesto que no se trataba en ningún caso de ninguna voluntad particular, sino de cuál pensaba el individuo que era la voluntad general. Al ganar en una votación una propuesta opuesta, entonces, su opinión es rectificadora: queda demostrado que él estaba equivocado, y que lo que él pensaba que era la voluntad general no lo era⁷. Se ve entonces cómo la autonomía es exactamente la misma: puesto que “cada uno se somete necesariamente a las condiciones que él impone a los demás”⁸, no se puede sino querer el bien común. En tanto el interés principal de Rousseau radica, a diferencia de la tradición liberal, en el compromiso con la cosa pública⁹, el interés particular debe estar subordinado al interés común, y en este sentido, un individuo sólo ha de votar –mientras se desee mantener la legitimidad de la autoridad– con vistas a la voluntad general y no a su voluntad particular. Si esto ha de ser así, entonces no hay en esta relación ninguna enajenación; si decimos que no debiera ser así y

⁶ Cf. *ibid.*, Libro II, cap. II, Nota 1 (p. 26).

⁷ Hay en este punto una evidente paradoja, que atañe al núcleo mismo de la idea rousseauiana de la representación, puesto que el individuo debe hablar por un colectivo que no es nadie y del que al mismo tiempo forma parte.

⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 33: “[...] preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismo, cada uno de ellos respecto a todos, y todos respecto a cada uno de ellos”.

que esto implica enajenación, estamos introduciendo supuestos que Rousseau no compartiría¹⁰.

Respecto de β), es cierto que el grado de libertad de cada súbdito debe pensarse, según Rousseau, como inversamente proporcional –*ceteris paribus*– a la cantidad de miembros del Estado¹¹. Es decir que cada asociado, *en tanto individuo*, tiene una capacidad muy baja de determinar las leyes que lo regirán y, en consecuencia, de ser regido por su propia ley –de ser, en una palabra, autónomo–. Esta objeción puede plantearse aún teniendo en cuenta que el sujeto de la volición es la voluntad general en tanto persona moral, y que las personas naturales de los individuos son sólo un indicador de aquella, pero cuestiona ahora el modo y grado de esa “indicación”. El cuestionamiento es de todo punto razonable; la única contraobjeción posible es preguntar al objetante qué otro modo de articulación propone. Por otra parte, el imperativo de que se deban contar *todos* los votos implica una condición razonable para que la voluntad general sea efectivamente universal y el grado de indicación de cada individuo respecto de la voluntad general sea ecuánime (esta es la condición cuantitativa; la condición cualitativa es que sea *voluntad general* y no *voluntad de todos*¹²).

Respecto de α), el desdoblamiento es innegable; Rousseau afirma, en efecto, que “el soberano [...] no puede ser representado más que *por sí mismo*”¹³. Pero lo que debemos pensar es si este modo de la representación –semejante al que ocurre con el concepto hobbesiano de “persona natural”– implica o no una alienación de la soberanía. Y puesto que las palabras o acciones del pueblo son consideradas como suyas, siendo él mismo autor y actor, la respuesta es un no.

b) El soberano y el legislador. Primera excepción constituyente: el poder legislativo

¹⁰ Sea la tesis liberal de la primacía del interés particular, sea la tesis de que la representación debe ser pensada respecto de los individuos y no, como en este caso, respecto del pueblo consigo mismo.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 58: “Entonces, permaneciendo el súbdito siempre uno, la relación del soberano aumenta en razón del número de ciudadanos; de donde resulta que cuanto más crece el Estado, más disminuye la libertad”.

¹² Cf. *ibid.*, pp. 28-29.

¹³ *Ibid.*, p. 25 (el subrayado es nuestro).

En cuanto a *b)*, encontramos, en este punto, dos momentos argumentativos en tensión: por un lado, la soberanía no es sino el ejercicio de la voluntad general¹⁴, ejercicio consistente en la legislación; por otro, aparece la figura del legislador como un hombre extraordinario, exterior al pueblo –llamaremos *b₁*) a esta instancia de actuación del legislador–. La paradoja a la cual esta instancia nos enfrenta consiste en que, puesto que las leyes hacen a la virtud de un pueblo, las leyes mismas deben ser virtuosas; pero si el pueblo que las hace ya es virtuoso, entonces no necesita de las leyes, y si no es virtuoso, entonces no creará leyes virtuosas. La figura del legislador viene a enmendar esta carencia. Sin embargo, la paradoja subsiste: si bien su función es otorgar al pueblo un *éthos*, para que dicha legislación sea posible, el *éthos* debe estar ya dado de antemano –aunque más no sea en potencia–. Se trata de una paradoja de la cual podemos encontrar equivalentes en otros autores contractualistas: si el contrato es necesario, entonces es imposible, y si es posible, entonces no es necesario.

Puesto que el cuerpo social se teje de voluntad y entendimiento, pero la voluntad general es ciega y no sabe lo que quiere¹⁵, el entendimiento sólo puede aparecer como una trascendencia en relación al pueblo: en esto consiste la función del Legislador. Ahora bien, dado que la voluntad general es el único legislador legítimo posible¹⁶, “quien redacta las leyes no tiene [...] ningún derecho legislativo”¹⁷. La función del legislador como hombre extraordinario, por tanto, es aproximadamente la de un demiurgo político que informa a un pueblo instituyendo de este modo una República –cuya forma son las leyes–, pero cuya obra legislativa carece, en tanto obra suya y no de la voluntad general, de toda legitimidad: es “una autoridad que no es nada”¹⁸. Puesto que “toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula”¹⁹, dicha legislación debe entonces ser *autorizada* por el pueblo para poseer legitimidad. Y ya que la necesidad del legislador se presenta por la carencia de luces públicas, aquel no puede convencer al pueblo de que, según las “sanas

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 25.

¹⁵ “La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido” (*ibid.*, p. 38). Es, por así decir, renga: tiene la pata volitiva, pero carece de la intelectual.

¹⁶ “Las leyes no son sino las condiciones de la asociación civil, y el pueblo, sometido a las leyes, debe ser su autor; sólo corresponde a los que se asocian regular las condiciones de la sociedad” (*ibid.*, p. 38).

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁹ *Ibid.*, p. 94.

máximas de la política” y las “reglas fundamentales de la razón de Estado”²⁰, las leyes por él establecidas son las leyes adecuadas para ese pueblo en ese momento²¹. Debe, por tanto, “recurrir a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer”²² –he aquí la función de la religión en la constitución de toda República–.

En dicha instancia legislativa, encontramos un elemento representativo del tipo del que Rousseau pretende abjurar: tenemos un *actor* –el legislador– que no coincide con el *autor* –el pueblo–, enajenando este último la soberanía, que no consiste sino en actos de legislación²³. Se trata de una excepción instituyente, fundadora del orden social. La representación –como enajenación de la soberanía– está, de acuerdo con este planteo, en el origen mismo del estado civil: se requiere de un acto de representación para constituir una República. En el origen del cuerpo social, tejido necesariamente de voluntad y entendimiento, el último no puede estar presente más que como suplemento²⁴.

Sin embargo, afirma Rousseau que “no basta que el pueblo reunido haya sancionado una vez la constitución del Estado, dando su aprobación a un cuerpo de leyes”²⁵, sino que es preciso además estipular asambleas “fijas y periódicas”. Encontramos entonces una segunda instancia legislativa (*b2*), consistente en asambleas populares en las cuales el pueblo es él mismo autor y actor: es el pueblo presente en el ágora ejerciendo su soberanía²⁶. Esta instancia se engarza con rechazo rousseauiano de los diputados, implicando estos últimos el tipo de representación abjurado por el ginebrino, es decir, la representación ilegítima de la voluntad general en el poder legislativo. El problema que se presenta a la hora de pensar esta instancia en *El contrato social* es que la voluntad general es para Rousseau un puro querer, carente de razón. Ese aspecto que en el caso de la legislación constitutiva venía dado desde fuera por la figura del Legislador, queda ahora vacío y no se ve entonces cómo pueda la voluntad general legislar. Podría alegarse que, como resultado de las leyes impuestas por el Legislador, el pueblo devino a la postre

²⁰ *Ibid.*, p. 42.

²¹ Para que esto ocurriese, “sería precisa que el efecto pudiese convertirse en causa” (*ibid.*, p. 42).

²² *Ibid.*

²³ Un atenuante es que Rousseau acude a un elemento externo al pueblo y, por tanto, impide argumentar que se trata de una relación entre una *parte* y el *todo*.

²⁴ La prueba del éxito de su misión será la perdurabilidad de las instituciones por él delineadas.

²⁵ *Ibid.*, p. 90.

²⁶ En estas asambleas del pueblo, además de cumplir una función legislativa, el pueblo parece emerger temporalmente como poder ejecutivo. Es así que “desde el instante en que el pueblo está legítimamente reunido en cuerpo soberano, cesa toda jurisdicción del gobierno, se suspende el poder ejecutivo [...]” (*ibid.*, p. 91).

virtuoso. Pero esto implicaría pasar por alto la paradoja ya explicitada: si no es virtuoso no podrá nunca devenir virtuoso.

c) El soberano y el príncipe. Segunda excepción constituyente: el poder ejecutivo

En cuanto a *c*), la posición de Rousseau es favorable a este tipo de representación. El planteo consiste en distinguir los conceptos de *parte* y de *emanación* de la autoridad soberana²⁷. La relación del gobierno con el soberano no es la relación parte/todo, sino que aquel es simplemente un ministro de este, cuya función consiste en establecer la mediación entre soberano y Estado o, en otros términos, entre la universalidad de las leyes establecidas por el soberano y la particularidad de los actos de gobierno. Podemos pensar, más allá de Rousseau, que esta relación entraña una enajenación de la soberanía. Sin embargo, de acuerdo con su caracterización del poder ejecutivo, este no hace sino ejecutar los actos determinados por el soberano —es por ello que “el poder puede ser transmitido, pero no la voluntad”²⁸—, y por tanto es él quien obedece a la voluntad general, y no a la inversa: el gobierno es tan sólo un poder adjuntado a la voluntad general en tanto instrumento a su servicio.

Pero al igual que en *b*), se encuentra en este punto un acto de excepción constitutiva: mientras que la voluntad general sólo puede realizar de ordinario actos generales, el acto de nombramiento del gobernante es un acto particular²⁹ y, sin embargo, ya que la autoridad depositada en el príncipe no es sino una *emanación* de la autoridad soberana, sólo puede provenir de esta. Este nombramiento consiste entonces en un acto particular realizado por la voluntad general, en el cual, entonces, cumple ella misma la función de gobierno. La paradoja que aquí se presenta tiene una estructura similar a la ya analizada: si el pueblo puede gobernarse a sí mismo, ¿para qué se instituye un gobierno³⁰? Más aún: teniendo en cuenta las desventajas señaladas por Rousseau respecto de la democracia, tenemos que la democracia es al mismo tiempo necesaria e imposible: sea cual

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 27.

²⁸ *Ibid.*, p. 25.

²⁹ El acto de institución de un gobierno se compone de dos actos, el del establecimiento de la ley y el de la ejecución de la ley, siendo este último —el *nombramiento* del magistrado— un acto particular y, por ende, un acto de gobierno. Cf. *ibid.*, pp. 97-98.

³⁰ La paradoja es vista claramente por el mismo Rousseau, que afirma que “un pueblo que siempre se gobernase bien no tendría necesidad de ser gobernado” (*ibid.*, p. 66).

fuere la forma de gobierno elegida, nadie sino el pueblo mismo puede elegir a su gobernante. Se requiere, entonces, de un acto de gobierno no representativo para constituir el gobierno representativo –o, en otros términos, el “gobierno sin gobierno”³¹ es condición de posibilidad de todo gobierno legítimo –.

Podemos afirmar entonces que, ahí donde Rousseau no admite la representación, hay en el origen un acto representativo, mientras que, donde sí la admite, hay un acto originario de no representación. En *El contrato social*, la representación funda la no representación, mientras que la no representación funda la representación.

³¹ *Ibid.*, p. 65.

BÁRBARA PÉREZ JAIME*

Hegel y su impronta republicana: una revisión a sus textos de juventud

“¿Cuál es el objetivo hacia el que nos dirigimos? El goce pacífico de la libertad y de la igualdad, el reino de esa eterna justicia cuyas leyes se encuentran escritas, no sobre mármol o sobre piedra, sino en los corazones de todos los hombres, incluso en el del esclavo que las olvida y en el del tirano que las niega”

Maximiliano Robespierre

El joven Hegel, junto con Schelling, seguía atentamente los procesos revolucionarios franceses. Bajo la influencia de los movimientos Sturm und Drang y el Aufklärung, de los cuales Hegel hereda su tradición, redacta lo que se conoce hoy como escritos de juventud (1794-1796 Berna y 1797 a 1800 Franckfurt) o periodo anterior a Jena. Su obra (que casi no es leída) “La Constitución de Alemania” editada en 1802 está en la transición de los siglos XVIII y XIX, donde podemos rastrear, entre otros, la importancia que le da a la unión alemana o a la contradicción de la soberanía local y el poder imperial. El objetivo de este trabajo es dar cuenta que en los textos de juventud del filósofo alemán yace una fuerte impronta Republicana, debido a la influencia de la Revolución Francesa en primer lugar, su vinculación con a Johann Georg Adam Forster, jacobino alemán y partícipe de la Revolución de Maguncia en segundo término y el desgaste del Sacro Imperio Romano Germánico, en guerra con el imperio francés, como punto culminante.

* Bárbara Pérez Jaime es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y Profesora de Educación Media y Superior en Ciencia Política por la misma universidad. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la materia Teoría Política y Social II – Cátedra Boron. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Asimismo es Directora del proyecto: “Paradojas de la ciudadanía ¿libertad o servidumbre voluntaria? Una revisión crítica al legado moderno” *Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales* (2010-2011) R10-10 y Candidata al Título de Magister en Comunicación y Cultura, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Es autora de varios capítulos de libros publicados en CD y en papel y ha participado en varios congresos como expositora. E-mail: barbara.perezjaime@gmail.com

Berna y Frankfurt... sus lugares juveniles

Generalmente las obras que se discuten de Hegel son las posteriores a los años 1800. Sin embargo su juventud se vio envuelta por un alto entusiasmo hacia el Republicanismo. La Revolución Francesa había marcado el corazón de este joven estudiante, quien junto a sus amigos Schelling y Hölderin estudió la obra kantiana y fichteana.

Recién hacia 1801 definirá su destino como profesor y filósofo. La obra que lo llevó a la fama es *Fenomenología del Espíritu*- publicada en 1807-, aunque el puntapié inicial lo da con *La constitución de Alemania* (1802) escrito en el cual plasma su pensar político y la mirada que tiene sobre el futuro del imperio.

La revolución francesa sorprendió a Hegel estudiando teología y filosofía en Tubinga. Traía consigo aires de cambio, de posibilidad especulativa. La idea de que la fuerza del espíritu era la posibilidad de una nueva realidad política y social se cristalizaba, a primera vista, en este acontecimiento en el país vecino: se enmarcaba con una significación universal.

En octubre de 1792 viaja a Berna para entrar como preceptor, debido a que no continuó con su carrera eclesiástica, de una familia – los Steiger- perteneciente a la oligarquía de dicha ciudad. En enero de 1797 se muda Frankfurt también a trabajar como preceptor, recomendado por Hölderin, en la casa del comerciante Gogel. Y en enero de 1801 se va a Jena para habilitarse como profesor universitario de la Universidad del ducado de Weimar.

Tanto en Berna como en Frankfurt, Hegel ha hecho un importante aporte al pensamiento filosófico – político del momento. Tomaremos entonces este periodo para rastrear su espíritu republicano, en sentido de libertad de espíritu, que no dejará de estar presente en su obra, aunque muchos autores sostengan una “traición” a sus reflexiones juveniles cuando analizan su obra madura. Como sostiene Innerarity “la supuesta contraposición entre un joven jacobino y un viejo adulator del estado prusiano no se compadece con un dato esencial que ha de presidir toda interpretación evolutiva de la filosofía hegeliana: el interés por dar una forma a la libertad es el trasfondo, supuesto y común denominador de toda su reflexión política” (Innerarity, 1989: 44)

Forster, bastión jacobino en Renania

El Sacro Imperio y las tropas prusianas habían invadido a Francia desde la Primera Coalición y se retiraron tras la batalla de Valmy, dejando así contraatacar al ejército revolucionario francés, quien ocupara desde el 21 de octubre de 1792 la ciudad de Maguncia¹.

En Renania existe una permeabilidad a las ideas y a la agitación revolucionaria. Las ciudades son de una mediana densidad poblacional – con excepción de Frankfurt- y un escaso movimiento económico; la burguesía se encuentra limitada en sus actividades comerciales por la rigidez del marco corporativo y por el mercado local. Pero por lo pronto son focos de una alta vida intelectual. Las ciudades de Colonia, Bonn, Maguncia y Tréveris renuevan la enseñanza en sus universidades en centros de racionalismo. “Los intelectuales renanos... constituyen un núcleo de simpatizantes ardientes de la Revolución francesa” (Bergeron, 1995: 85)

Georg Forster, logra que la ciudad de Maguncia se declare como el primer estado democrático en territorio alemán, aunque durará desde marzo a julio de 1793, fecha en que fue recuperada por los antifranceses.

Con la ocupación francesa el gobernador electo huyó. El 23 de octubre de 1792 se funda la Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit² que pregona los ideales de la Revolución Francesa en Alemania para el establecimiento de una república alemana al estilo francés. Forster – bibliotecario de la universidad de Maguncia- junto a los alumnos y profesores de esta unidad académica son los fundadores de este club jacobino a los que se les sumaron algunos funcionarios estatales también. Georg participó activamente a inicios de 1793 en la fundación de la república. Fue el vicepresidente de la administración provisional y también elegido como diputado de la convención nacional renano – alemana.

“La libertad de prensa reina al fin entre estos muros en los que se descubrió la imprenta” escribe en su primer artículo publicado en el Nuevo diario de los Manguntinos o El amigo del Pueblo, donde trabajó como redactor entre enero y marzo de 1793. Enviado a París como diputado del primer parlamento alemán, propuso la vinculación de Mangucia a Francia³, pero fracasará debido a que las tropas de la coalición anti-francesa recuperarán la

¹ Se extiende desde la orilla izquierda del Rin, entre Landau in der Pfalz y Bionville.

² Sociedad de los Amigos de la Libertad y la Igualdad.

³ La política expansionista de Francia es apoyar a las “Repúblicas hermanas”

ciudad. El Kaiser Federico I decretará la persecución de todo súbdito alemán colaboracionista con el gobierno revolucionario francés, por lo cual Forster pasó a ser un proscrito imperial y no podrá regresar a Alemania. Escribe poco antes de su muerte:

“La Revolución es un huracán. ¿Quién podrá detenerla? Un hombre, conocido gracias a la Revolución, puede realizar actos que la posteridad no considerará atrocidades”

La muerte lo encuentra en París el 10 de enero de 1794 sin conocer el apogeo del poder revolución, distanciado de su familia y amigos.

“El propio Forster, como la mayoría de los intelectuales alemanes, admira la Revolución francesa como una revolución de ideas, como una liberación espiritual que se expresa bajo la apariencia de la libertad política. No la comprenden ni la asimilan en su verdadero sentido, que es el de una revolución social igualitaria y antifeudal” (Bergeron, 1995: 85)

Igualmente sufrió una desilusión a raíz de los excesos criminales de la época revolucionaria del “Terror”. Con dolor condenó la revolución francesa, a la cual le brindó sus últimos años, debido que al estar guiada por un pueblo tan inmoral, superficial y con una baja educación, los albores de la libertad que pregonaba veía se enlodado y solo iba camino a una catástrofe. Ya no había un espíritu libre y con vías al progreso y la “humanidad” quedaba nuevamente reducida a puras mezquindades.

Hegel y amigos... sus pensamientos y preocupaciones de juventud

Los acontecimientos sucedidos en Francia alborotaban el espíritu de los jóvenes estudiantes alemanes como Hegel, Hölderlin y Schelling entre otros. La correspondencia entre ellos manifiesta los acuerdos y desacuerdos que tienen frente a la educación como a la política. Hegel le escribe a Schelling para Nochebuena de 1794 desde Berna (Carta Nro 6) para restablecer lazos; en esa carta le comenta acerca del paso por la guillotina de Carrier⁴ y le pregunta si aún lee los periódicos franceses porque a él le llegó el rumor que

⁴ En el periodo conocido como La Vendée, Jean Baptiest Carrier fue nombrado Representante de la Convención de Nantes y, entre noviembre de 1793 y julio de 1794, mandó a ahogar a más de 10.000 personas de la forma más cruel. En barcos, habían previsto trampas en el fondo del casco por donde caían al agua los condenados atados en pares, un hombre con una mujer. Carrier llamaba a eso “deportación vertical”

estaba prohibido tener acceso a ellos, por lo menos en Württemberg. Termina su frase concluyendo que la vileza jacobina había quedado descubierta (Hegel, 2003: 52) Aquí ya notamos como el Terror había marcado la diferencia entre los pensamientos de los jóvenes alemanes sobre el espíritu revolucionario y la realidad vivida en la Francia de Robespierre.

Como había mencionado, eran ciudades con gran movimiento intelectual, avalado por los gobernantes. En una de las cartas fechadas en julio de 1795⁵, Schelling expresa su alegría por la esperanzadora idea que se infundan la “mentalidad ilustrada del nuevo duque” y que retire ese “despotismo moral” que tanto daño hizo a la patria. “Ignorancia, superstición y fanatismo se habían ido apropiando la máscara de la moralidad y –lo que es aún más peligroso– la máscara de la ilustración” (Hegel, 2003: 63)

Hegel recibirá respuesta de Schelling para Reyes de 1795 donde le recomienda, entre otras cosas, la lectura de “Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes europeos” de Fichte, artículo con una fuerte crítica a los príncipes, en especial al prusiano, que pretende mantener un paternalismo de Estado. “Este filósofo alemán opta conceptualmente, en forma tranquila y reformista, asumir el nuevo modelo de Estado emergente de la revolución francesa, revisando al mismo tiempo el contrato que fundamenta la institución del Estado en la Ilustración. Es el monarca quien debe garantizar los derechos y no así la felicidad, tal cual lo haría un modelo paternalista. (Pérez Jaime, 2006: 7)

En los *Fragments Republicanos*⁶ podemos ver como Hegel se preocupa por la relación libertad- moral sosteniendo que si un pueblo está corrompido queda sometido a la voluntad de un magistrado, con una debilidad moral tal que de lo único que es capaz es de someterse a los caprichos de los hombres. Esto sucede porque el largo tiempo de sometimiento hace olvidar al pueblo la idea de un estado mejor. Solo la existencia de un Dios que de garantías puede darles la fe que no poseen en sí mismos. Pero cuando el sistema de la religión se adapta a las conveniencias de la época y a las constituciones estatales, es cuando se hace imprescindible este sistema artificial de motivaciones y de consuelos donde tantos hombres encontraron alivio. Aunque solo la razón práctica es la

o “bodas republicanas”. La Terreur cesó cuando Robespierre fue guillotinado a finales de noviembre de 1794, y el propio Carrier en diciembre del mismo año.

⁵ Tubinga, 21 de julio de 1795. Ya Hegel está en Berna.

⁶ Fechados entre 1794 y 1795

que puede fundar la fe en un Dios. “Una religión positiva que pretenda apoyarse en una fe razonable tiene que tender por su propia fe, cuando puede convencer también a otros de que es verdadera (...), generalmente un súbdito de un Estado despótico, no puede esperar que, por intermedio de su religión se pueda vengar... de su asentista de rentas del Estado, que despilfarran el sudor de los pobres...” (Hegel, 2003: 45/46)

Ya en Frankfurt escribe el *Primer Programa de un Sistema del Idealismo Alemán (1796/97)* donde comienza a cuestionar fuertemente los principios establecidos por Kant acerca de la moral, separándose de esta escisión que la teoría kantiana enuncia sobre un hombre que vive en dos planos: un mundo nouménico y un mundo fenoménico. Es así que vislumbramos como aparece en Hegel la idea de que la representación de uno mismo es la de un ser absolutamente libre, de aquí parte con la gran pregunta ¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para ser moral?... Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*” (Hegel, 2003: 219)

Si nos referimos a “Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling veremos que la crítica que hace al concepto de estado fichteano es sobre la idea que tiene éste acerca de su “Estado “entendimiento” donde sostiene que “no es una organización, sino una máquina” y el pueblo “no es el cuerpo orgánico de una vida común y rica, sino una pluralidad atomizada y enfermiza...” (Rendón Arroyave, 2006: 48) Para esta crítica, Arroyave evoca el pensamiento juvenil de Hegel donde la idea de estado moderno es visto como la negación misma de la libertad, por lo que “no existe una idea del Estado” porque es “algo mecánico”, que trata “a hombres libres como a engranajes mecánicos”, por lo tanto, la política en sentido moderno quedaba por completo excluida de aquel ideal de humanidad que allí se anunciaba, una humanidad guiada y determinada en todos sus actos por la idea rectora de la estética. Ahora bien, la crítica al estado-máquina de Fichte se refleja en la idea de que se deviene en máquina a acusa del excesivo poder: es el estado despótico, en tanto es un estado de derecho, que ejerce sobre la vida y la voluntad de los ciudadanos el derecho. Tengamos en cuenta que esta mirada que tiene Hegel va ligada a la lectura que tiene de Fichte⁷. Esto resulta intrínseco a la imagen del pueblo como “pluralidad atomizada y enfermiza”: las diferentes formas de vida social e individual son

⁷ La descripción que hace Hegel del Estado fichteano “obedece a una concepción bajo una doble forma: en primer lugar, en la idea... del “estado máquina” con la que Hegel se representa una comunidad enteramente atomizada; en segundo lugar, en la idea del estado como una “organización” con la que los individuos se relacionarían a manera de partes constitutivas de un organismo (viviente)” Ver Redón Arroyave, op.cit.

atravesadas por el estado, ese “inacabamiento del determinar”, traería como consecuencia la pérdida de relaciones basadas en la confianza y el respeto recíproco de sus ciudadanos, dicho de otro modo, *la negación misma del reconocimiento intersubjetivo*. Una sociedad civil atomizada junto a un poder estatal absoluto, representan las formas bajo las que se cristalizan la escisión en el ámbito de eticidad o del “pueblo”. Su ideal republicano está encarnado en la antigua polis griega; la vida de la polis era el único interés del ciudadano particular, el cual constituía el lazo invisible que unía a todos los ciudadanos entre sí. Es por ello que visualiza en esto la idea de un lazo invisible que une a los ciudadanos, lazo común que representa la máxima expresión de la eticidad individual: *ser—uno en y con la totalidad*. En la medida en que el pueblo es un “cuerpo orgánico” los individuos se relacionan con él como miembros que, a la vez que hacen posible su funcionamiento, no pueden tener utilidad ni vida fuera de él. “Esta imagen organicista del pueblo, que tiene su referente en la filosofía de la naturaleza que Hegel desarrollara a comienzos de 1800, estaría a la base de la crítica de Hegel a toda fundamentación positivista del derecho, y, con ello, a la base de su crítica al derecho natural moderno; y es, por último, la imagen que acuña su reivindicación de una relación intersubjetiva *viviente*” (Rendón Arroyave, 2006: 48) En este sentido podemos decir que la constitución de la “identidad ética”, tanto del sujeto actuante como la de un pueblo determinado sólo es posible en la experiencia intersubjetiva de las “potencias” (gozo, confianza, amor) vinculadas a una “relación viviente”.

Decadencia y fin de un imperio

Tras la muerte de Carlos VI de Alemania (1711-1740) el Sacro Imperio se vio sacudido por una serie de crisis que pusieron en evidencia su decadencia final. El surgimiento de Prusia bajo el reinado de Federico II El Grande provoca las sucesivas guerras: Sucesión Austriaca y de los Siete Años, serían las más importantes. Finalmente, el 6 de agosto de 1806 el Imperio desaparecería formalmente cuando su último emperador Francisco II (desde 1804, Emperador Francisco I de Austria⁸) renunciaba, tras la derrota militar a manos del ejército francés de Napoleón.

⁸ El Imperio Austriaco fue fundado en 1804 como reacción a la creación del Primer Imperio Francés bajo Napoleón I. El primer emperador de Austria fue Francisco I, también ostentando el título de emperador

Como dijimos, los triunfos de Napoleón Bonaparte contra Prusia en el marco de las guerras Napoleónicas y la instauración de la Confederación del Rin pusieron fin al sistema político multipolar del Sacro Imperio Romano Germánico. La ocupación francesa terminó en 1808, tras el abandono de Prusia por parte de las tropas debido la celebración de la Convención de París⁹.

“Pero ¿cómo iba a tener conciencia de sí mismo un pueblo formado por individuos carentes de derecho y despolitizados, que hablaba cinco idiomas (alemán, polaco, flamenco, francés y lituano) y practicaba diversas religiones (luteranismo, calvinismo, catolicismo, mosaísmo y sectas como la de los menonitas)? ¿No estaba gobernado por autócratas que, dada la total autonomía de su política secreta (“Guardado para mí mi secreto”, decía Federico II en 1752) y su plena posesión del poder absoluto (que incluso podía aprobar la bigamia en contra de la ley divina), llegaron a la siguiente conclusión: “Contad solamente vosotros *mismos* y nunca os engañaréis”? (Barudio, 1989: 245)

Hegel como otros alemanes no veían a Prusia como un Estado totalmente alemán. Austria es vista como un Estado culto y civilizado con prestigio y poder. El problema de unificar se daba en aquellos alemanes (no Austria, no Prusia) que defienden sus derechos alemanes y que no permiten realmente establecer un criterio de unión. Y el problema fundamental está en cómo convencer a los propios alemanes que la unión realmente es la solución y que deben abandonar esa idea de “los derechos alemanes de libertad” para que no siga siendo un botín de guerra a disputar por naciones extranjeras. “Esta forma del derecho político alemán se halla profundamente asentada en lo que se han hecho más famosos los alemanes, es decir, en su inclinación a la libertad. Esta tendencia es la que no les ha permitido a los alemanes constituir un pueblo sometido a una autoridad política común (Staatsgewalt), después que todos los demás pueblos europeos se sometieron a la soberanía (Herrschaft) de un Estado unitario” (Hegel, 1972: 13)

Nuestros jóvenes alemanes “no entendieron los *Droits de l’Homme* como una garantía individual, como una clausula de reserva por el que el sujeto defendía su autonomía frente al todo social. Libertad, igualdad, fraternidad se traduce en reconocimiento, reconciliación y solidaridad. El ideal de libertad ha sido explicitado en una

Sacro-Romano con el nombre de Francisco II. Más tarde abdicaría de éste cuando el imperio fue abolido en la reorganización napoleónica de Alemania en 1806. Para mantener su título imperial elevó a Austria de la categoría de archiducado a la de imperio.

⁹ Bajo la condición de reducir el ejército a 42.000 hombres.

tarea común. Nada más lejos que unos revolucionarios derrotados o seducidos por la restauración. La exigencia de superar el interés individual no es un compromiso tardío con el aparato estatal prusiano, sino el ideal juvenil de la libertad como *Versöhnung* convertido en forma política.” (Innerarity, 1989: 52)

La constitución de Alemania fue redactada entre 1801 y 1802, plena negociación del Rastatt. Hegel pone de manifiesto en esta obra sus estudios de años anteriores y condensa las dificultades del pensamiento hegeliano. No debemos olvidar que Hegel había madurado la concepción histórica de la Aufklärung y se rebela contra ella: tiene delante de sí a Herder, Lessing, Schiller, y a Kant.

El gran problema entonces es el arcaísmo del Sacro Imperio y la necesidad de encarnar en Alemania la forma de un Estado. Pero como mencionamos antes, Prusia y Austria ya son “Estado” dentro de este imperio en decadencia y desmembrado en principados, territorios eclesiásticos y otros. Al no poder dar cuenta de un Estado unificado, los principios del derecho público, según Hegel, no se pueden derivar del concepto de Estado en general debido a que no existe una Constitución vigente y esto es así porque no se puede hablar de Estado sino hay una autoridad política común a todos y un cuerpo de defensa.

En cuanto a su organización jurídica, nuestro filósofo de Stuttgart, sostiene que se debe establecer una Constitución de Derecho, donde cada uno de los estados debe cumplir con las obligaciones hacia el emperador o Imperio. De estos derechos y deberes se constituye un sistema de leyes que fija la relación entre el derecho político y su aplicación, por lo que la naturaleza de la legalidad consiste en la relación de este derecho político y la obligatoriedad según la característica de los derechos civiles.

Podemos concluir entonces que lo que conocemos como la obra de juventud de Hegel y su impronta republicana está signada por los ideales de la Revolución Francesa en cuanto a la idea de libertad, rompiendo con el viejo modelo absolutista. La lectura que tuvo sobre Forster y sobre Fichte y Kant ha sido también un lugar de encuentro y desencuentro en su mirada sobre el Estado y la moral, como así la reivindicación de la Revolución como un acontecimiento histórico de libertad. La decadencia del Sacro Imperio es la cristalización del sistema feudal en decadencia y la imposibilidad de establecer una unificación alemana hasta que no desapareciese por completo.

Bibliografía

- Anderson Perry (1996) *Prusia* en “El estado absolutista” México, Siglo XXI Editores. P 238-282 ISBN 968-23-0946-8
- Barudio Günter (1989) *La época del absolutismo y la Ilustración 1648-1779* en “Historia Universal Siglo XX” Volumen 25 México, Siglo XXI Editores. ISBN 986-23-0953-0
- Bergeron Luis, Furet Francois y Koselleck Reinhart (1995) *La época de las revoluciones europeas 1780- 1848* en “Historia Universal Siglo XX” Volumen 26 Mexico, Siglo XXI Editores. ISBN 986-23-0389-3
- Hegel, G.W. F (2003) *Escritos de juventud* Fondo de Cultura Económica, Madrid (Traducción José María Ripalda y Zoltan Szankay) ISBN 84-375-0155-5
- Hegel, G.W.F. (1972) *La constitución de Alemania*. Aguilar Madrid (Traducción Negro Pavón Dalmacio) (1802 Die Verfassung Deutschlands)
- Innerarity, Daniel (1989) *Dialéctica de la Revolución. Hegel, Schelling y Hölderlin ante la Revolución Francesa* en “Anuario Filosófico” XXII/1. Texto digitalizado [12 Agosto 2007], p.35-54 <http://dspace.unav.es/handle/1721.1/7115> ISSN 0066-5215
- Rendon Arroyave, Carlos Emel. (2005) “DOMINIO Y SERVIDUMBRE: La crítica de Hegel a Fichte en el escrito sobre la Diferencia.” *Estudios Filosóficos*. Texto digitalizado Enero/Junio 2006, no.33 [01 Septiembre 2007], p.20-51. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282006000100004&lng=en&nrm=iso. ISSN 0121-3628.
- Schelling F, Hegel G.W.F. (2005) *Schelling – Hegel. Correspondencia completa* (Traducción Raúl Gutiérrez y Hugo Ochoa) texto digitalizado en <http://www.filosofia.ucv.cl/pdf/Schelhegtotal.pdf> (junio 2007)

MARÍA INÉS PAULINO*·BÁRBARA PÉREZ JAIME*,

Libertad Natural. Encuentros y desencuentros entre los pensamientos de La Boétie y Rousseau

Si bien existe una diferencia de casi 200 años entre el escrito de La Boétie y los de Rousseau, ambos sostienen que la libertad del hombre es inalienable. Sin embargo hay puntos de tensión entre ambos pensamientos. Mientras La Boétie plantea que la libertad natural es perdida por los hombres a causa del acostumbamiento y sometiéndose así a una servidumbre voluntaria que termina siendo la causa del establecimiento de la tiranía y acostumbrándose a ella, en Rousseau vemos que la libertad surge como constitutiva de lo humano, de modo que no la puede enajenar sin perder lo que lo constituye en hombre, es porque una nueva noción de libertad fue desarrollada por este escritor rompiendo con las tradiciones de pensamiento que hasta ese entonces se habían manifestado.

En este breve escrito, tenemos la intención de poner en juego esta noción de inalienabilidad de la libertad natural que se presenta en ambos autores mostrando que en el pensamiento laboetiano ya estaba el germen de lo que más adelante Rousseau pondrá en discusión respecto del concepto de libertad, el cual quedará acuñado hasta nuestros días.

Etienne de La Boétie a mediados del siglo XVI escribió “El Discurso de la Servidumbre Voluntaria”, que resulta uno de los textos insoslayables a la hora de reflexionar acerca de la libertad moderna, situando su mayor interrogante en las razones que llevan a los hombres libres por naturaleza a obedecer voluntariamente. El escrito del

* María Inés Paulino es Licenciada y Profesora de Educación Media y Superior en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora formada del proyecto: “Paradojas de la ciudadanía ¿libertad o servidumbre voluntaria? Una revisión crítica al legado moderno” *Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales* (2010-2011) R10-108 y candidata al Título de Master in Relazioni Internazionali. Europa - America Latina. ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITÀ DI BOLOGNA (UNIBO). También es autora de varios capítulos de libros publicados y ha participado en congresos como expositora.

* Bárbara Pérez Jaime es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y Profesora de Educación Media y Superior en Ciencia Política por la misma universidad. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la materia Teoría Política y Social II – Cátedra Boron. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Asimismo es Directora del proyecto: “Paradojas de la ciudadanía ¿libertad o servidumbre voluntaria? Una revisión crítica al legado moderno” *Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales* (2010-2011) R10-10 y Candidata al Título de Magister in Comunicación y Cultura, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Es autora de varios capítulos de libros publicados en CD y en papel y ha participado en varios congresos como expositora. E-mail: barbara.perezjaime@gmail.com

autor aparece en un escenario en el que comienzan a establecerse las monarquías absolutistas, y emplazarse los pilares del ‘Ancien Régime’ en Francia.

Por otro lado, el surgimiento del Estado Moderno será justificado filosóficamente por el contractualismo. En esta corriente de pensamientos nos encontraremos con autores como Hobbes, Locke¹ y Rousseau, los cuales comparten la idea de contrato como justificación del orden social a través del Estado. La diferencia radica en la mirada puesta sobre el hombre en el estado de naturaleza y la justificación de la libertad natural. Es Rousseau quien plantea la libertad del hombre como inalienable², es decir, propia de él y despojarse de ella implicaría la reducción a “no humano”. Algo similar piensa La Boétie cuando declara que “inútil es debatir si la Libertad es natural al hombre, cuando está probado que el estado de la esclavitud es un ultraje hecho a su naturaleza y a su amor propio.” (La Boétie; 1548:4) Es que los hombres nacen libres y con la voluntad para defenderla. Pero, si bien son libres por naturaleza, deciden obedecer haciéndose siervos voluntariamente, develando que el hombre obedece por costumbre a pesar de sus inclinaciones naturales, y que podría recuperar su libertad con sólo desearlo, dejando –por supuesto- de obedecer. Como dice Rousseau, para ser esclavos se actuó contra natura; los primeros esclavos fueron por la fuerza, y los siguientes por cobardía.

La Boétie buscando una respuesta a su interrogante del porqué los hombres obedecen a “Uno” descubre que la servidumbre voluntaria es un vicio, puesto que es contraria a la naturaleza: Dios le ha otorgado a cada hombre la capacidad de razonar, por lo tanto queda claro que cada uno tiene el deber de procurar su propia independencia innata. Tanto es así que hasta las bestias resisten al cautiverio debido al fuerte impulso que tienen hacia la libertad.

“Los pueblos deben atribuirse a sí mismos la culpa si sufren el dominio de un bárbaro opresor, pues que cesando de prestar sus propios auxilios al que los tiraniza recobrarían fácilmente su libertad. Es el pueblo quien se esclaviza y suicida cuando, pudiendo escoger entre la servidumbre y la libertad, prefiere abandonar los derechos que recibió de la naturaleza para cargar con un yugo que causa su daño y le embrutece” (La Boétie; 1548:3)

Pero las descendencias que nacieron bajo la servidumbre y que luego se sustentaron y criaron en la esclavitud admitían su condición como algo natural. De esta

¹ Tanto Hobbes como Locke basan el orden social en la fuerza, pero ésta no confiere derecho porque el poder físico no produce un efecto moral dado que el acto de obediencia se convierte en necesidad y no en voluntad.

² Y esto será tomado como premisa en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789.

manera, La Boétie veía a la “costumbre” como la primera explicación de la servidumbre voluntaria. Los hombres, no podían concebir la vida de otra manera diferente debido a que ellos habían internalizado la esclavitud y con ello vino aparejada la naturalización de la costumbre.

La única salida posible es dejar de obedecer y reencontrarse con la libertad olvidada.

A penas puede creerse la facilidad con que el vasallo olvida el don de la libertad, su apatía el recobrarla y la naturalidad con que se sujeta a la esclavitud, que se diría que no ha perdido su libertad sino ganado su esclavitud. Es cierto que las primeras víctimas del despotismo lo sufren con violencia; pero los que nacen después de ellas, como no han disfrutado de la libertad, ni saben en qué consiste, sirven sin repugnancia y hacen de buena gana lo que sus pasados sólo hicieron a-la fuerza. Esto proviene de que naciendo los hombres bajo el yugo, crecen y se desarrollan con él, no miran más adelante y se complacen en vivir como han nacido, sin pensar en otro derecho ni otra felicidad que la que han encontrado, y llegando finalmente a persuadirse de que el estado de su nacimiento es el de su naturaleza. (La Boétie; 1548:6)

Rousseau como pensador de la libertad, dos siglos más tarde, retomará el problema de la obediencia y lo situará en el centro de sus interrogantes, en el “Discurso sobre el origen de la desigualdad” y en el “Contrato social” donde resuena el interrogante puesto que requerirá la obediencia pero no la esclavitud de los hombres. Para el pensador ginebrino, la libertad en tanto derecho natural de los hombres en Estado de Naturaleza, queda por fuera de las determinaciones del Estado y a su vez deja de estar supeditada a la voluntad divina, por lo cual el hombre tensará su capacidad de resistir con su capacidad de obedecer.

“El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos... mientras un pueblo esté obligado a obedecer y obedezca, hace bien; tan pronto como pueda sacudir el yugo y lo sacuda, hace aún mejor; porque al recobrar su libertad por el mismo derecho que se la arrebató, o tiene razón al recuperarla, o no la tenían en quitársela” (Rousseau, 1996: 10)

La constitución del pueblo se fundamenta en que todos y cada uno se reconozcan como libres e iguales, puesto que la unidad del pueblo exige la igualdad, y sólo será legítimo el poder que garantice ésta última. De este modo la obediencia requerida por

parte de Rousseau, lo hace entendiéndolo como la sujeción a la ley que cada uno se ha dado en libertad. La voluntad general rousseauiana está íntimamente relacionada con el problema de la libertad porque anhela justificar la transición del hipotético estado de naturaleza al de la sociedad política organizada. Pensando que el hombre es libre por naturaleza y que la libertad es un valor inestimable se siente obligado –sino sería una paradoja- a mostrar que mediante el contrato social - que da origen al Estado- el hombre no pierde la libertad, sino que adquiere una clase de libertad superior, porque “renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar a toda moralidad a sus acciones el privar su voluntad de toda libertad.” (Rousseau, 1996: 16)

Rousseau, parte de la idea de que el hombre no es un ser social por naturaleza – en estado natural los hombres se unen fortuitamente y se separan con la misma facilidad- y de que la propiedad no es un derecho natural. Para el autor, los hombres desde un estado primitivo en el que sólo se valen del amor de sí y la conmiseración pasarían gracias a la facultad de perfectibilidad –facultad distintivamente humana, al igual que su calidad de agente libre consciente de la libertad, más que del entendimiento y la piedad que comparte con los animales- que permitiría los aprendizajes que van experimentando a lo largo del tiempo y bajo condiciones azarosas, hasta un estadio en que se constituye la sociedad civil entre hombres que quieren proteger lo que poseen por medio de un pacto en el que a cambio se comprometen a obedecer la ley. “Pero desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro, desde que se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y las vastas selvas se trastocaron en campiñas risueñas que hubo que regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses.” (Rousseau; 1996:258) En este sentido, según el autor, el pacto dio lugar a un orden social, y ese pacto tuvo legitimidad, en él los hombres no buscaban ser dominados o someterse a un amo, no obstante lo que efectivamente sucedió fue que los hombres se encontrasen fácticamente encadenados, y se debió al devenir del desarrollo histórico de las sociedades y al deterioro de las condiciones originales de dicho pacto. Este pacto, devino en un pacto inicuo y estableció las desigualdades convencionales. En palabras de Rousseau:

Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diferentes revoluciones, encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer mojón, la institución de la magistratura el segundo, que el tercero y último fue el cambio de poder legítimo en poder arbitrario; de suerte que el estado de rico y pobre fue autorizado por la primera época, el de poderoso y débil por la segunda, y por la tercera el de amo y esclavo, que es el último grado de la desigualdad, y el término al que conducen finalmente todos los demás, hasta que nuevas revoluciones disuelven completamente el gobierno o le acercan a la institución legítima. (Rousseau, 1996: 278)

En 1762, Rousseau escribe “El contrato social”, y en el primer libro repone del “Discurso sobre el origen de la desigualdad” su tesis acerca de que todos los hombres nacen libres e iguales por naturaleza, que la familia es el primer modelo de sociedad política, la argumentación contra el derecho del más fuerte y del primer ocupante -que según el autor no constituyen derecho, y que únicamente se está obligado a obedecer a los poderes legítimos-, y que el fundamento único de toda autoridad legítima serán las convenciones, que por medio del pacto social que se fundamenta en la voluntad general.

La solución a la situación de servidumbre planteada por La Boétie, reside según Rousseau en la legitimidad de los lazos de mando y obediencia. En efecto, el problema que el contrato social tiene que resolver es “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. [...] Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo” (Rousseau, 1994: 42-43)

Y tal como establece Rousseau, la servidumbre voluntaria lejos de ser una hipótesis legitimante de orden sería completamente inexplicable e impropia de los hombres que son por naturaleza libres. A lo que La Boétie agregaría que el origen del poder no está en quien manda sino en quien obedece, y la servidumbre se mantiene por la costumbre. Rousseau convierte la servidumbre voluntaria en una locura y hace depender el sometimiento de la voluntad de los hombres, voluntad que tal y como se presenta, corrompida, debe reencauzarse como único modo que el hombre no yazca ya encadenado. La libertad política es más una ambición que una extendida realidad.

“Mientras el gobierno y las leyes subviene a la seguridad y al bienestar de los hombres congregados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizá, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denominan pueblos civilizados.” (Rousseau; 1996: 149)

Si bien para La Boétie, la muerte de la tiranía era la solución para romper esta servidumbre, y por ende el hombre ser nuevamente libre, Rousseau plantea la unión de todos los hombres en un Contrato Social que garantiza una libertad convencional surgida del renunciamiento de la libertad natural. Rousseau se justifica sosteniendo que la libertad natural se encuentra esclavizada por los apetitos y sólo está limitada por la fuerza del individuo, mientras que la libertad civil asume y trasciende la libertad con mayúsculas, que se halla limitada por la voluntad general.

La contracara a esta proposición rousseauina es la laboetiana que propone como solución una resistencia no violenta, basada en el retiro de la cooperación y apoyo al tirano entendiendo que la tiranía morirá cuando los hombres –sometidos a la voluntad de Uno– abandonen el sacrificio que hacen para aumentar y mantener la gloria y el progreso del tirano.

Hemos visto entonces que ambos entienden y defienden la libertad natural y que ya en La Boétie podemos encontrar la misma concepción de libertad natural que pone de manifiesto Rousseau, como así también los dos ponen a la luz que los hombres son libres desde su nacimiento y que el devenir social los ha esclavizado. Pero difieren en la resolución de este conflicto servil, para La Boétie es necesario dejar de obedecer para retornar a nuestra libertad natural, en cambio Rousseau propone un acto de asociación para establecer un cuerpo moral y colectivo con un doble carácter: ciudadano-súbdito, sujeto a la obediencia de la Voluntad General.

Bibliografía

La Boétie, E. (1548) *Sobre la servidumbre voluntaria* (S/D). Versión digital en <http://www.sindominio.net/oxigeno/archivo/servidumbre.htm>
Rousseau, J.J. (1994) *El contrato social*. Edicomunicación S.A. Barcelona (Traductor: Jorge Carrier Velez)

Rousseau, J. J. (1996) *Del Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* Alianza Editorial, Madrid. (Traductor: Mauro Arminio)

ANDREA PIERRI*

Leibniz en torno al naturalismo de Spinoza. Una lectura acerca de los milagros

Todos los aspectos que se quieran considerar en la relación Leibniz-Spinoza, resultan complejos desde cualquier punto de vista que se lo mire. El eclecticismo del filósofo alemán, y su posición conciliadora frente a los conflictos candentes de su época, hacen que nunca resulte claro cuál es verdaderamente su manera de entender determinadas problemáticas.

En este trabajo se intenta mostrar cuál es la posición de Leibniz frente al naturalismo de Spinoza en lo que respecta a la concepción de los milagros desarrollada en el *Tratado Teológico-Político*.

Leibniz realiza dos lecturas de esta obra en momentos distintos de su evolución:

- una hacia fines de 1670, comienzos de 1671, reconociendo en Spinoza a un adversario muy hábil, un hombre de gran erudición.

-La otra hacia 1675, a instancias de Tschirnhaus, amigo y corresponsal de Spinoza. En esta ocasión Leibniz hace un extracto del *TTP* en función de aquellas cuestiones que más le interesan, sin tomar posición propia.

Entre 1668 y 1671 Leibniz emprende su gran proyecto de las *Demostraciones Católicas*, cuya temática gira en torno a las discusiones teológicas mantenidas con el barón de Boineburg –un protestante convertido al catolicismo. Los fragmentos que se han conservado muestran el gran esfuerzo llevado adelante por el filósofo por demostrar la verdad de la religión cristiana.

Se suma a la escena la difusión de la secta sociniana, asimilada a los herejes –los arrianos- debido a su anti-trinitarismo y su rechazo a reconocer la divinidad de Cristo.

* Andrea Pierri es estudiante avanzada en la licenciatura y profesorado en Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se encuentra desarrollando su trabajo de tesis bajo la dirección del Dr. Oscar Esquisabel. Se desempeñó como adscripta a la cátedra de Metafísica en el período 2009-2010 y ha publicado artículos en Revistas de Filosofía y Actas de Congresos. E-mail: demusicalis@yahoo.com.ar

Más tarde esta secta se transforma en un racionalismo radical que rechaza todo dogma contrario a la luz natural. Spinoza está familiarizado con los primeros; en cambio Leibniz discute con los segundos, con los socinianos racionalistas, contra quienes emprende una refutación en 1669: *Defensio Trinitatis*.

¿Cuál es el problema que los socinianos presentan al cristianismo? El punto central es el rechazo de los misterios cristianos, según la racionalización de los mismos, cosa que Leibniz no puede aceptar ya que negar los milagros implica ir contra la religión cristiana.

Si bien era común encontrar el nombre de Spinoza asociado a esta secta, para Leibniz hay una diferencia fundamental: los socinianos, más allá de sus afirmaciones, tienen su origen en el catolicismo; aunque les reprocha sus reflexiones teológicas no los condena. En cambio Spinoza es rechazado completamente por ser un verdadero ateo o naturalista. Discutir con los socinianos es discutir con el cristianismo pero Spinoza va directamente en sentido contrario a la verdad teológica (Laerke, p. 124).

En Spinoza los posibles elementos naturalistas los encontramos no sólo en el *TTP* sino también en la carta a Burgh –un convertido al catolicismo en 1675–, y en las cartas a Oldenburg n° 73, 75 y 78, a las que Leibniz accede por medio del propio Oldenburg en una visita que le realiza en Londres en 1676.

En la carta a Burgh, Spinoza afirma que la creencia en los misterios católicos es absurda (*Correspondencia*, p. 400). Hay una premisa que el holandés sostendrá a lo largo de todo su pensamiento: el temor es la causa de la verdadera superstición. En esta carta acusa directamente a Burgh de haberse hecho esclavo de la Iglesia Romana, no guiado por el amor a Dios sino por el miedo al infierno, causa única de la superstición, producto de la ignorancia, único motivo por el cual puede sostenerse la existencia de los milagros, sucesos ajenos a toda razón.

En la mencionada correspondencia a Oldenburg encontramos más desarrollada su concepción acerca de los milagros. En la carta 71 Oldenburg manifiesta tres puntos que destacan en la lectura del *TTP* por “atormentar a los lectores”: la confusión Dios-naturaleza, el rechazo a los milagros y la negación de la divinidad de Cristo.

Spinoza responde brevemente a estos planteos. En lo que respecta a los milagros, afirma estar “persuadido de que la certeza de la divina revelación solamente se puede fundar sobre la sabiduría de la doctrina” (*Correspondencia*, p. 388). Hay una identificación entre ignorancia y milagros, fundada en la diferencia entre religión y superstición: la

primera se fundamenta por la sabiduría; la segunda por la ignorancia, pues “aquellos que pretenden fundar la existencia de Dios y la religión sobre los milagros, quieren demostrar una cosa oscura por otra más oscura, y que ignoran en absoluto” (p.392). Así se plantea un argumento que en vez de ser una reducción al absurdo es una reducción a la ignorancia.

Los milagros no pueden explicarse porque la finitud del hombre no permite tener un conocimiento absoluto de la naturaleza siendo incapaz de conocer hasta dónde se extiende la fuerza y el poder de ella. Spinoza recomienda “suspender el juicio” frente a estos temas ya que no podemos explicarlos ni tampoco demostrar su absurdo. Y por ello, únicamente es posible fundamentar la religión sobre la sabiduría de la doctrina.

Con estas explicaciones el espíritu ortodoxo de Oldenburg en vez de tranquilizarse se inquieta más. Cree entender que asimilando los milagros a la ignorancia se equipara así los límites del poder de Dios con la ciencia de los hombres, quitándole a Dios todo poder de producir algo acerca de lo cual los hombres no puedan dar razones. Spinoza simplemente responde no entender porqué Oldenburg llega a tal conclusión. Ningún argumento nos da el filósofo, sólo esas escasas palabras.

Estas tres cartas tratan temas incluidos en el *TTP* y nada nuevo nos aportan, excepto un detalle importante tal como lo muestra M. Laerke. Mientras en esa obra no se exponen ejemplos particulares sobre los milagros, pues se analiza el concepto en general, en estas cartas sí se trata un ejemplo particular: la resurrección de Cristo. En la carta 78 Spinoza afirma: “yo entiendo literalmente, como ud, la pasión, muerte y sepultura de Cristo; pero su resurrección en sentido alegórico... Pablo, al que Cristo se apareció posteriormente, se gloria de que conoció a Cristo según el espíritu y no según la carne” (p. 405).

En estas cartas el problema de los milagros puede ubicarse dentro de un orden epistemológico, pues se trata de saber si el milagro puede ser un suceso verdadero o no. En el *TTP* en cambio, la cuestión gira dentro de un orden ético-religioso.

El capítulo VI de dicha obra está dedicado completamente al tratamiento de los milagros, donde Spinoza comienza diciendo:

“Así como los hombres han acostumbrado a llamar divina a aquella ciencia que supera la capacidad humana, así también han llamado obra divina u obra de Dios a aquella obra cuya causa es ignorada por el vulgo” (*TTP*, p. 168).

El vulgo cree probar la existencia de Dios a través de los milagros, considerados por ellos como sucesos que interrumpen el orden natural. Esto sucede porque el vulgo ignora qué se entiende por potencia divina y natural, donde los milagros se presentan como “obras de Dios” en tanto fenómenos extraordinarios de la naturaleza en el cual se suprimen las causas naturales. Spinoza asienta cuatro principios para dejar de lado estos prejuicios:

- a. Todo lo que ocurre obedece a las leyes y reglas que envuelven una necesidad y una verdad eternas,
- b. La esencia y existencia de Dios sólo puede conocerse por el orden de la naturaleza y no por medio de los milagros.
- c. La Escritura no entiende por “decretos” la voluntad de Dios sino el orden mismo de la naturaleza.
- d. Debe considerarse la manera de interpretar los milagros de la Escritura.

Partiendo del principio de que nada escapa a lo determinado por Dios, que envuelve una necesidad y verdad eternas, por decreto divino, las leyes universales de la naturaleza son esos decretos mismos que resultan necesariamente de la perfección de la naturaleza divina. Por lo tanto, que se produzca un fenómeno contrario a la naturaleza, es también contrario a los decretos divinos, a su inteligencia y naturaleza. Es importante recordar que para Spinoza entendimiento y voluntad se identifican. Dios piensa una cosa con la misma necesidad que hace que él quiera esa cosa tal como es.

Ahora bien, esas reglas y leyes que son los decretos divinos, son obedecidas por la naturaleza porque ésta nunca se aparta de su curso inmutable; que no las podamos conocer no significa que ello no suceda; sostener eso es ponerle límites a Dios pues de esta manera la naturaleza sería impotente.

En consecuencia, si se afirma que:

-En la naturaleza no ocurre nada que no resulte de sus leyes,
-Que estas leyes comprenden todo lo que el entendimiento divino es capaz de concebir,

-Que la naturaleza guarda eternamente un orden fijo e inmutable,

entonces se sigue que el milagro es un fenómeno cuya causa natural no puede ser explicada por los hombres análogamente a otros fenómenos que observan habitualmente.

Spinoza entiende por milagro todo aquello que no puede explicarse por los principios de las cosas naturales. Pero el filósofo nos agrega un dato más:

“... es cierto que los antiguos tuvieron por milagro lo que no podían explicar en la forma en que el vulgo suele explicar las cosas naturales, a saber, recurriendo a la memoria, a fin de recordar otra cosa similar, que suele imaginar sin sorpresa; ya que el vulgo considera que entiende suficientemente una cosa, cuando no se sorprende de ella.” (p. 172)

Es decir, no sólo el milagro es un fenómeno que escapa a la razón del hombre, una cosa que supera a la inteligencia humana, sino que por ser un suceso asombroso, es inhabitual, insólito. La memoria no puede recordar un hecho que se pueda asociar a ese suceso.

Así, a diferencia de los milagros que nos sumergen en una completa ignorancia, los fenómenos que sí comprendemos clara y distintamente deben ser llamados ‘obras de Dios’ pues en toda la naturaleza, sólo aquellas cosas de las cuales tenemos ideas claras y distintas nos manifiestan la voluntad y decretos de Dios.

Spinoza identifica entre fenómeno ‘contrario’ a la naturaleza, y fenómeno ‘superior’ a la naturaleza. Si nos enfrentáramos a un suceso que rompiera con el orden natural, que no fuera conforme a las leyes, esto iría en sentido opuesto al orden establecido por Dios quien ha dado leyes generales al universo que lo regula eternamente. Este camino nos lleva no sólo a la duda universal sino al ateísmo mismo.

Ahora bien, ¿cómo se articula esta concepción de los milagros con las narraciones que encontramos en la Escritura? Spinoza afirma que los milagros narrados allí sólo deben verse como fenómenos naturales o reales; de ninguna manera la naturaleza altera su curso para dejarle paso a Dios. Cuando la Escritura afirma que algo es obra de Dios, significa que lo hizo según las leyes y el orden natural. Aquí podemos observar una crítica interna a la Escritura al sostener que ella no pretende explicar las cosas por sus causas naturales, sino impresionar al vulgo.

Un hecho extraordinario no pretende explicar las cosas por las causas próximas; no pretende convencer a la razón sino impresionar a la imaginación: si en las Sagradas Escrituras nos enfrentamos a algún fenómeno que se presenta como contrario a las leyes naturales o que no se deduce de ellas, entonces debemos creer que eso fue “añadido” por

“hombres sacrílegos”, ya que todos los fenómenos verdaderos que allí encontramos ocurrieron según el orden inmutable que sigue la naturaleza (*TTP*, p. 183). Lo que sucede de manera contraria es cuestión de una mala interpretación del fenómeno.

En este racionalismo radical que sostiene Spinoza nos encontramos no con un rechazo del milagro sino con un fenómeno que debe adecuarse dentro del orden natural. Seguir la doctrina desde la sola sabiduría implica partir de dos principios básicos: la caridad y la justicia, lo cual sienta las bases de lo que Laerke llama el *credo minimum*:

“El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y en la caridad, o en el amor al prójimo.” (*TTP*, p. 314)

Este *credo minimum* tiene procedencia estoica; su objetivo es encontrar el denominador común a todas las manifestaciones. Se establece en oposición a dos elementos básicos de la religión: el culto exterior, y los dogmas particulares.

Ahora bien ¿qué lugar ocupa Leibniz en la acusación de “naturalista” que le hace a Spinoza? Ya el punto de partida de sus concepciones los coloca, al menos aparentemente, en veredas distintas: mientras Spinoza aboga por la libertad de culto, Leibniz se empeña en la unificación de las iglesias cristianas.

Para Leibniz, Bacon, Hobbes y Spinoza forman parte de un mismo movimiento: pertenecen al ateísmo, es decir, a un naturalismo completamente contrario a la religión cristiana. Los lineamientos de esta crítica se observan puntualmente en la carta que envía a Arnauld en noviembre de 1671 y en el breve opúsculo *Los sentimientos de Sócrates opuestos a los nuevos estoicos y epicúreos*, escrito entre 1678 y 1680. Para Leibniz, epicureísmo y estoicismo son dos sectas naturalistas (AVI-4.1384) y constituyen un peligro para la piedad. Hobbes es asimilado a la primera, a la segunda Spinoza. En un texto de 1685, *Conferentia ad apologiam catholicae veritatis*, critica a Spinoza respecto de la negación que hace acerca de la resurrección de Cristo, en tanto que Dios no puede ser un cuerpo concreto.

A las *Demostraciones católicas* pertenece *La profesión de la naturaleza contra los ateístas* (1669). Allí acusa a Bacon de haber introducido la impiedad, cuyos pasos son seguidos por Hobbes y Spinoza, al cual sólo nombra de manera indirecta:

“desafortunadamente existen otros quienes han ido más lejos y quienes ahora dudan de la autoridad de las sagradas escrituras y la verdad de la historia, y el registro histórico, introduciendo un inconcebible ateísmo en el mundo.” (Loemrke, p.110).

En estos textos mencionados hay un eje conductor: los “naturalistas” son acusados de utilizar los principios de la filosofía mecánica contra los misterios de la fe; son quienes utilizan las nuevas ciencias para atacar las bases de la religión.

Leibniz se mantendrá fiel a su concepción acerca de los milagros: su método no se funda en pretender demostrar los misterios sino en defenderlos, y para ello sólo necesitará probar que son posibles, no que son probables. Eso puede sostenerse porque no hay contradicción entre dogma y razón: los misterios son superiores a la razón pero no contrarios a ella. El fundamento de esta tesis radica en el principio de razón suficiente pues afirmarla significa que es posible dar de ese dogma su razón. Aunque nosotros no podamos hacerlo, Dios si puede, ya que el orden de las cosas se efectúa manteniendo la armonía universal: Dios nada hace fuera del orden (*Discurso de metafísica*, &6).

En esto ambos filósofos estarían de acuerdo sólo que Leibniz, para evitar todo necesitarismo, añade algo más: comprender esta armonía implica realizar un análisis infinito el cual nunca podrá ser efectuado por el hombre dada su condición de criatura finita. No podemos captar la naturaleza del milagro en tanto misterio que sobrepasa la razón creada; sólo a la razón divina no escapa su comprensión.

En conclusión, no habría una diferencia radical entre estas posiciones respecto de cómo ambos filósofos plantean el milagro, sino en cómo enfrentan el problema. Para Spinoza un milagro refiere a una cuestión de interpretación, un suceso insólito frente al cual el vulgo se admira. Para Leibniz, el milagro es lo que sobrepasa a la criatura, por encima del accionar ordinario de la naturaleza.

Considerado desde este punto de vista, el anti-naturalismo no sería una posición que refutara la concepción de Spinoza pues en ambos pensadores el milagro es un suceso que sobrepasa el entendimiento finito pero no es “contra” la razón.

El alejamiento de Leibniz del naturalismo spinozista se encuentra en realidad en la separación de dos ámbitos: el natural del sobrenatural. Apelando al método geométrico, Leibniz dirá que es posible demostrar el misterio a través de la producción de su objeto, lo que no significa que haya que afirmar que dicho objeto existe. Esto permite en realidad

darle un sentido a los misterios para no caer en un psitaquismo: una repetición de palabras sin significación. La pluralidad de sentidos que el milagro puede adquirir es lo que permite a Leibniz coexistir con diferentes confesiones, excluyendo a ateos y naturalistas, cualidades que Spinoza cumple perfectamente según la mirada de Leibniz.

Bibliografía

- Forte, J. M. (2008) "Historia y filosofía en la hermenéutica bíblica de Spinoza", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 25, pp. 311-325.
- Laerke, M. (2008) *Leibniz lecteur de Spinoza*. Honoré Champion Éditeur. Paris.
- Leibniz, G.W. (1875-1890) *Die philosophischen Schriften von Gottfried W. Leibniz*, Ed. C.I. Gerhardt, 7 vols. Berlín.
- Spinoza, B. (1986) *Tratado teológico-político*. Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B. (1988) *Correspondencia*. Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B. (2006) *Ética*, Alianza Editorial, Madrid.
- Youpa, A. (2010) "Spinoza's model of human nature", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. XLVIII, N°1, pp. 61-76.

ALICIA PINTUS*

Género y Filosofía: Mary Wollstonecraft y los orígenes del feminismo moderno

Género y Feminismo

En el desarrollo histórico de los derechos de hombres y mujeres nos encontramos con un recorrido disímil y sinuoso. No siempre se pensó de manera más o menos generalizada y natural que todas las personas tenían los mismos derechos. El lema inspirador de la Revolución Francesa (al que sustentaron y dieron lugar concepciones filosóficas modernas como el Iluminismo y el Positivismo) es bastante reciente, si lo consideramos en función del colectivo humano.

La indagación respecto de épocas pasadas revela que hubo grupos más poderosos que se aprovecharon de su posición para maltratar a otros grupos y que fundamentaban esta relación desigual en una pretendida superioridad de raza, condición social o sexo. Hasta 1600 en las sociedades europeas y orientales lo común era suponer que las personas no eran iguales entre sí y para la Antigüedad era natural considerar que algunos seres humanos no eran libres, no pudiendo disponer ni siquiera de su propia vida. No fue sino hasta el S. XVII en que comenzó a difundirse la idea de que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos.

Teresita de Barbieri (1993:2) señala que los movimientos feministas de los sesenta tuvieron una gran preocupación por comprender y explicar la subordinación de las mujeres. Pudieron formular una primera conjetura: que la subordinación de mujeres era una cuestión de poder, que no se la situaba únicamente en el Estado y sus aparatos burocráticos. También se reinstaló transitoriamente la conjetura del determinismo biológico para explicar las desigualdades sociales y políticas, pero se desestimó, concluyendo que las conductas sociales / culturales están más allá de las diferencias biológicas.

* Alicia Pintus es Licenciada y Profesora en Filosofía (UNR) Supervisora Docente Nivel Superior- Servicio Provincial de Enseñanza Privada- Ministerio de Educación de Santa Fe- aliciapintus@hotmail.com

“...los sistemas de género/ sexo son los conjuntos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anátomo-fisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y en general al relacionamiento entre las personas.” (De Barbieri, 1993:5)

El género es, así, una categoría que designa a una construcción social y cultural históricamente situada que atraviesa un arco amplio de las relaciones sociales y permite ensanchar la indagación sobre la subordinación femenina y la dominación masculina hacia distintas formas de organización social, y por tanto, diversas formas de relación entre los actores sociales.

“Si el sistema de géneros es un sistema de poder, remite a las maneras cómo se estructura y se ejerce en los espacios reconocidos del mismo. Es decir, es necesario dirigir la mirada a las definiciones de persona y de ciudadanía en tanto sujetos de derechos y responsabilidades, a las formas y contenidos de las participación en la esfera pública, al Estado, el sistema político (y de partidos) y a la cultura política”. (De Barbieri, 1993:11)

No será objeto de este trabajo el analizar la evolución del concepto de “género”, sino delimitar la noción, de modo más o menos simplificado, a los fines de rastrear en el pensamiento de Wollstonecraft sus fuentes filosóficas, en tanto precursora del feminismo moderno. Esta noción, como han demostrado los estudios historiográficos, no puede estar desligada de los aportes de movimientos calificados como “feminismo”. Sin embargo también es indispensable tener presente que estamos haciendo una abstracción y una simplificación de un proceso ideológico complejo y dinámico. Deberíamos hablar de la evolución de los feminismos y de los estudios de género (en plural) porque no se trata de una teoría única, sino de líneas de debate y tensiones que giran en torno de ciertos temas de agenda que van variando, tal como afirma Bonder:

“Veamos entonces cuáles son las principales líneas de debate, las tensiones en torno al género que priman en los trabajos contemporáneos, que demuestran que no hay una teoría de género sino varias” (Bonder, 1998: 2)

También Ana de Miguel, en su artículo “*Los feminismos a través de la historia*”, hace una muy interesante compilación de las etapas y corrientes feministas desde la época clásica hasta nuestros días, poniendo el acento en aquellos momentos en que estos movimientos han demostrado una conciencia más plena vinculando la teoría con las prácticas y articulando reivindicaciones y organizándose en pos de concretarlas:

“Que el feminismo ha existido siempre puede afirmarse en diferentes sentidos. En el sentido más amplio del término, siempre que las mujeres, individual o colectivamente, se han quejado de su injusto y amargo destino bajo el patriarcado y han reivindicado una situación diferente, una vida mejor.” (de Miguel, 2005:1)

Tras este brevísimo paso por las nociones de género y feminismo (entiendo que es un punto de intersección de múltiples relaciones dinámicas, que han evolucionado a través del devenir histórico) nos centraremos en las ideas de Wollstonecraft, fundamentalmente en la crítica a Rousseau, rastreando sus fuentes en las filosofías que nutrieron el Proyecto Moderno.

Feminismo Ilustrado: la crítica a Rousseau

Aquí se presentarán algunas de las ideas pioneras en relación a feminismo y democracia en la obra de Mary Wollstonecraft, con el fin de rastrear sus influencias iluministas y positivistas.

A Mary Wollstonecraft se la reconoce por sus concepción de avanzada en los siglos XVIII y XIX acerca de la igualdad y libertad de hombres y mujeres, desocultando la subordinación de la mujer y mostrando la necesidad de generar cambios en ese sentido para la construcción de una democracia real.

Quizás la confluencia de una vida familiar¹ con muchas dificultades y su indudable genio personal, le permitieron poner en marcha una actitud de resiliencia, para transformar los avatares de su vida personal en obras que la han trascendido y han

¹ Hay coincidencia en las biografías de Wollstonecraft, que indican que su padre era alcohólico, con una tendencia al despilfarro, lo que hizo que la familia padeciera las consecuencias de privaciones y constantes mudanzas, provocando una sensación de desarraigo social para Mary.

representado un verdadero aporte en los umbrales de los movimientos de reivindicación de los derechos de la mujer.

En 1787 publica “Reflexiones sobre la educación de las niñas” denunciando la discriminación que sufren las mujeres en su educación. También en su artículo “Cartas sobre la educación” insiste en su denuncia. Hace una crítica al curriculum escolar, dado que el desarrollo intelectual para las niñas se presenta como mínimo en las expectativas escolares y se las pretende orientar hacia el matrimonio, como única finalidad válida para las mujeres. En la búsqueda de la emancipación femenina, Wollstonecraft ha decidido poner el énfasis en la educación, como pilar fundante para el logro de las libertades e igualdad civiles. No resulta extraño esta intensidad temática, si nos remontamos al lugar que ocupó la “escuela”, como sistema organizado, en la construcción del “Proyecto Moderno”: la escuela, el libro (con la creación de la Enciclopedia) son los instrumentos privilegiados para lograr el progreso humano indefinido. Razón y progreso son dos nociones que se entrelazan, sostenidas a través del racionalismo, el iluminismo y el positivismo, para dar forma y caracterizar la atmósfera cultural de la Modernidad.

También en sus obras de ficción, como “Mary” y “María”, aparecen sus ideas emancipatorias, sus explícitas quejas a la crueldad que deben soportar las mujeres en la en el matrimonio –posesiones del marido sin ningún derecho-, como temas de la sexualidad femenina que provocaron una enorme controversia en el sociedad patriarcal y tradicionalista en la que vivió.

“*Vindicación de los derechos de la mujer*” de 1792 es uno de los textos más difundidos de Mary Wollstonecraft en el que aboga por la igualdad de oportunidades educativas de las mujeres. Wollstonecraft dedicó la obra al Obispo de Autún, M. Talleyrand-Périgord, a partir de la lectura del proyecto de legislación que Talleyrand-Périgord había elevado al gobierno francés en 1791 respecto de la educación de las jóvenes francesas. Pero conforme recorremos los capítulos, aparece una y otra vez una crítica sistemática a Rousseau, por el papel que ha asignado a la mujer en su monumental “Emilio”.

Con coraje y cierto desenfado plantea que los derechos de la mujer han sido mancillados por considerarlos puras quimeras. (Wollstonecraft, 1792:39)

“Mi opinión sobre los derechos y obligaciones de las mujeres parece fluir, en efecto, de modo tan espontáneo de principios sencillos, que considero escasamente probable que algunas

de las mentes abiertas que dieron forma a vuestra admirables Constitución, no coincidan conmigo.” (Wollstonecraft, 1792:40)

Si la educación no prepara a la mujer para convertirse en la adecuada compañera del hombre, en un matrimonio con afinidad intelectual, se detendrá el progreso del saber y la virtud, pues la verdad no puede ser sino patrimonio de todos.

“Si se ha de educar a los niños para que comprendan el verdadero principio del patriotismo, su madre debe ser patriota; y el amor a la humanidad, del que brotan una serie ordenada de virtudes, tan sólo puede producirse si se tienen en consideración la moral y los intereses civiles del género humano; pero la educación y la situación de la mujer en el presente la excluyen de tales investigaciones.” (Wollstonecraft, 1792:41)

Denuncia que el criterio por el cual se justifica la opresión es la costumbre y que no hay ningún argumento racional o abstracto que pueda sostener tal injusticia: “¿Quién hizo al hombre juez exclusivo, si la mujer participa con él en el don de la razón?” (Wollstonecraft, 1792:42)

La exclusión de las mujeres, negándoles cualquier tipo de participación, exhibe el comportamiento del hombre como un tirano, lo que resulta contradictorio con los principios de la “Nueva Constitución”.² Imbuída de las ideas del iluminismo consideraba que el fundamento último de la igualdad entre hombres y mujeres es la razón, común a ambos y que diferencia al hombre de las bestias.

Con insistencia pone el acento en la educación como el factor primordial que hace al problema que denuncia y a la necesidad de cambio.

“La educación de las mujeres ha sido atendida últimamente más que en el pasado. Aún así, todavía se las considera un sexo frívolo y los escritores que tratan de mejorarlas mediante la sátira o la instrucción las ridiculizan o se apiadan de ellas.” (Wollstonecraft, 1792:51)

² No olvidemos que las biografías de Mary Wollstonecraft relatan que viajó a París durante la Revolución Francesa. Allí conoció a un escritor norteamericano Gilbert Imlay con quien tuvo a su primera hija, Fanny (1795). Luego que él la abandona, ella se casa con un activista radical, William Godwin,

La educación brindada a la mujer la corrompe, porque le enseña las artes de la coquetería, para satisfacer la sensualidad de los hombres, alimentándolas de una delicadeza artificial contraria a la naturaleza. Son educadas en la obediencia pasiva al varón y en la creencia de que la belleza es el centro de la mujer. Así la educación las prepara para una dependencia de otro ser que es falible pero al que tienen que someterse con o sin razón.

En todo el texto aparecen claras e indudables referencias a Rousseau, pero en el Capítulo V “*Censuras a algunos escritores que han hecho de las mujeres objetos de piedad, al borde del desprecio*”, ataca con dureza las ideas de Rousseau por el menosprecio que hace de la mujer y de su educación. Wollstonecraft se sitúa en el interior del pensamiento de Rousseau³ y hace las críticas tomando las propias palabras del autor, desocultando las contradicciones internas de su concepción.

Según este filósofo, Sofía, la compañera de *Emilio*, debe ser débil y pasiva, porque posee menos fuerza física que el varón y de allí infiere que ha sido creada para placer y sometimiento del hombre. A esto Wollstonecraft replica: “...permítaseme dudar que la mujer haya sido creada para el hombre.” (Wollstonecraft, 1792: 149)

Quizás uno de los ataques fundamentales esté dado en la crítica a la concepción de “naturaleza” o de lo “innato”, ya que en Rousseau se solapa con lo cultural, considerando que para el caso de las mujeres las costumbres y los hábitos, son tomados como innatos por el autor⁴. Wollstonecraft considera que Rousseau confunde el estado de naturaleza en la mujer con el sometimiento generado a partir de las costumbres impuestas socialmente, por lo tanto no es un estado de naturaleza sino una construcción de carácter cultural.

“En resumen, se las trataba como mujeres casi desde su mismo nacimiento y recibían cumplidos, en vez de instrucción, que debilitan su mente. Se suponía que así la Naturaleza había actuado como una madrastra cuando formó este producto posterior a la Creación” (Wollstonecraft, 1792:152-153)

³ Dice al inicio del capítulo “Comenzaré con Rousseau y presentaré un esbozo de su caracterización de la mujer, con sus propias palabras, intercalando comentarios y reflexiones” (Wollstonecraft, 1792:147)

⁴ Hoy hablamos de “ceguera de género” cuando no se puede detectar que las diferencias en la identidad sexual vinculadas con el género no son de carácter necesario y ligadas a las diferencias biológicas.

También hay un duro ataque al concepto de virtud. Mientras que Rousseau plantea una virtud para hombres y otra para mujeres, al estilo de un doble estándar moral, Wollstonecraft refuta esta dicotomía, argumentando en coherencia con el Iluminismo, que la razón es una sola y que la virtud está en relación con los principios de la razón en su autonomía, al modo kantiano⁵. La educación que se brinda a la mujer anquilosa su mente para que privilegie su belleza, en una opción excluyente que enfrenta belleza e inteligencia, en pos de convertirse en una compañera “atractiva” para el varón.

Mary Wollstonecraft postula que ambos sexos deben ser educados conjuntamente para perfeccionar a ambos y hacer a la humanidad más virtuosa y feliz, que de otro modo eso es imposible porque se ha hecho a una parte –las mujeres– suficientemente inferiores a través de la ignorancia.

Conclusión

“Si los hombres rompieran generosamente nuestras cadenas y se contentasen con la compañía racional en vez de la obediencia servil, nos encontrarían hijas más observantes, hermanas más afectuosa, esposas más fieles, madres más razonables; en una palabra, mejores ciudadanas” (Wollstonecraft, 1792: 250)

El nodo ha sido la indagación de algunas ideas precursoras del feminismo contemporáneo en los escritos de Mary Wollstonecraft, con sus inevitables referencias al iluminismo y positivismo de los que fue tributaria intelectual. Se ha hecho foco en la crítica direccionada a Rousseau por las diferencias discriminatorias en la educación de varones y mujeres.

Inspirada por las ideas y los procesos concretos que generaron las grandes revoluciones por la independencia entre finales del siglo XVIII y el XIX, la Wollstonecraft hizo manifiesto y explícito el descontento por la discriminación a la que se encontraban sometidas las mujeres. Ella no deja de tener presente que la emblemática Revolución Francesa tuvo sus orígenes ideológicos en el Iluminismo, que estableció la

⁵ Ver Cobo Bedia, Rosa.(1989) “Mary Wollstonecraft: un caso de feminismo ilustrado” En: *REIS* 48- Octubre Diciembre 1989 <http://www.reis.cis.es/REIS/html/index.html> [julio 2011] Pág 213-217

igualdad de los seres humanos a partir de la razón como común denominador de la esencia o naturaleza humana y derribó los fundamentalismos que justificaban las monarquías absolutas para dar paso a la construcción de las democracias contemporáneas. También fueron influidos por un Positivismo que buscaba a toda costa la felicidad de todos y cada uno de los integrantes de la sociedad, dejando atrás las posturas dogmáticas y erigiendo un lugar de privilegio para el conocimiento científico y su difusión a través de la educación.

Se puede afirmar, sin gran margen para el error, que las ideas del Iluminismo y del Positivismo generaron los grandes cambios a nivel de sistemas políticos: el paso de las monarquías a la constitución de las repúblicas. También en todo este proceso la superficie olvidada y oscura, la ocuparon las mujeres, que con obstáculos, progresos y conquistas fueron consolidando nociones primordiales de sus luchas y plasmándolas en las legislaciones positivas y en la aplicación de esas normas jurídicas. No todo el liberalismo puede identificarse con el feminismo, pero podemos afirmar que Wollstonecraft deja ver claramente que el feminismo abrevó en las fuentes del iluminismo, tomando de allí sus argumentos fundamentales. Ciertamente que en las luchas por la igualdad los feminismos han pasado por diversas etapas y enfoques ideológicos, algunos más extremos y fundados en resistencias y oposiciones generalizadas. Resulta enriquecedor volver a los orígenes y redimensionar el análisis de esa evolución.

Bibliografía

Bonder, Gloria (1998) "Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente." En: Género y Epistemología: Mujeres y Disciplinas. Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG). Universidad de Chile. Chile.

Cobo Bedia, Rosa.(1989) "Mary Wollstonecraft: un caso de feminismo ilustrado" En: REIS 48- Octubre Diciembre 1989 <http://www.reis.cis.es/REIS/html/index.html> [julio 2011]

Corominas, Joan (1990): Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana, Madrid, España, Editorial Gredos.

De Barbieri, Teresita (1993) "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica". En Debates en Sociología N° 18, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú Departamento de Ciencias Sociales (Documentos PRIGEPP 2008)

Dietz, Mary G. (2001): El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía. En: Ciudadanía y Feminismo, México, Instituto Federal Electoral y UNIFEM Fletcher, Lea et. Alt. (1997): Ciudadanas. Una memoria inconstante. Venezuela, CDE -Centro de Documentación y Estudios- y Editorial Nueva Sociedad. Editoras: Line Bareiro y Clyde Soto. (Documentos PRIGEPP 2008)

Patentan, Carole (1996). Críticas feministas a la dicotomía público/ privado. Barcelona, España, Ediciones Piados Ibérica, S.A.

Miguel, Ana de. (2005): "Los feminismos a través de la historia". En: 10 palabras clave de feminismo. Celia Amorós (compiladora)

Montero, Rosa (2008) Historias de mujeres. Madrid, España, Punto de Lectura (cuarta edición)

Rousseau, Jean Jacques (1762) Emilio o de la Educación.

Wollstonecraft, Mary (1792): Vindicación de los derechos de la mujer. Madrid, España, Ediciones Istmo (Edición de Marta Lois González, 2005)

ESTEBAN PONCE*

Tras la huella de Pierre Bayle. Diderot y la sociedad de los ateos

Dos de los episodios más importantes en la historia de Inglaterra y Francia de la segunda mitad del S. XVII: la Restauración, inicialmente personificada en el rey Carlos II (1660) y la Revocación del Edicto de Nantes por parte de Luis XIV (1685), respectivamente, motivaron y justificaron el crecimiento de las persecuciones religiosas y el incremento de la intolerancia. Como respuesta a esta situación, la discusión sobre la tolerancia religiosa afloró en Inglaterra, principalmente entre los latitudinarios, quienes influyeron en el pensamiento de Locke, autor de la célebre *Carta sobre la tolerancia* (1689). Como es sabido, la empresa de Locke en la mencionada *Carta...* era demostrar, por sobre todo, la necesidad de "...distinguir la esfera del gobierno civil de la esfera de la religión y establecer los límites exactos entre una y otra"¹. El objetivo de una sociedad contractual es la procuración, preservación y progreso de los propios intereses civiles, entre los que se cuentan, fundamentalmente la vida, la libertad, la salud, la quietud del cuerpo y la posesión de cosas externas tales como el dinero, las tierras, las casas, los muebles y otras similares. El deber del gobernante es el de garantizar a sus súbditos la posesión justa de dichos bienes, todos ellos pertenecientes a esta vida. Sin embargo, en cuanto a lo que se denomina el ámbito de salvación de las almas, esto es, las creencias religiosas, el gobierno no debería tener incumbencia alguna, puesto que estaría fuera de su jurisdicción. El gobierno no puede ser juez de aquello que se dirime en otra vida. Hacia el final de la obra, Locke establece algunas excepciones respecto de la tolerancia del gobierno civil en asuntos religiosos, entre las que encuentra la siguiente: "no han de ser tolerados en modo alguno

*Esteban Ponce es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires con una Beca TII de Posgrado otorgada por el CONICET. Es docente en la Cátedra de Filosofía de la carrera de Arquitectura. Participa en dos proyectos de investigación CAI+D (UNL). Ha publicado una serie de trabajos relativos a la filosofía de la Ilustración, especialmente sobre el pensamiento de Denis Diderot y el enciclopedismo francés del S. XVIII. E-mail: estebanponce@hotmail.com

¹ Locke, J., *Carta sobre la tolerancia*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1991.

aquellos que nieguen la existencia de Dios”². El argumento de Locke para la aplicación de dicha excepción era el siguiente: “las promesas, los pactos y juramentos, que son los lazos que unen a la sociedad, no significan nada para el ateo. Al apartarse de Dios, en su espíritu, se disgrega todo”³. Dejando ya de lado la cuestión de la tolerancia religiosa, cabe preguntarse cuáles eran los motivos por los que Locke suponía que las promesas y los juramentos no tenían ninguna validez para los ateos. O bien, reformulando el problema, cabría cuestionarse si una sociedad conformada únicamente por ateos podría subsistir.

Las respuestas que a ese interrogante dieron Pierre Bayle y Denis Diderot, a diferencia de Locke, fueron afirmativas. El tema de la comunidad de los ateos nos resulta de particular interés, puesto que a casi cien años de distancia los argumentos que esgrimen Bayle y Diderot para defender su posición son en algunos aspectos similares y atacan un prejuicio muy extendido, según el cual, los hombres obran de acuerdo a las luces de su conciencia. La cuestión a resolver es la de saber si los preceptos de la moral de las religiones, apoyados por el temor a los infiernos, como así también por la recompensa esperada en la eternidad de los cielos, son elementos ineludibles para mantener la cohesión social y evitar así su autodestrucción. En otras palabras, se trata de saber si las sociedades pueden sostenerse con la única ayuda de la ley civil, y prescindir así del miedo y la esperanza depositados en el más allá de la vida terrena.

Unos años antes de la publicación de la *Carta...* de Locke, había aparecido en Holanda un texto anónimo bajo el título de *Pensées diverses sur la comète*⁴ (1683), edición aumentada con respecto a la versión anterior, de 1682, cuyo título era *Lettres sur la comète*. Allí, entre otros objetivos, Bayle exponía una serie de argumentos que buscaban desterrar un falso prejuicio acerca de las fuerzas verdaderas que llevaban a los hombres a obrar. De acuerdo con la opinión general:

[E]l hombre es naturalmente razonable, jamás quiere algo sin conocerlo, está necesariamente orientado al amor de su dicha y al odio de su desgracia, y a dar preferencia a los objetos que le parecen más convenientes. Si está, por lo tanto, convencido de que hay una Providencia que gobierna el mundo y a la que nada puede escapar, la cual recompensa con una

² *Ibíd.*

³ *Ibíd.*

⁴ Bayle, P., *Pensées diverses sur la comète*, ed. de A. Prat, revisión de P. Rézat, París, Société de Textes Français Modernes, 1994.

dicha infinita a los que aman la virtud y condena con un castigo eterno a los que se entregan al vicio, no dejará de dirigirse a la virtud y de huir del vicio, renunciando a las voluptuosidades del cuerpo. (*Pensées diverses*, cap. cxxxiii, edición de A. Prat, revisión de P. Rézat, Paris, Société de Textes Français Modernes, 1994, II, p. 6)

Si tal fuera el caso, entonces, dos consecuencias deberían extraerse a partir de allí: a) que no podrían darse casos en los que un creyente tenga una conducta contraria a lo que indica su creencia; b) que un ateo, al desconocer la idea de una Providencia, “considerará los deseos como su fin último y como la regla de todas sus acciones; se burlará de lo que otros llaman virtud y honestidad y no seguirá más que los movimientos de su ansia; delatará, si puede, a todos los que lo disgustaron; jurará en falso por cosas insignificantes” (ibid).

Bayle muestra fácilmente la falsedad de a), puesto que la experiencia nos indica que hubo, hay y habrá hombres que creen en Dios, en una Providencia y en un Infierno, y que, sin embargo, actúan como si no lo creyeran. El error principal que detecta Bayle en esta forma de razonar acerca de las acciones humanas es que “se consideran las cosas en su idea y se hacen abstracciones metafísicas” (ibid., cap. cxxxiv, p. 8). La causa del falso razonamiento radica en desconocer que el hombre “no se determina a una acción más que a otra por los conocimientos generales que tiene de lo que debe hacer sino por el juicio particular que hace de cada cosa en el momento de actuar” (ibid., cap. cxxxv, p. 9). Por este mismo motivo, el ateo tampoco está determinado a actuar por su condición de incrédulo, sino por una trama de resortes motivacionales entre los que se cuentan “la pasión dominante del corazón, la inclinación del temperamento, la fuerza de los hábitos contraídos y el gusto o la sensibilidad que se tiene por ciertos objetos” (ibid., cap. cxxxv, pp. 9-10). De aquí se sigue también la refutación de b), dado que el desconocimiento de Dios no impide que el ateo pueda obrar de acuerdo a motivaciones tales como, por ejemplo, “el deseo de complacer a alguien, un hábito contraído en las relaciones con los amigos o alguna otra disposición que resulta del fondo de nuestra naturaleza” (ibid., cap. cxxxvi, p. 12).

Para finalizar con Bayle, digamos que una vez que se muestra que aquello que nos motiva a la acción no es una máxima moral de la cual derivamos nuestra acción particular, sino un entramado de pasiones y deseos, se tiene ya la prueba “de que el espíritu disoluto

no depende de las opiniones que se tenga o no respecto de la naturaleza de Dios sino de una cierta corrupción que nos viene del cuerpo y que se fortalece todos los días por el placer que se encuentra en el uso de la sensualidad” (ibid., cap. cxliv, p. 33). De este modo, Bayle dará a conocer su conjetura acerca de una sociedad de ateos, señalando que: “me parece que respecto de las costumbres y de las acciones civiles sería completamente semejante a una sociedad de paganos. Es verdad que tendría necesidad de leyes muy severas y muy bien puestas en ejecución para el castigo de los criminales. Pero, ¿acaso no son necesarias siempre?” (ibid., cap. clxi, pp. 77-78)

Diderot abordará este tópico en su *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de ****, de 1776. Diálogo de madurez en el que el ateo Crudeli visita a una cristiana devota y entabla una conversación acerca de las virtudes y los vicios. La mariscala se sorprende al ver que el ateo tiene una moral propia de un creyente: “-¿No sois el señor Crudeli? –Sí señora. -¿El que no cree en nada? –El mismo. – Sin embargo, vuestra moral es la de un creyente. -¿Por qué no? Cuando el hombre es honrado...” (A-T, Vol. 2, p. 508). Diderot presentará en este diálogo algunas ideas que fueron madurando en el transcurso de su vida. La primera de ellas es que el hombre tiene una leve inclinación natural hacia el bien; inclinación que no prevalecerá si una educación adecuada no la sostiene y la fortalece. En efecto, el hombre puede obtener placer haciendo el bien porque su razón le indica, a través de la experiencia de años, que para ser feliz es mejor conducirse bien que obrar mal. “-¿Qué motivo podría tener un incrédulo para ser bueno?, pregunta la mariscala. -¿No creéis que una persona puede gozar haciendo el bien?, responde Crudeli; y agrega, -¿Y que además de haber nacido con una inclinación al bien haya recibido una educación que fortalezca su inclinación natural? ¿Y que, en una edad más avanzada, la experiencia le haya convencido de que para ser feliz en este mundo vale más conducirse bien que ser un rufián?” (ibid., pp. 509-10). La mariscala asentirá a estas preguntas, pero seguirá indagando: ¿qué inconvenientes habría en sumar una razón de más, la religión, para practicar el bien? La respuesta de Crudeli conducirá a otra de las ideas principales del texto: “Ninguno, si la religión fuera un motivo para hacer el bien y la incredulidad un motivo para hacer el mal” (ibid.). Partiendo de un acuerdo entre los personajes para definir

⁵ Diderot, D., *Oeuvres Complètes*, ed. de J. Assézat y M. Tourneux, Paris, Garnier Frères, 1885-7, en 20 Vols., reimp. por Kraus Reprinted LTD, Liechtenstein, 1966, Vol. 2, 507-28. En adelante, para referirnos a esta edición, citaremos en el cuerpo con las siglas A-T.

el bien de manera relativa, es decir, como aquello que tiene más ventajas que inconvenientes, Diderot mostrará que la religión no puede ser considerada un bien, en tanto la experiencia nos muestra que la diferencia entre ventajas e inconvenientes arroja un saldo claramente negativo:

¿Pero creéis que los terribles daños causados por la religión en los tiempos pasados, y los que causará en los venideros, están suficientemente compensados por esas ventajas? Pensad que ella ha creado y mantiene y perpetúa la más violenta y atroz antipatía entre las naciones. No hay musulmán que no imagine hacer una acción agradable a Dios y a su profeta, si exterminara a todos los cristianos; éstos, a su vez, no son más tolerantes. Pensad que ella ha creado y perpetúa en una misma comarca, divisiones que rara vez se extinguen sin efusión de sangre. Nuestra historia nos ofrece ejemplos recientes y funestísimos. (ibid., pp. 512-13)

La mariscala replicará que, aun con sus desventajas, la religión es conveniente, puesto que “se necesita alguna cosa que refrene a los hombres, que los asuste, para que no incurran en las malas acciones que escapan a la severidad de las leyes. Si destruíis la religión ¿con qué la sustituís?” (ibid., p. 514). Diderot recurrirá nuevamente a un argumento histórico para contestar la pregunta y presentar, a su vez, una nueva idea: que la religión no sólo es innecesaria para el funcionamiento de la sociedad, sino además es perjudicial para los hombres:

Aunque no hubiera nada que poner en su lugar, habríamos ganado mucho con tener una terrible preocupación menos; sin contar que las opiniones religiosas no han servido de base a las costumbres nacionales en ningún siglo ni en nación alguna. Los dioses adorados por los antiguos griegos y por los viejos romanos, las gentes más honradas de la tierra, eran la canalla más disoluta. (Ibid.)

¿Qué es entonces lo que permite, una vez suprimida la religión, mantener la cohesión social? Es el hecho de que existe, para Diderot, “una moral común a todos los cultos y a todas las naciones” (ibid., p. 517). Esta moral, se mezcla en los “libros inspirados” con una moral particular de cada culto, en la cual se cree, se la predica en los templos, se la preconiza en todas partes, y nadie la observa. Y nadie la observa porque se

trata de una moral desnaturalizada, que exige que “todo un pueblo se pueda sujetar a una regla que sólo conviene a un determinado número de hombres melancólicos. (...) Son locuras que no pueden subsistir contra el impulso constante de la naturaleza, la cual nos vuelve a llamar a su ley ineludible” (ibid.).

La solución al problema de la convivencia es, para Diderot, un asunto, podríamos decir, de construcción de un *ethos* social que, a partir de la educación en las virtudes cívicas, haga aparecer la bondad como algo deseable por sí mismo:

Y si se logra que el bien de los particulares se halle tan estrechamente ligado al bien general que nadie pueda perjudicar a la sociedad sin perjudicarse a sí mismo; si se consigue que la virtud alcance su recompensa como la maldad encuentra su castigo; si desaparecen las distinciones de culto y el mérito conduce a los altos puestos del Estado, tenedlo por seguro, los malos serán muy pocos. (...) Señora mariscala, tenemos las tentaciones demasiado cerca y el infierno demasiado lejos. (Ibid.)

La sociedad de los ateos es plausible, tal como lo afirmara Bayle un siglo antes. El problema que se presenta no es el de que la sociedad esté constituida o no por ateos, sino el de temperar las pasiones de los hombres. Por supuesto, la construcción de una nueva moralidad no sería suficiente para garantizar la cohesión social; allí donde no exista la ley civil y el poder del soberano para hacerla cumplir, nunca habrá paz. Pero se trata de pensar una sociedad en la que el delito sea la excepción y no la regla, así como las condiciones necesarias para que esto suceda. Para Diderot, como hemos visto, la religión ya había mostrado ser insuficiente e inútil. Quizá fuera hora de atacar directamente al corazón de los ciudadanos. Y qué mejor arma para eso, sugería Diderot en otro escrito de la época⁶, que una buena novela de Richardson.

⁶ Diderot, D., *Éloge de Richardson*, en Diderot, D., *Op. cit.*, Vol. 5, p. 211-27.

ÁNGELA RAIMONDI*

El papel del mal en la filosofía de Leibniz

Introducción

El tema del mal en el pensamiento de Leibniz no había sido muy estudiado por sus investigadores, pero “en las últimas décadas, ha comenzado a ser interpretado de un modo más profundo, a partir de la especificidad de sus diversas dimensiones: no sólo la ética, sino también la metafísica y cosmológica.”¹ Por para comprender el porqué de la importancia del mal, la misma debe basarse en la *Monadología*, escrita por Leibniz en su madurez, la cual constituye una obra fundamental de la Filosofía Moderna. En ella se puede encontrar la síntesis que realiza el autor de sus conclusiones filosóficas, en las cuales se plantea temáticas tales como Metafísica u ontología, Teología, Antropología, Gnoseología, Política y Ética, constituyendo un sistema filosófico en sí mismo.

El planteo de la siguiente ponencia es qué lugar ocupa el mal en el sistema de la mónadas de Leibniz y cuál es su importancia. Partiendo de una síntesis del mismo sistema, aunque la trama del mal lo expone especialmente en su libro *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*² y algunas cartas, pero solo se considerará el libro.

Para comprender al mal se debe considerar la relación entre Dios y las mónadas creadas, particularmente el ser humano. Entre unas y otras, presentan diferencias inexorables, con una necesidad de continuidad en el proceso de creador-creación. Es importante, ya para el mismo Leibniz, la conjunción de las ideas de la fe con la razón, pero debe ser “de la recta y verdadera razón”³. El principio de razón suficiente, esencial en su

* Ángela María Raimondi es Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y Doctoranda por la Universidad Nacional de Lanús bajo la dirección del Dr. Ricardo Maliandi. Es integrante del grupo de investigación GIE dirigido por el Mg. Nicolás Fabián y ha publicado artículos referidos fundamentalmente al problema de la muerte en la Filosofía política y la Estética. E-mail: angmarai@hotmail.com

¹ RENSOLI LALIGA, Lourdes *El mal como parte del orden universal según G.W. Leibniz* en *La ética y la moral. Su conocimiento y diferenciación*. En Aparte Rei. Revista editada en página web: <http://aparterei.com>. pp.1

²NOTA: a partir de aquí solo se la nombrará como *Teodicea*.

³ LEIBNIZ, Gottfreid Wilhelm *Teodicea Ensayos. Sobre la bondad de dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS § 1 p. 22.

pensamiento, permite considerar que todos los hechos verdaderos o existentes han de tener una razón suficiente para que sean del modo que lo son, y no de otra manera. Más allá de que se conozcan o no las causas por las cuales se dan así⁴.

Es importante señalar estos párrafos de la *Monadología* porque constituyen un eslabón entre la metafísica general y la especial, considerándose que los principios se plantean en medio de ellos por cuestiones metodológicas y que le permite unir argumentos, con diferentes temáticas, como se verá en las consideraciones de la presente ponencia. Para comprender mejor cómo funcionan estas ideas se deberá tener presente el sistema *monadológico* que Leibniz expone. Principalmente las siguientes cuestiones: 1) La función de la Mónada Creador (Dios), sus características y relación con las mónadas creadas; 2) las semejanzas y diferencias entre las mónadas creadas y su relación con su creador; 3) las particularidades de las mónadas creadas y su *libre albedrío* y; 4) las posibilidades de que el ser humano pueda separarse de la perfección de la mónada creadora. Este último punto es de importancia para la presente ponencia porque implica la cuestión de la imperfección del mal, o sea, la posibilidad o no de que de algo perfecto cree algo imperfecto.

Desarrollo

“[...] esta suprema sabiduría, unida a una bondad no menos infinita que ella, no ha podido menos de escoger lo mejor; porque como un mal menor es una especie de bien, lo mismo que un menor bien es una especie de mal si sirve de obstáculo a un bien mayor, habría algo que corregir en las acciones de Dios, si hubiera medio de hacer cosa mejor. [...] lo mismo puede decirse, respecto de la perfecta sabiduría que no es menos precisa que las matemáticas, que si no hubiera habido lo mejor (optimum) entre todos los mundos posibles, Dios no hubiera producido ninguno. [...] Y aun cuando se llenaran todos los tiempos y todos los lugares, siempre resultaría que se les habría podido llenar de una infinidad de maneras, y que hay una infinidad de mundos posibles, de los cuales es imprescindible que Dios haya escogido el mejor, puesto que nada hace que no sea conforme a la suprema razón.”⁵

⁴ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm *Monadología*. Buenos Aires: Orbis S.A., 1983, § 32 p. 31 Aquí Leibniz pretende distanciarse de Descartes quien sostiene que las verdades son arbitrarias por depender de la voluntad de Dios.

⁵LEIBNIZ *Teodicea* op. cit. § 8 ,pp-68-69

Como puede observarse en el sistema monadológico leibniziano, Dios ha creado el mejor de los mundos posibles que es éste en el cual viven las mónadas creadas, importante es esta idea que se encuentra entre los primeros párrafos de su *Teodicea*. Como el creador es perfecto en su naturaleza misma, no necesita que su creación sea perfecta. Sin embargo, está obligado a ello por las propias condiciones del problema, en el cual se va pasando de la perfección a la imperfección por una gradación prefijada y determinada por Dios mismo.

Este fundamento partirá plantear el problema del mal en Leibniz, en donde se distinguen:

“El mal puede ser metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el padecimiento, y el mal moral en el pecado. Ahora bien; aunque el mal físico y el mal moral no sean necesarios, basta con que, por virtud de las verdades eternas, sean posibles. Y como esta región inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en muchos de ellos, y que hasta en el mejor se encuentre también; y esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal.”⁶

Para Leibniz el análisis de Dios no puede ser considerado brevemente ni en forma superficial, todo lo contrario, y tal es así que le dedica veintitrés párrafos de su *Monadología* y también se encuentra en la *Teodicea*, describiendo cuáles son las particularidades de ésta Mónada Suprema e Increada. Dentro de las principales características se pueden mencionar:

- a. Que Dios es una mónada única y que es suficiente en sí misma. Universal y necesaria, todo lo que esté fuera de ella dependerá de esta substancia suprema. Influenciando en las mónadas creadas.
- b. Es ilimitada, por lo tanto ha de contener tanta realidad como sea posible.
- c. Es absolutamente perfecta, por lo tanto, como las mónadas creadas lo son también a partir de Dios, éstas también han de tener su cuota de perfección, pero se diferencian de él por la imperfección que tienen por su propia naturaleza.
- d. Es origen de las existencias y de las esencias. Esta última implica, en Dios, la

⁶*Ibid* § 21.

existencia necesariamente.

- e. Se lo puede conocer *a priori*, puesto en Dios no ha de darse ninguna contradicción, ni límites, ni negación. Se le puede conocer *a posteriori*, en la creación de los seres contingentes, o sea, las mónadas creadas.
- f. En Dios hay: a) *potencia* como origen de todo; b) *conocimiento*: en él están las ideas, contiene los detalles; *voluntad*: para crear y transformar según el principio de los mejor.
- g. Finalmente, ha de crear *el mejor de los mundos posibles*, puesto que no cabría otra opción en la misma perfección de Dios.⁷

La Teología diseñada por Leibniz está en íntima relación, por lo menos en esta obra, con la Mónada Increada, base y fundamento del resto de las mónadas. Su análisis permite vislumbrar un Dios que no se halla encerrado en sí mismo, al estilo del primer motor inmóvil aristotélico, sino todo lo contrario, se ocupa de lo creado y de su misma realidad. Es de suma importancia esta presentación para poder, posteriormente ubicar la problemática del mal en el sistema filosófico leibniziano.

En la idea de perfección de Mónada Increada y las características que, consecuentemente, tienen la Mónadas creadas, se encuentra el problema del mal. Con respecto al mal metafísico debe tenerse en cuenta que no depende de Dios, no es por causa, sino por las limitaciones de lo creado.

Algunas cuestiones respecto de este tema han sido estudiadas antes que Leibniz, de hecho el mismo filósofo cita a varios anteriores a él. Simplemente se mencionará a uno de ellos, por una cuestión de no extender la exposición. Como Leibniz cita a la Kabbalah Judía y a Maimónides, quien la interpretará conjuntamente con la Metafísica aristotélica.

“Suelen pensar los hombres que en el mundo abundan más los males que los bienes. [...] El origen de este error se halla en que el hombre ignorante, y los partidarios que tiene en el vulgo, juzgan el conjunto del Universo con el arreglo al caso de una persona en singular. Porque el hombre ignorante cree que el Universo existe solo para él. De donde, si acaece algo contrario a lo que espera y desea, concluye inmediatamente que todo el Universo es malo.”⁸

⁷*Ibid*, párrafos del 38-60 pp.

⁸MAIMÓNIDES *Guía de Descarriados* Barcelona: Barath, 1997, Libro III, Capítulo 12. p. 218

[...] Pero el virtuoso y sabio ve y comprende la sabiduría que Dios ha desplegado en el Universo [...] ⁹

Leibniz opina al respecto:

“[...] Maimónides tiene razón para decir que si se tomara en cuenta la pequeñez del hombre, con relación al universo, se comprendería con evidencia, que la superioridad del mal, aun cuando se encuentre entre los hombres, no por esto debe extenderse ni a los ángeles, ni a los cuerpos celestes, ni a los elementos, y compuestos inanimados, ni a muchas especies de animales. Ya he demostrado en otra parte que, aun suponiendo que el número de los condenados superase al de los que se salvan (suposición que no es, sin embargo, absolutamente cierta) podría concederse que hay más mal que bien con relación al género humano que nos es conocido. Pero debe tenerse en cuenta, como tengo ya manifestado, que esto no obsta a que haya incomparablemente más bien moral y físico en las criaturas racionales en general, y a que la ciudad de Dios, que comprende todas estas criaturas, sea el más perfecto Estado; así como, considerando el bien y el mal metafísico que se encuentra en todas las sustancias, ya estén dotadas o destituidas de inteligencia, y que, tomados con esta latitud, comprenden el bien físico y el bien moral, es preciso decir que el universo, tal como es actualmente, debe ser el mejor de todos los sistemas.”¹⁰

Como puede observarse, en ambos filósofos se plantea la cuestión de la elección, por parte del ser humano, entre el bien y el mal. No es una cuestión de Dios o de la Mónada Creadora en el caso de Leibniz por más que ésta se encuentre en todo lo creado. “El mal no es para él una potencia independiente pero posee una fuerza que puede vencer y ser vencida, según la voluntad de *resistencia* del hombre.”¹¹

De esta cuestión metafísica se desprenden dos importantes puntos: uno, que si bien la mónada creada comparte particularidades esenciales con la mónada increada, la perfección puede generar imperfección la gradación de la creación. Pudiéndose dar, que de la bondad resulte el mal mismo. El segundo punto, se relaciona con el *libre albedrío*, Leibniz analizará esto a partir de San Agustín, se hace necesario, en el mismo sistema monadológico planteado, que el ser humano puede elegir entre el mal y el bien, porque

⁹*Ibid* p. 220.

¹⁰LEIBNIZ *Teodicea* op. cit § 263. pp. 195-196

¹¹RENSOLI LALIGA, op.cit. p. 4

esto es lo que lo diferenciará particularmente de Dios. Además, a San Agustín le criticará la cuestión del “pecado original”, con la idea de que el mal nace con el hombre y debe ser subsanado mediante el bautizo. Para Leibniz, el pecado tiene que ver con la elección del ser humano que prefiere las cuestiones de la “Ciudad terrena”, por encima de las de la “Ciudad de Dios”, cosa que no comparte con San Agustín.

Pero para que se dé la posibilidad del *libre albedrío*, se debe considerar que el ser humano, una de las mónadas creadas, tiene una capacidad de la racionalidad, prerrogativa de su Espíritu, que lo ubica por encima de las otras. Esta cualidad le permite conocer el Sistema del Universo, imitarlo y tener, además imágenes de la misma Mónada Increada, puesto que es el hombre reflejo del universo.¹²

Considera Leibniz que “[...] puede decirse del mal físico, que Dios le quiere muchas veces como una pena debida por la culpa y con frecuencia también como un medio propio para un fin; esto es, para impedir mayores males, o para obtener mayores bienes. La pena sirve también para producir la enmienda [...]”¹³ Por lo tanto, el mal físico se relaciona con cuestión de la culpa, o sea, con el “mal físico mayor que existe: la condenación.”¹⁴ Pero esto se relaciona, a su vez, con el Espíritu del ser humano. Aquí está presente nuevamente la cuestión del *libre albedrío*, por el cual el hombre puede elegir.

“Esto es lo que hace que los espíritus sean capaces de entrar en una Manera de Sociedad con Dios, y que Él es con respecto a ellos, no solamente lo que es un inventor en relación a su Máquina (como lo es Dios en relación con las otras criaturas), sino también lo que es un Príncipe respecto a sus súbditos, o un padre con respecto a sus hijos”¹⁵

“De lo cual es fácil concluir que el conjunto de todos los Espíritus debe componer la Ciudad de Dios, es decir, el más perfecto Estado posible bajo el más perfecto de los Monarcas”¹⁶

Las citas claramente proponen la conformación de una sociedad organizada del Hombre, desprendiéndose “un Mundo Moral dentro de una Mundo Natural” universal y dirigido por la gracia de Dios. O sea, una ética basada en una moral religiosa en donde el

¹²LEIBNIZ *Monadología* op.cit. & 82-83 pp. 47-48.

¹³LEIBNIZ *Teodicea* op. cit § 23, p.36.

¹⁴*Ibid* § 266. p. 197

¹⁵LEIBNIZ *Monadología* op.cit. § 84 p.10

¹⁶*Ibid* § 85 p.10

castigo y a la recompensa ha de estar en Dios mismo. Esto lleva a la cuestión del mal moral, en el cual Leibniz sostiene:

“De donde se infiere que Dios quiere todo el bien en sí antecedentemente, quiere lo mejor consecuentemente como un fin, quiere lo indiferente y el mal físico algunas veces como un medio, pero sólo permite el mal moral a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética, que le liga con lo mejor. Por esta razón la voluntad consecuente de Dios que tiene por objeto el pecado, no es más que permisiva.”¹⁷

La relación que se da entre mal moral y el mal físico es muy importante en Leibniz.

[...] el mal moral es sólo un gran mal porque es origen de males físicos, y por darse en una de las criaturas más poderosas y capaces de hacerlo. [...] Un hombre malo se complace en hacer padecer y en destruir, y demasiadas ocasiones se le presentan para ello. Pero siendo Dios movido a producir el mayor bien posible, y estando dotado de toda la ciencia y de todo el poder que son necesarios para el caso, es imposible que quepa en él falta, culpa, ni pecado; y cuando permite el pecado, es porque es sabio y bueno el permitirlo.”¹⁸

El *libre albedrío* otra vez está presente y muy fuerte.

[...] Dios, por consiguiente, está obligado por una necesidad moral, que se encuentra en él mismo, a permitir el mal moral de las criaturas. Precisamente es este el caso en que la voluntad de un sabio es sólo permisiva. Ya lo he dicho: se ve uno precisado a permitir el crimen de otro cuando no puede impedirle sin faltar uno a lo que se debe a sí mismo.”¹⁹

A modo de conclusión

La presente ponencia propone en su introducción saber qué importancia tiene el mal en el pensamiento de Leibniz.

Como puede observarse las distintas cuestiones planteadas muestran una importante relación entre Dios, Mónada Increada y creadora, y el resto de los seres, mónadas creadas, especialmente el hombre. “Leibniz decía que Dios, en su perfecta sabiduría, había ordenado todas las cosas desde el principio de tal modo que a cada

¹⁷LEIBNIZ *Teodicea* op. cit. § 26 p. 78

¹⁸*Ibid* § 26 p. 78

¹⁹LEIBNIZ *Teodicea* op. cit. § 158. p. 144

modificación en determinado cuerpo respondiese determinada modificación en determinada alma. Llamó a su sistema armonía preestablecida”²⁰

Ésta armonía se ve en conflicto cuando la cuestión del mal interviene, por la imposibilidad de que Dios lo genere, por su propia perfección. Sin embargo, él permitirá la existencia del mal, pues la naturaleza del universo mismo exige variedad en su gradación, porque si no todo sería perfección.

“[...] la perfección comprende no sólo el bien moral y el bien físico de las criaturas inteligentes, sino también el bien metafísico, el cual afecta también a las criaturas destituidas de razón. Se sigue de aquí que el mal que se da en las criaturas racionales sólo se da por concomitancia, no por voluntades antecedentes, sino por una voluntad consecuente, como envuelta en el mejor plan posible; y el bien metafísico, que lo abraza todo, es causa de que haya de admitirse en ocasiones el mal físico y el mal moral [...] La naturaleza preparaba la salud, más a la vez fue preciso, por una especie de concomitancia, que se abriera la puerta a las enfermedades. Lo mismo sucede respecto a la virtud; la acción directa de la naturaleza que la hizo nacer, produjo de rechazo la laza de los vicios.”²¹

Finalmente, la idea de Leibniz es entender que “los castigos y recompensas vienen dados por el orden natural.”²² Por lo tanto, el mal debe salir del mismo sistema monadológico, por más que pareciera inconcebible como emanación de la perfección. Pero el mismo filósofo alemán sostiene “que el mal es un resultado de la privación”²³, para entender la misma es necesario determinar qué falta o que no es correcto en el propio sistema. El mal, que al principio parecía ser un problema en el sistema leibniziano, tendría un sentido si se lo ve como está planteado en la misma *Teodicea*, más allá de que se le comprenda o no.

²⁰GILSON, Étienne. *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: RIALP S.A., 1998, p. 162.

²¹LEIBNIZ *Teodicea* op. Cit. § 209. pp. 172-173

²²RENSOLI LALIGA, op.cit. p. 6

²³LEIBNIZ *Teodicea* op. cit. § 378 p. 245

LUISA RIPA □*

Discusiones sobre la naturaleza humana: perspectivas y tesis

Resumen

El enorme interés que atravesó a la modernidad para discutir en torno a la naturaleza y a la naturaleza humana reconoce una tradición antigua que le dio materiales para las nuevas discusiones. Y con las siguientes perspectivas de lo que, al llamarse post y/o trans-modernidad siguen nominadas por la edad moderna, se puede configurar un cuadro que reúne, para expandir el esquema de las tesis sobre la naturaleza humana, las representaciones históricas, una fenomenología y una hermenéutica de lo humano, dejando finalmente abierta la cuestión de la persona, categoría antiguamente metafísica y modernamente ética, que concentra, quizá, el núcleo de las preocupaciones de aquellos intereses. Precisamente el presente atractivo por la ontología de la persona que ofrece Ricoeur, nos recuerda que el autor distiende su oferta filosófica como mediando entre el considerado padre de la modernidad, Descartes, y el moderno que establece el cierre y el gozne con la edad, Nietzsche.

Presentaremos, entonces, un mapa históricamente transgresor pero que creemos puede sintetizar mucho de lo construido en esta discusión típicamente moderna.

El encuadre ricoeuriano y la herencia moderna

Tal como anticipáramos en el resumen y dada la brevedad del trabajo no haremos sino un punteo que abra temas sin profundizarlos.

El punto de partida lo proporciona Paul Ricoeur en su obra sobre la identidad (RICOEUR 1996) cuando caracteriza nuestra situación respecto del tema de la naturaleza humana entre la propuesta de Descartes –que califica como “sujeto exaltado” en la forma

* Luisa Ripa es docente investigadora de filosofía de la UNQ. Su formación de postgrado es de ética aplicada. Sus trabajos se refieren a cuestiones de ética de la responsabilidad y discursos filosóficos; derechos humanos y religión, derechos humanos y educación. Sobre este último tema dirige proyectos de investigación y de extensión universitaria. E-mail: luisa@unq.edu.ar

de la “conciencia tética”- y el “quiebre” de ese sujeto en la filosofía nietzscheana, que califica de “sujeto humillado”.

“Así como la duda de Descartes procedía de la supuesta indistinción entre el sueño y la vigilia, la de Nietzsche procede de la indistinción más hiperbólica entre mentira y verdad. Por eso el *Cogito* debe sucumbir ante esta versión también hiperbólica del genio maligno... que se hace ‘enigmático’... la paradoja inicial es la de una ‘ilusión’ que sirve de ‘recurso’ para la conservación de la vida” (RICOEUR, 1996: XXV y XXIV)

Este *encuadre* lo es en un doble sentido: primero porque en el marco de esta tensión moderna dibuja su propuesta sobre la subjetividad (que mostraremos más adelante) y porque su teoría final sobre la configuración de lo humano recurre a la figura del “cuadrado” del “hombre capaz”—cuadrado que usara Heidegger para hablar del mundo- El hombre es el capaz de decir —pensar, simbolizar-, hacer —transformar el estado de cosas del mundo-, narrar y narrarse e imputarse, o sea, reconocerse como autor responsable. Este encuadre entonces es el marco de nuestro trabajo de mapeo.

Insistimos en el carácter parcial y transgresor etario de nuestra oferta, que selecciona entre tantos otros autores relevantes (y, sobre todo, entre tantos matices diferenciales interesantes) para osar una estructura de maneras de responder a la pregunta fundamental: ¿qué es el hombre?

Un posible mapa sobre la naturaleza

Abandonando ahora aquella obra contemporánea y robando algunos de los términos del autor podemos abrir las propuestas modernas —con su tradición antigua- en cuatro tesis, que son: la reducción a la continuidad, la reducción a la diferencia, la hipérbole de la diferencia y la unidad diferenciada.

La *reducción a la continuidad* fija la naturaleza humana en aquello que es *común* al resto de la naturaleza, especialmente viviente y especialísimamente animal, de modo que

¹ Se usa el término “reducción” con peso calificativo: nos interesa poner de relieve la tesis de que el hombre “no es otra cosa que” una parte de una serie continua que originada en partículas inanimadas pudo transcurrir hasta la racionalidad que hoy conocemos.

las diferencias entre los miembros de estas especies es una mera diferencia de organización y, en su forma moderna, de tiempo. No hay otra diferencia. Ya en la tradición atomista se explicaba que la azarosa disposición de los átomos –por definición, idénticos, sea en una sola naturaleza, sea en la de los cuatro elementos- son el origen de los seres inanimados, vegetales, animales o humanos. Pero precisamente en los siglos XVIII y XIX, los estudios Lamarck y de Darwin (DARWIN 1859) como es sabido, prueban esta continuidad que no diversifica por la azarosa caída en una lluvia elemental –como en Demócrito o Empédocles²- sino por la maravillosa trama de la evolución según principios científicos duros y probados largamente. El resultado, en definitiva, no es otra cosa que una maravillosa y paciente complejización del sistema nervioso: el logro en el tamaño y en la riqueza de conexiones cerebrales son el producto de lo que hoy reconocemos como lo humano. En tono jocoso podríamos exagerar diciendo que entre una ameba y Einstein sólo media *tiempo*: el de esa complejización molecular y finalmente nerviosa. En una forma peculiar y no materialista de la tesis de la continuidad encontramos la tradición neoplatónica –con todos sus antecedentes filosófico-religiosos- que durante los primeros siglos de la modernidad reconocieron adeptos y que teorizan acerca de las sucesivas transformaciones en una escala que, por reconocer un origen –y un fin- divinos se apartan de las teorías científicas³.

² EMPEDOCLES DE AGRIGENTO (-483/2-430) ("*Sobre la Naturaleza*" y "*Purificaciones*"): "Expondré un doble discurso: en un cierto momento, de muchas cosas creció un todo con unidad; en otro momento, al contrario, se dividieron más cosas de lo uno, el *fuego*, el *agua* y la *tierra* y la propicia altura del *aire*, y la funesta *Discordia*, separada de ellos, alrededor, igualmente pesada y el *Amor*, en medio de ellos, en magnitud y longitud" (frag. 17) "Doble es pues el nacimiento, doble la muerte de las cosas mortales. La reunión de todas las cosas engendra y destruye al uno; la otra, en cambio, se produce y disipa cuando de nuevo se disgregan" (frag. 17) "Ellos (los elementos) permanecen los mismos; pero pasando los unos a través de los otros, se convierten en distintos de aspecto; de tal manera se cambian por la mezcla. Porque todos los seres, todos los que han sido, son y serán, nacen de éstos: árboles, hombres y mujeres, fieras, aves y peces que viven en el agua ..." (frag. 21)

SIMPLICIO (527-565), *De Coelo*, hablando de DEMOCRITO (-460-430) y LEUCIPO (-450): "Los átomos se mueven en el vacío, y al encontrarse, chocan, y unos rebotan, tal como se hallan, y otros se enlazan recíprocamente, de acuerdo a la simetría de sus formas, magnitudes, posiciones y disposiciones, y se reúnen, y así se cumple el nacimiento de las cosas compuestas"

³ Una interesante propuesta contemporánea es la de el filósofo y teólogo contemporáneo Teilhard de Chardin (TEILHARD DE CHARDIN Pierre (1881-1995), "*La energía humana*", 1967 Madrid. Taurus, del original francés 1962 París, du Seuil): "...Instintivamente, en sus tentativas de construcción intelectual del Universo, muchos hombres investigan *a partir de la Materia*. Porque la materia se toca... No, el Cosmos no podría ser interpretado como un polvo de elementos inconscientes sobre los que afloraría, incomprensiblemente, la Vida, como un accidente o un moho... Desde este punto de vista, el Hombre, en la Naturaleza, no es más que una zona de emersión en la que culmina y se revela, precisamente, esta evolución cósmica profunda. El Hombre cesa entonces de ser, sobre la Tierra, una chispa caída fortuitamente desde otro lugar. Es la llama que brota, repentinamente, sobre la Tierra, por una fermentación general del

La *reducción a la diferencia* hace del humano un “totalmente otro” del resto de los existentes en función del *espíritu* que en estas teorías extremas sería lo único ciertamente humano. Con pocas muestras filosóficas en este extremo, reconoce también una fuerte herencia antigua, en algunos textos de Platón⁴. En la modernidad ha subsistido especialmente como ideología religiosa, doblada de una afectividad negativa – “transeúnte”- respecto de lo material y corporal, pero que difícilmente llegue al punto de negar humanidad al cuerpo. Cuenta, sin embargo, con muchos adeptos que, aunque nunca rubricarían una tesis que negara la corporalidad como humana y redujera al hombre al espíritu, en las apreciaciones concretas y en las recomendaciones pedagógicas y éticas multiplican los discursos que hacen del cuerpo una rémora a ser superada para ser “plenamente” humano, plenamente quien se es.

Nuestra teoría estrella es la de la *hipérbole de la diferencia*, esto es, las formas de pensar lo humano “trazando la raya” firmemente entre la esencia y formas de ser de lo espiritual/racional y la esencia y formas de ser de lo corporal. Es Descartes quien trabajando la noción de *sustancia* establece el dualismo sustancial humano con clara distinción y jerarquía absoluta de la razón –se trata de un dualismo vertical, no paralelo-

Universo. Ya no es, en la Naturaleza, el enigma estéril o la nota que desentona. Es la clave de las cosas y la armonía última. En él todo toma figura y todo se explica" (p. 25 y 26)

⁴ PLATÓN (-428/7-347), *Alcibíades primero*, XXV, 130)

"-Entonces, ¿qué es el hombre?

- No sé qué decir

- Pero, tú sabes decir que él es aquél que usa de su cuerpo

- Sí

- ¿Y quizá es algún otro quien usa del cuerpo, y no el alma?

- No, el alma

- ¿Y tal vez el alma gobierna el cuerpo conjuntamente con el cuerpo? ¿esos dos son el hombre?

- Puede ser

- De ninguna manera: pues si el uno, es decir, el cuerpo, no gobierna, no hay manera de que puedan gobernar los dos

- Exactamente

- Y como el hombre no es ni el cuerpo solo ni el cuerpo y el alma juntos, resulta entonces que el hombre no es nada, o si es algo, no puede ser otra cosa sino el alma"

(PLATÓN, *Fedro*, XXV-VI, 246): "Se asemeja (el alma) al poder combinado de un carro alado y de un cochero... La parte que gobierna en nuestro interior, ésa guía el coche; y... uno de los caballos es bueno y bello,... el otro, ... malo y feo: con lo cual nos es muy difícil y penosa la dirección del carro.... Cada alma..., mientras es perfecta y alada, vuela hacia lo alto y gobierna el mundo; pero si pierde sus plumas, es arrastrada en todas direcciones, hasta que se fija en alguna cosa sólida y, convirtiéndola en su mansión, toma un cuerpo terreno..."

“¿qué he creído ser, pues, anteriormente?... he pensado que era un hombre... Consideraba, primero, que tenía una cara, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne como se ve en un cadáver, la cual designaba con el nombre de cuerpo... ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere y no quiere y, también, imagina y siente. ...Para empezar, pues, ese examen, advierto aquí primero que hay grandísima diferencia entre el espíritu y el cuerpo, el espíritu, por su naturaleza, es enteramente indivisible... lo corporal y extenso... lo conozco como divisible... También noto que el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo sino sólo del cerebro...” (DESCARTES 1975: 101)

"Examiné... lo que yo era... (y) conocí que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar... el alma por la cual yo soy lo que soy es enteramente distinta que el cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste" (DESCARTES 1975: 145)

Son conocidas las tesis que reconocen en esta postura el inicio de las dos poderosas corrientes de pensamiento de la modernidad: el racionalismo y el empirismo. Las críticas a la mecanización corporal y a la falta de reconocimiento de lo estrictamente biológico no parecen hacer mella en el impresionante aparato cartesiano y en su interés por los experimentos científicos y médicos. No podemos incursionar en las consecuencias del uso del esquema dualista para la explicación: con la intención manifiesta y exitosa de preservar lo superior de cualquier contaminación de lo inferior pero con el resultado no querido de la independencia de ese nivel considerado inferior.

Nuestra última postura es la de la *unidad diferenciada*. Originada en la antropología aristotélica respecto de la unicidad de sustancia (con principios material y anímico) tuvo un largo desarrollo medieval en las filosofías aristotélicas del tomismo⁵ y del averroísmo.

⁵ Tomás llega al extremo de sostener que las “almas separadas” (léase: los santos para el cristianismo) son “sustancias incompletas”, necesitadas metafísicamente de reunirse con el cuerpo. "A la sexta [objeción] debe decirse que por sí [esencialmente] conviene al alma unirse al cuerpo, como por sí conviene al cuerpo liviano estar elevado. Y así como el cuerpo liviano permanece liviano aún cuando fuera separado de su lugar propio, empero, con una aptitud e inclinación hacia su propio lugar; así el alma humana permanece en su ser aún cuando fuere separada del cuerpo, teniendo una aptitud e inclinación natural para la unión con el cuerpo." (Summa Theologiae, I, q 76, a 1, ad 6) "Respondo diciendo que... la perfección de la felicidad no puede existir donde falta la perfección de la naturaleza. Como, empero, el alma y el cuerpo natural son una unión y sustancial, no accidental, no puede ser que la naturaleza del alma sea perfecta sino estando unida al cuerpo y así el alma separada del cuerpo, no puede obtener la última perfección de la felicidad. Por lo cual también dice San Agustín al final del `Super Generat. ad litt.(L XII, c XXXV) que las almas de los santos, antes de la resurrección, gozan tan perfectamente de la visión divina como después; de donde, para la última perfección de la felicidad conviene

El aristotelismo tuvo continuidad en toda la edad moderna, frecuentemente mezclado con tesis y problemáticas teológico-religiosas. Pero lo que me interesa sentar al respecto es que la teoría de la unidad sustancial ha sido tan proclamada como poco creída. Defendida teóricamente mientras el dualismo –con su jerarquía de lo espiritual, que lo acerca a lo que llamaríamos “reducción a la diferencia”– sobrevive en la apreciación concreta y en las defensas históricas. Pese al interés filosófico indudable que supone esta elaboración de una complejidad sustancial no divisible en “partes” separables, es escasa, a mi juicio, la capacidad de mantener las consecuencias teóricas de un principio semejante y por eso los discursos “deslizan” hacia la diferencia sustancial o hacia el espiritualismo excluyente, como dijéramos.

Representaciones históricas, fenomenología y hermenéutica

Otra manera de encontrar estas huellas de las discusiones modernas sobre la naturaleza humana es la que encara Max Scheler al describir las cinco “ideas” de lo humano que se han sedimentado en la primera mitad del siglo XX (SCHELER 1998). En lo que hoy gustaríamos llamar “representaciones sociales” de lo humano, de su definición y naturaleza, encuentra esas tesis, de desarrollo antiguo y de fundamentación moderna. Scheler desarrolla cinco tipos ideales con abundancia de referencia autoral y vinculándolos a una historia y a una manera de entender la historia. Sostiene que todas están vigentes en su tiempo, incluso más allá de las ideologías particulares de quienes las niegan como teorías pero son afectados por estos modelos ideales instalados históricamente.

Son ellas la “idea” del hombre como “*imago dei*”, como “*homo sapiens*”, “*homo faber*”, “*homo dyonisiacus*” y “*ultra homo*”. La primera es la idea judeo cristiana de que la naturaleza humana es copia y participación de la naturaleza divina, gravada con la categoría de la *culpa* y cuyo peso trasciende incluso la condición de escéptico o agnóstico⁶.

que los cuerpos humanos están unidos a las almas...” A la quinta [objeción] debe decirse que el alma unida al cuerpo más se asemeja a Dios que separada del cuerpo, porque más perfectamente tiene su naturaleza. Pues cualquier cosa se asemeja más a Dios en cuanto es más perfecta, es decir, que no es de un único modo la perfección de Dios y la de las creaturas.” (Quaestiones Disputatae De Potentia, q V, a 10, in c, y ad 5)

⁶ “Y todavía no ha llegado el gran ‘psicoanalítico de la historia’ que libre y salve al hombre de esa ‘angustia de lo terrenal’ y lo cure, no de la caída y del pecado, que son mitos, sino de ese terror constitutivo que es la raíz emocional instintiva del mundo de las ideas específicas judeo-cristianas” (Scheler 1998: 14)

La segunda es la idea griega de que el hombre se distingue por su naturaleza racional, que lo hace “capax universi” y microcosmos. O, si se quiere, detentor del punto más alto en la escala vital y animal.

La tercera es la idea del positivismo moderno de que el hombre es un animal de habilidades, un “mono astuto”, dicho con humor, un triunfador en los avatares de la supervivencia y sus herramientas.

La cuarta es la idea vitalista de que el hombre racional es una degeneración humana por falla del aparato instintivo e incapacidad animal. Coincide con el diagnóstico griego, pero evalúa en sentido absolutamente contrario esta diferencia racional: se trata de la desgracia del animal demasiado débil, no su gloria. La razón, mero sucedáneo de la vida impotente, también se vuelve contra la vida en la forma del racionalismo⁷.

Culmina con la idea de lo que vendrá como más allá de lo humano: lo que advendrá como forma superior una vez que se supere la humanidad actual, especialmente cargadas sus espaldas por la herencia cristiana. Y se pondrá de pie ese “ultra homo”, gracias al “ateísmo postulador de la dignidad y la responsabilidad”, tal como soñáramos con Nietzsche⁸.

Todavía Romano Guardini (GUARDINI 2000) ofrecerá un recorrido del “fenómeno” humano que lo muestra como *conformación*, esto es, unidad de estructura y función; *individualidad*, esto es, unidad a partir de un “centro” (la *vida*) y *personalidad*, esto es, a partir de un centro que es el *espíritu* y que inaugura una triple novedosa interioridad: la de la *autoconciencia*, la de la *voluntad libre* y la del *obrar y crear*. Este despliegue

⁷ “Frente al homo sapiens o al homo faber progresivos; frente al Adán cristiano, que cayó para volverse a levantar y obtuvo la salvación en el centro de los tiempos; frente al ‘ser instintivo’ (con sus tres clases de instintos fundamentales; que en varios aspectos se encumbra hasta sublimarse en ‘ser espiritual’, opone la cuarta idea, la afirmación de una necesaria decadencia del hombre durante esa llamada ‘historia’, que dura desde hace diez mil años. [...] A la pregunta escueta: ¿qué cosa es el hombre?, contesta esta antropología: es un desertor de la vida, que habiendo exaltado morbosamente el sentimiento de su propio ser, se vale, para vivir, de meros sucedáneos (idiomas, herramientas), sustitutivos de las auténticas funciones y actividades vitales, capaces de desarrollo; es un viviente que ha desertado de la vida [...] un simio fiero que, poco a poco, ha enfermado de megalomanía (Lessing), por causa de su (así llamado) espíritu [...] ‘un mono infantil, con perturbaciones en la secreción interna’” (Scheler 1998: 40-41)

⁸ “...se manifiesta un ateísmo nuevo, imposible de comparar con ningún otro ateísmo occidental anterior a Nietzsche; ese ateísmo constituye la base para la nueva idea del hombre. Yo suelo llamarle ‘ateísmo postulador de la seriedad y la responsabilidad’. [...] Nietzsche escribió esta frase, rara vez comprendida en su integridad: ‘Si hubiera dioses, ¿cómo podría yo consentir en no ser un dios?; por lo tanto, no existen dioses’. Aquí está por primera vez expresado el ateísmo postulativo, rigurosamente contraposición al deísmo postulativo de Kant” (Scheler 1998: 57-58)

fenomenológico también es heredero de ese pensamiento de clausura de la modernidad que supo ser el de Edmundo Husserl.

Por fin Ricoeur introduce una ya famosa dialéctica entre la identidad *idem* o base genética y de carácter, “idénticos” a lo largo del tiempo y la identidad *ipse* o construcción social y moral de la identidad, mediada ambas por la *identidad narrativa*.

Pero si las “ideas” de Scheler recogen sedimentos modernos, las propuestas fenomenológica y hermenéutica ya escapan, según creo, totalmente de aquella edad.

La pregunta por la persona

Todo este despliegue en torno a la naturaleza humana responde a la pregunta por el *qué* del hombre y por eso, con las variantes que sea, siempre se refieren a la *naturaleza humana*.

Pero a juicio de Guardini solamente “tocamos” la *persona* cuando cambiamos la pregunta del *qué* –cuya “máxima” respuesta sería en términos de *personalidad*- para preguntar por el *quién*. Aquí la respuesta es menos rica pero más decisiva, aunque apenas podamos hacerlo con el pronombre en primera o tercera persona o con un nombre propio.

Sin embargo aquí tocamos algo del ser de lo humano que es categórico en términos éticos: de nuevo, aún reconociendo las tradiciones del teatro griego y el derecho romano así como las elaboraciones medievales –especialmente las fogueadas por los problemas teológicos- esta decisiva centralidad de la persona en vínculo directo y absoluto con la *dignidad*, reconoce la moderna ética kantiana, en especial en el enunciado del imperativo categórico correspondiente donde –quizá trasgrediendo sus propios condicionamientos- que nos ata al deber de tratamiento a toda *persona* como “fin en sí mismo”, por la *humanidad* que la define.

Este señalamiento de la singularidad individual, que supera cualquier consideración de personalidad y aún de conducta, para establecer la dignidad absoluta de la persona en cruce con la naturaleza de la humanidad, es hoy, sin duda, la tesis más fuerte –concepto límite al punto de ser un verdadero “factum dignitatis”- que se esconde tras todos los documentos de instalación jurídica de los derechos humanos y tras la intuición fundante

del discurso de estos derechos en hombres y mujeres que son parte de la actual “cultura de los derechos humanos” (RIPA 2010)

Guardini entiende que nuestro tiempo (escribe en la década del 50) es el de la irrupción de la forma del “hombre masa”, de quien reconoce la ambigua y problemática forma de hacerse históricamente presente (es un alemán que escribe aleccionado por el genocidio) pero a quien le reconoce una posibilidad también histórica de constituir una nueva estructura antropológica válida, con sus aportes valiosos específicos. Que creo podrían sinterizarse en dos: la respuesta a la explosión demográfica y la necesidad de la estandarización uniforme para suministrar viviendas, alimento, transporte y estudios a miles de millones de humanas y humanos que merecen vivir y dignamente. Y, especialmente, el abandono del ideal moderno en el prototipo del “genio” y sus elitismos abiertos o solapados. Este posible abandono tiene profundas implicancias éticas, y puede considerarse una apuesta a la promesa de lograr una mirada absolutamente novedosa – pese a su larguísima tradición teórica- respecto de la “persona” que cada una y cada uno es: por lo menos y nada menos.

De este modo hemos descrito un territorio que se abre ante la pregunta por el qué del hombre: el de las cuatro formas de responder por la naturaleza, el de las ideas históricas, y el de la fenomenología y la hermenéutica. Y un territorio de otro nivel: fundante y poco expresivo pero rotundo en sentido ético y de vinculación humana como es el que se abre ante la pregunta por el quién del hombre y nos planta frente a la realidad personal del sí mismo, del cercano y de todas y todos. Lo cual no es pequeña aventura.

Bibliografía

DARWIN, Charles R. 1859 - *El origen de las especies* (*The Origin of Species* o *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*)

DESCARTES, René: 1641 *Meditaciones Metafísicas* y 1637 *Discurso del Método* versión castellana 1975, Madrid Ed. Espasa-Calpe, II y VI

GUARDINI, Romano 2000: *Mundo y Persona*, Madrid, ediciones Encuentro. Del original alemán

1954 *Welt und Person*

KANT, Emanuel: 1785 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) Trad. de Manuel García Morente: Madrid, Espasa-Calpe, 1994

RICOEUR, Paul: 1996 *Sí mismo como un otro*, México-Madrid, Siglo XXI editores. Del original francés *Soi même comme un autre*, Paris, Du Seuil, 1990.

RIPA, Luisa: “Derechos Humanos, espacio de liberación” en F. Lizcano, L. Ripa y Elena Salum (coordinadores) *Democracia y Derechos Humanos*, México- Buenos Aires, Edición Universidad Autónoma del Estado de México- Colegio Mexiquense-Universidad Nacional de Quilmes. ISBN 978-987-05-5712-8, páginas 312-345

SCHELER, Max: 1998 *La idea del hombre y la historia*. Buenos Aires, Siglo Veinte. Del original alemán en *Neue Rundschau*, noviembre de 1926

ANEXO: CUADRO DE LAS POSTURAS

1. Qué es el hombre

1.1. “Naturaleza humana”

- 1.1.1. La reducción a la continuidad
- 1.1.2. La reducción a la diferencia
- 1.1.3. La hipérbole de la diferencia
- 1.1.4. La unidad diferenciada

1.2. EL “fenómeno de lo humano”

- 1.2.1. conformación: unidad de estructura y función
 - 1.2.2. Individualidad: conformación a partir de un “centro”
 - 1.2.3. Personalidad: centro determinado por el “espíritu”
- interioridad de la conciencia
interioridad de la voluntad
interioridad del obrar y del

crear

1.3. La “Idea del hombre y la historia”

- 1.3.1. “imago Dei”
 - 1.3.2. “homo sapiens”
 - 1.3.3. “homo faber”
 - 1.3.4. “homo dyonisiacus”
 - 1.3.5. “ultra-homo”
- 1.4. **Hermenéutica de lo humano:** “Sí mismo como otro”
- la identidad “ipse”
la identidad narrativa
la identidad “idem”

2. Quién es la persona

AYELÉN SÁNCHEZ*

El mundo de las mónadas: ¿sincronicidad o causalidad? Una crítica a la concepción de Carl Jung sobre la metafísica de Leibniz

Introducción

El concepto de sincronicidad fue definido por Carl Jung (1964) en su obra *La interpretación de la naturaleza y la psique*, como “la coincidencia temporal de dos o más acontecimientos, no relacionados entre sí causalmente, cuyo contenido significativo es idéntico o semejante” (p.35). Este concepto comparte el nivel categorial del principio de causalidad y ambos son opuestos complementarios. Su origen se encuentra en la cosmovisión taoísta, presentándose como el adecuado a la hora de explicar la dinámica de una realidad que no admite sustancias, sino que está conformada por una serie de fenómenos relacionados entre sí de forma a-causal sin limitarse, no obstante, a la mera casualidad. En lo que al pensamiento filosófico occidental respecta, según Jung podemos encontrar en el sistema metafísico de Leibniz el principio de sincronicidad, como aquel que regula las relaciones entre los acontecimientos que tienen lugar dentro y fuera de las mónadas. Si bien esta hipótesis no resulta implausible dado el contacto que Leibniz tuvo con algunos de los textos orientales fundamentales, principalmente con el I Ching, realizaré un análisis de su sistema metafísico para someter a juicio esta hipótesis. Concretamente, el interrogante que intentaré responder será: ¿es adecuado el concepto de sincronicidad para explicar la dinámica del mundo leibniziano, o bien las leyes de su devenir se encuentran aún dentro de los límites de la causalidad?

* Ayelén Sánchez ha obtenido recientemente el título de Licenciada en Filosofía en la Universidad Nacional del Sur (UNS), en el área de Lógica y Filosofía de la Ciencia. En esta universidad de desempeña como ayudante de docencia “B”, desde el año 2007, en la asignatura “Introducción al estudio de las ciencias sociales”. Ha obtenido una beca de Iniciación a la Investigación, otorgada por la UNS, para investigar y ampliar el tópico de su tesis de grado, titulada: *“Autoconciencia: ¿explicarla, reducirla o negarla? Un análisis acerca de los fundamentos”*. Actualmente se encuentra elaborando su plan de doctorado, el cual realizará en el campo de la filosofía de la mente y del lenguaje. E-mail: ayelen_sanchez@hotmail.com

La sincronicidad en el mundo taoísta

La sincronicidad es uno de los ejes principales de la cosmovisión china, especialmente del taoísmo. Aquí la dinámica del mundo se explica a través del concepto “Li”. Li implica una legalidad de tipo orgánico, pero no implica un orden que, coaccionando sobre las cosas, las obliga a funcionar de determinada manera. Se trata más bien de un orden natural, en el cual cada elemento sigue su curso naturalmente, interactuando en armonía con su entorno. El taoísmo, es una concepción del mundo basada íntegramente en Li, en la cual el principio que explica la dirección de todo movimiento, de todo cambio, es el de sincronicidad. Una de las peculiaridades del Tao es que no puede ser definido con palabras. Esto se debe a que justamente “Tao” se refiere a todo lo que ocurre por sí mismo. De modo que más que identificarse con todo lo que acontece, el tao es el orden (Li) de ese acontecer, el devenir natural del los acontecimientos. Aquí, en su más fundamental intento de definición, ya nos encontramos con el concepto de sincronicidad, ya que no debe pensarse al Tao como una causa eficiente del mundo, sino, como lo expresa Alan Watts (1976), “Lejos de ser el agente activo, el sujeto del verbo, el hacedor y creador de las cosas, <<el tao no crea nada, pero nada queda sin hacer>>” (p.37). Por lo tanto, el taoísmo nos ofrece la imagen de un mundo en que cada cosa-acontecimiento es lo que es por su relación con las demás, y toda existencia y devenir está en consonancia con el Tao. Es un mundo en donde todos los acontecimientos se relacionan entre sí no por influencias causales, sino por sincronicidad. Cada elemento que encontremos en la naturaleza, con sus respectivas funciones, siempre tendrá una profunda relación de sentido con otros, ya que el universo no responde a un orden casual, pero tampoco causal. Esto ha sido tematizado y sistematizado por Carl Jung en su libro *La explicación de la naturaleza y la psique*.

El concepto de sincronicidad según Carl Jung

A lo largo de la tradición del pensamiento occidental, el concepto que ha regido tanto en el ámbito científico como filosófico a la hora de explicar la dinámica de la

naturaleza, es el concepto de causalidad. Carl Jung va a cuestionar este predominio absoluto de la causalidad como principio explicativo de todos los sucesos, sosteniendo que existen ciertos fenómenos que escapan a la explicación causal. De esta manera se impone la necesidad de postular otro principio, para lo cual nos remite a la esfera de acontecimientos a-causales. Dentro de este ámbito se encuentra el azar. Los hechos azarosos o casuales son aquellos cuya cadena casual que los ha producido permanece desconocida para nosotros. De esta manera Jung resalta el carácter epistemológico bajo el cual solemos interpretar la casualidad: no la entendemos como una propiedad inherente a los acontecimientos, sino al conocimiento que tenemos de los mismos. Pero dentro de la esfera a-causal de la realidad, Jung distingue un tipo de acontecimientos muy singular, cuya explicación causal no solo es desconocida por nosotros, sino que directamente es inconcebible. Estos acontecimientos deben ser explicados mediante el principio de *sincronicidad*. Dice Jung (1964) al respecto: “(...) los acontecimientos en general se relacionan entre si, por una parte, como series causales, pero, por otra parte y dado el caso, también por una especie de conexión transversal significativa” (p.18). Así, puede decirse que mientras el principio de causalidad postula un nexo necesario entre una causa y su efecto, el principio de sincronicidad vincula dos acontecimientos dentro de una coincidencia significativa, por medio de la simultaneidad y el significado. Por esto define Jung al concepto de sincronicidad de la siguiente manera:

“Empleo, por consiguiente, el concepto general de sincronicidad en el sentido específico de la coincidencia temporal de dos o más acontecimientos, no relacionados entre sí causalmente, cuyo contenido significativo es idéntico o semejante”. (Jung, 1964: p.35)

Jung sostiene que tanto en la antigüedad como en la época medieval ha sido postulado algún principio semejante al de sincronicidad junto a la causalidad. Incluso afirma que “Ni siquiera en Leibniz es ese último el único criterio, o el predominante” (Jung, 1964: 101). Esta es la tesis que someteré a crítica con respecto al sistema leibiziano.

El mundo de las mónadas de Leibniz

Todo el conocimiento que Leibniz tenía de la cultura china provenía de un grupo de misioneros jesuitas que habían estado allí, con los cuales él mantenía una continua comunicación. A través de sus traducciones, tomó contacto con algunos textos chinos. Sherwin Doroudi (2007) afirma que una de las principales razones por las cuales Leibniz estaba interesado en estos textos se debía a que “(...) él percibía que las ideas filosóficas de los chinos se encontraban en la misma línea que su visión metafísica del mundo”¹ (p.2). De hecho, Leibniz fue uno de los primeros pensadores occidentales en tomar contacto con el I ching, el libro principal de la sabiduría china, a partir del cual se desarrolló el taoísmo. De este modo, no sería un absurdo suponer que un concepto fundamental de esta cosmovisión, como es el de sincronicidad, se encontrara presente en la metafísica leibniziana. No obstante, considero que al realizar un análisis más detenido sobre la *Monadología*, (obra en donde se encuentra el núcleo central del pensamiento metafísico de Leibniz), puede constatarse la inviabilidad de esta hipótesis.

En la *Monadología* el filósofo postula la existencia de la mónada, considerada como aquél átomo formal constitutivo de toda realidad². Aquí se nos ofrece una caracterización detallada de estas unidades. En primer lugar las mónadas son simples, no contienen partes; son los verdaderos átomos de la naturaleza, carecen de extensión, de figura, y son indivisibles; son imperecederas por causas naturales, así como también no tienen su principio en causas naturales: solo comienzan por creación, y acaban por aniquilación. Una de las consecuencias derivadas de este conjunto de notas, es que las mónadas son inalterables por causas externas a ellas mismas. A este hecho hace referencia Leibniz (1957) cuando afirma que “No hay medio tampoco de explicar cómo una mónada pudiera ser alterada, o cambiada en su interior por alguna criatura; (...) las mónadas no tienen ventanas por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas” (p. 26, Par. 7). Quedan, de este modo, suspendidas las relaciones causales entre las mismas.

¹ La traducción me pertenece.

² Leibniz, a la hora de explicar el funcionamiento de la naturaleza y las leyes que lo rigen, considera insuficiente el concepto cartesiano de res extensa. Los átomos materiales también son insuficientes, ya que toda porción de materia es infinitamente divisible. De tal modo que los átomos naturales deben ser inmateriales, y por lo tanto inextensos. Cuando Leibniz habla de materia, entonces, está utilizando una designación para referirse a un agregado de mónadas simples, regidas por una mónada central. La materia o el cuerpo, es extenso de manera fenoménica, ya que la extensión es el modo en que la mónada se representa la sustancia compuesta.

Al igual que todo ser creado, las mónadas están sujetas al cambio, y en su caso se trata de un cambio de tipo cualitativo, motivado por un principio interno, (la apetición). Aquello que cambia en la mónada es su percepción, entendida como aquel estado pasajero que representa lo múltiple en la unidad. Las percepciones y sus sucesivos cambios es todo lo que se halla en el interior de estas sustancias simples, y solo en esto consisten sus acciones. De hecho, ellas son esencialmente actividad.

Dado que la realidad presenta un cierto orden, y este no se debe a los efectos que las mónadas tienen sobre otras mónadas, parecería ser que el mundo leibniano se regiría por el principio de sincronidad. Sin embargo, esta hipótesis queda refutada por el principio de razón suficiente, uno de los principios fundamentales postulados por Leibniz. Éste afirma que "(...) todo hecho verdadero, o toda afirmación verdadera, posee una razón suficiente para ser de tal modo, y no de otro, independientemente de que éstas razones sean o no conocidas por nosotros" (Leibniz, 1957: p. 35, Par. 32). El principio no solo se aplica a las verdades de razón, sino también a las verdades de hecho³. Estas verdades enuncian hechos que se encuentran dentro de una cadena causal de contingencias, en las cuales cada causa debe ser explicada en función del acontecimiento anterior, de carácter contingente también, que lo ha producido. Pero esta serie no puede ser infinita, sino carecería ella misma de una razón suficiente que la sustente. Por lo tanto existe una razón suficiente de carácter último, que se encuentra fuera de la serie: esta razón última de toda serie contingente es Dios, la sustancia necesaria, origen de todos los cambios y determinaciones.

La caracterización que ofrece Leibniz de Dios lo presenta como la sustancia suprema, única, universal y necesaria. En Dios está la potencia, que es el origen de todo, el conocimiento que contiene el detalle de todas las ideas, y la voluntad que produce todo lo existente y sus respectivos cambios de acuerdo con el principio de lo mejor. Las mónadas no tienen entre sí una influencia física, real, sino de tipo ideal. Esta influencia solo es posible por la intermediación de Dios quien, desde un comienzo, ha dispuesto el orden entre las distintas mónadas de modo tal que unas ejerzan determinadas influencias sobre las otras. Dios, comparando dos sustancias simples, determina cual será su relación entre sus mutuas pasiones y acciones, de acuerdo a las razones que encuentre en cada una de

³ Las verdades pueden ser de razonamiento, (verdades necesarias, descubiertas por medio del análisis, su opuesto es contradictorio), o de hecho, (verdades contingentes) (Leibniz, 1957: p.36, par. 33).

ellas. Las mónadas presentan un orden perfecto entre sí, dentro de una armonía preestablecida por Dios, de acuerdo con el principio de lo mejor. Dentro de esta armonía, cada una de las relaciones que se establecen entre las Mónadas expresan, a su vez, el conjunto total de relaciones que constituye al mundo. Tal como afirma Leibniz (1957) “(...) este enlace o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una (...) hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea por consiguiente un espejo viviente y perpetuo del universo” (p.44, par. 56). En este punto pude verse una notable coincidencia con el principio de surgimiento mutuo (hsiangsheng), íntimamente relacionado con el de sincronicidad en el pensamiento taoísta: todo proceso ocurre en simultaneidad y co-dependencia con cualquier otro. Aunque intelectualmente efectuemos discriminaciones señalando partes autónomas en la realidad, no existe más que un todo continuo. Todos los aspectos que podamos aislar de un modo discreto, “(...) no son más que detalles de este continuo, por lo que están en sincronía con el resto de los aspectos señalables” (Watts, 1976: p.89).

Pero a diferencia de la cosmovisión taoísta en la cual cada elemento-acontecimiento encuentra su razón de ser en el conjunto total de relaciones con el resto del mundo, en la metafísica leibniziana esta dependencia interrelacional no es suficiente. Las almas siguen sus propias leyes, y los cuerpos las suyas, y concuerdan entre sí en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias, ya que todas ellas representan el mismo universo. No obstante, los cuerpos actúan según causas eficientes, y las almas según causas finales, siendo los dos reinos de causas armónicos entre sí. De este modo no resta ningún espacio para la sincronicidad. Las causas eficientes y finales agotan toda la explicación de la dinámica de la realidad, y la armonía que relaciona estas dos esferas causales, es el resultado de la decisión última de una voluntad superior: la voluntad divina.

Resta un último señalamiento para mostrar la inaplicabilidad del concepto de sincronicidad a este sistema. Lo haré en función de las mónadas-almas⁴, las cuales no son sólo imágenes vivientes del mundo, sino que además lo son de la divinidad, por lo cual los

⁴ Las mónadas se organizan en una jerarquía, cuyo grado inferior corresponde al de las mónadas simples, reservándose en nombre de mónadas-almas a aquellas sustancias simples cuya percepción va acompañada a su vez de memoria. Lo que nos distingue entonces a nosotros, mónadas-almas, de los simples animales, es el conocimiento de las verdades necesarias y eternas propias de la ciencia y la razón, lo cual nos eleva al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. (Cfr. Leibniz, 1957: p.p. 33-35)

espíritus entran en “(...) una manera de sociedad con Dios” (Leibniz, 1967: p.55, par. 84). En este punto, la analogía que emplea Leibniz para referirse a esta relación es la del vínculo existente tanto entre un inventor y su máquina, como el que existe entre un padre con respecto a sus hijos, o un príncipe con respecto a sus súbditos. Al ser dios nuestro arquitecto, es nuestra causa eficiente, pero también hacia él debe dirigirse nuestra voluntad para asegurarnos la felicidad, y de este modo, armonizando con la causa eficiente, es también nuestra causa final. Evidentemente, el empleo de estas metáforas deja en evidencia que Leibniz no ha optado por la sincronicidad. Esto puede observarse a través de una comparación entre el principio supremo de la metafísica leibniziana, Dios, y el de la cosmovisión taoísta, es decir, el Tao. El Tao, nos dice Alan Watts, es el principio y origen de todo, sin embargo, “(...) no puede ser entendido como Dios en el sentido de gobernante, monarca, jefe, y hacedor del universo. La imagen del creador exterior a la naturaleza, no tiene cabida en el concepto de Tao” p.85. De modo tal que el Tao no es el agente activo de la organización de lo existente, como sí lo es Dios en relación a las Mónadas, sino que es el devenir mismo de la naturaleza, es como la corriente del agua: no es algo extrínseco al agua misma.

Consideraciones finales

En el desarrollo de este trabajo he hecho referencia a los conceptos de Dios, armonía preestablecida y causalidad, los cuales se encuentran implicados en una de las grandes problemáticas discutida ampliamente sobre el sistema leibniziano: la libertad humana. No me he pronunciado aquí en este respecto, y asumir una posición frente a la cuestión señalada conllevaría un trabajo aparte. Por el contrario, mi objetivo ha sido más modesto, limitándome a señalar las razones por las cuales considero que la sincronicidad no tiene lugar en la metafísica de Leibniz. Esto puede verse mejor en contraste con las semejanzas que presenta su sistema, frente a la cosmovisión taoísta articulada a partir de la sincronicidad: en ambas se ha llegado a una desustancialización tal de la realidad, que el mundo ha quedado reducido a un conjunto de fenómenos y relaciones. En este marco relacional, ningún acontecimiento tiene lugar con independencia del resto: cada cosa es lo que es en relación con todas las demás. Pero la diferencia estriba en que, mientras estas correlaciones interdependientes agotan la explicación y el sentido de toda la dinámica del

mundo taoísta, el mundo leibniano rechaza la radicalidad de esta inmanencia. El principio de razón suficiente impide que una mera cadena de contingencias adquiera su sentido solo en la relación mutua entre sus partes. Leibniz necesita a Dios para dar cuenta del modo en que acontecen tales contingencias, es por esto que la conexión de sentido que propone la sincronicidad queda desplazada por la voluntad divina. En el mundo leibniano impera el sincronismo, entendido este concepto como la mera simultaneidad de acontecimientos. En efecto, se trata de un mundo perfectamente sincronizado, en el cual la causalidad no ha desaparecido, sino que ha sido retrotraída hacia Dios.

Bibliografía

- Jung, C. (1964), *La interpretación de la naturaleza y la psique*, Paidós, Barcelona.
Leibniz, G. (1957), *Monadología*, Aguilar, Buenos Aires.
Doroudi, S. (2007), *On Leibniz and the I Ching*, California Institute of technology Press, California.
Watts, A. (1976), *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona.

DORYS SAN MIGUEL, HÉCTOR LÁZZARI, NILDA DEL CARMEN NEME*

El potencial crítico de la razón moderna y un modo de expresión de teoría crítica contemporánea

Repensar las bases teóricas de la Filosofía Moderna

En la propuesta didáctica inicial abordamos la concepción optimista de la verdad señalando las notas esenciales del pensamiento justificacionista griego, medieval y el de la modernidad. A través del racionalismo crítico popperiano y su teoría de los tres mundos, mas un recurso fílmico, palabras mnemotécnicas, interpretación de citas de las obras de los autores seleccionados y esquemas, nos permitimos establecer semejanzas y diferencias según las edades en que se divide el problema metafísico, como así también conocer el pensamiento de los filósofos.

Implementamos la diferenciación de Popper, que llama al mundo físico, ‘mundo 1’, al mundo de nuestras experiencias conscientes, ‘mundo 2’, y al mundo de los contenidos lógicos de los libros, bibliotecas, computadoras y similares, ‘mundo 3’.

El análisis está orientado por un “juego” de letras y palabras. Las letras de la palabra C.I.N.E. (C. Principio de Causalidad, I. Inmutable, Imperecedero, Inengendrado, Inalterable, etc. N. Necesario. E. Eterno) permiten comprender El Ser por Sí (mundo 3); las letras de la palabra F.I.L.M. posibilitan la comprensión de El Ser por otro (mundo 1) (F. Finito. I: imperfecto. L: Limitado y M: Mutable). La palabra sonora Re-Su-Ob-In muestra las características de la Metafísica griega y medieval. (Re. Realista, Su. Substantialista, Ob. Objetivista, In. Intelectualista).

La palabra sonora A.R.E. en la filosofía moderna encamina el paso de la trascendencia a la inmanencia. (A. Abandono del ser y de la múltiple evidencia objetiva, R.

* Los autores, Master Dorys Noemí San Miguel, Máster Héctor José Lázzari, y Lic. Nilda del Carmen Neme, están categorizados como Investigadores de F.I.C.E.S (UNSL). Son integrantes del PROIPRO N° 50108: “Teorías Éticas Contemporáneas: La Ética discursiva ante los desafíos sociales y políticos actuales”. El Lic. Héctor José Lazzari se desempeña en el cargo de Profesor Asociado Exclusivo, la Lic. Nilda del Carmen Neme en el cargo de Profesor Adjunto Exclusivo y la Lic. Dorys San Miguel en el cargo de Profesor Adjunto Semi-Exclusivo, en asignaturas de la Lic. en Trabajo Social, Lic. en Administración de Empresa y CPN de la Facultad de Ingeniería y Ciencias- Económico Sociales (FICES) de UNSL. E-mail: hlazzari@fices.unsl.edu.ar, ncneme@fices.unsl.edu.ar, dsanmig@fices.unsl.edu.ar

Resolución del ser en el ser de la conciencia, E. Exigencia en el conocer de una inmediatez ontológica y no intencional.

De la palabra King-Kong (película) se toman las vocales I, (inmanencia), O, (objetividad) para señalar el nuevo sentido de las mismas en la filosofía moderna. Finalmente, en la filosofía contemporánea se reflexiona sobre el paso de la filosofía abstracta a la filosofía concreta¹.

Trabajamos para enfatizar en el potencial crítico de la modernidad el alcance de la racionalidad, pero también para transmitir sus limitaciones y circunscribir de este modo los lineamientos que nos motivaron en esta presentación.

Esta metodología nos permite mostrar que el racionalismo de Descartes no tiene en cuenta la experiencia (mundo 1) como punto de partida de todo conocimiento (mundo 2). Coloca como criterio de verdad todo lo que se conciba racionalmente (mundo 2) como claro y distinto (mundo 3), es decir, objetivo. Hace derivar del pensar (mundo 2) su existencia: pienso, luego existo (mundo 3). Primacía del sujeto frente al objeto: subjetivismo. La evidencia de Descartes no se refiere a las cosas como tales sino a mi concepción de las cosas, a las ideas de las cosas. Y basta con que esas ideas sean claras para que, de hecho, representen algo objetivo. La objetividad del mundo sólo se salva recurriendo a Dios. El pensar filosófico se realiza –en el ejercicio interior del sujeto– sin necesidad de tener en cuenta el mundo, las circunstancias sociales, políticas o económicas que rodean al sujeto pensante. Solo los juicios que se estructuran en la razón tienen validez, necesidad, unidad. En Kant, el conocimiento (mundo 2) es una síntesis entre los datos aportados por la experiencia (mundo 1) y las estructuras aprioris del sujeto (mundo 3). El dato (mundo 1) carece de objetividad en sí, pero a medida que es organizado por las formas aprioris del entendimiento, adquiere objetividad. Las formas aprioris son siempre necesarias y universales (mundo 3).

En síntesis, con Descartes se produce el divorcio entre conciencia y realidad. Es a partir de las ideas claras y precisas que este filósofo descubre la existencia del Hombre, de Dios y el Mundo y con Kant todo el poder de la esencia es transferido a los aprioris de la

¹ Los tres mundos se grafican con tres círculos. La función didáctica consiste en seleccionar en las citas de los autores más representativos los tres mundos y cuando se comprenda la tarea de subsunción que ocurre entre ellos, por ejemplo: los tres mundos separados, el tres en el dos o el tres en el uno, etc., se logra entonces una mayor comprensión de los autores.

sensibilidad y del entendimiento y a las tres ideas que sistematizan el saber (Hombre, Dios, Mundo).

De allí nos inquieta principalmente la pérdida de referencialidad al mundo 1, y nos proponemos acercarnos a formas de pensar que sugieren configurar una *racionalidad diferencial* inducida por el desplazamiento del *locus de enunciación* planteando prácticas teóricas en términos de ubicación geo-cultural para establecer nuevas conexiones epistemológicas.

Nuevas formas críticas de pensamiento analítico

Los discursos y teorías postcoloniales, inicialmente, introducen una razón postcolonial como un locus de enunciación diferencial, pero estos mismos planteos se transfiguran en un modo de pensamiento crítico fronterizo. El argumento de la teorización de lo postcolonial que permite descentrar las prácticas teóricas en términos de ubicación geo-cultural en Mignolo [1995, 1996] identifica en primer término categorías teóricas analíticas socio-históricas que permiten generar nuevas formas de pensar. Además, se logra descubrir la lógica de la colonialidad reconociendo principios básicos del pensamiento descolonial, expresados en la dimensión crítica y prospectiva de los discursos coloniales que se producen ajenos a la subjetividad del sujeto moderno y al margen de sus categorías de pensamiento.

Asimismo, en la presentación de la razón postcolonial como práctica teórica que se manifiesta a raíz de las *herencias coloniales* en la intersección de la historia moderna europea y las historias coloniales contramodernas, se hace notar la diferencia del *post para la crítica cultural contemporánea*; sugiriendo que si se compara la razón poscolonial con la razón postmoderna, pueden considerarse ambas *críticas fundamentales de la modernidad*. La diferencia está en que la crítica postcolonial se realiza desde las historias y herencias coloniales y la postmoderna, desde los límites de la narrativa hegemónica de la historia occidental en la suposición que obtiene su condición de hegemonía en los procesos de dominación.

Para diseñar el mapa de las herencias coloniales y teorías postcoloniales, se introduce la conceptualización que West² expone para comprender la postmodernidad; bajo la luz de tres procesos históricos fundamentales: (1) el final de la edad europea (1492-1945), que diezmó la autoconfianza europea e inspiró la crítica personal (de acuerdo con West “este monumental descentramiento de Europa produjo reflexiones intelectuales ejemplares, tales como la desmitificación de la hegemonía cultural europea, la destrucción de la tradiciones metafísicas occidentales, y la deconstrucción de los sistemas filosóficos del Atlántico Norte”); (2) la manifestación temprana de Estados Unidos como poder económico y militar, ofreciendo direcciones en el ambiente político y la producción cultural; (3) el “primer paso a la descolonización del Tercer Mundo promulgado por la independencia política en Asia y en África”.

En este sentido, la modernidad es tanto la expansión de los proyectos coloniales - continuando con las reflexiones de Mignolo- como la consolidación de los imperios coloniales de Europa, incluyendo sus consecuencias. Dicho en otros términos, es la modernidad también subyugación de pueblos y culturas en lucha por su liberación aunque su historia puede haber sido relatada principalmente por los discursos coloniales producidos por aquellos que tienen el poder y en la posición para hacerlo efectivo. De esta manera, la modernidad consiste tanto en la consolidación de la historia europea, como de la historia de las colonias de la periferia y la postcolonialidad (como operación de construcción discursiva) es el lado distinto de un proceso para contrarrestar la modernidad desde las diferentes herencias coloniales.

La consideración de que lo significativo es el cambio radical epistémico/hermenéutico en la producción teórica e intelectual, condujo a poner la atención en la diferencia entre las diversas situaciones postcoloniales, y entre los discursos y las teorías postcoloniales. Esto permitió comprender esas situaciones y discursos postcoloniales [Mignolo 1995, 1996, 2000], como una configuración manifestada por la liberación de las reglas coloniales y las diferentes etapas del periodo moderno, en términos de geopolítica y de la idea de Occidente.

² Del Texto: *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1989, perteneciente a Cornel West Citado por: Walter Mignolo en “La razón poscolonial: Herencias coloniales y teorías poscoloniales” en: *Posmodernidad y poscolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Alfonso de Toro (ed.), Madrid, Iberoamericana, 1997.

En consecuencia, se presenta la postcolonialidad y la postmodernidad, como construcción de teorías desde diferentes tipos de *herencias coloniales*, e identificadas como movimientos contramodernos, que responden a distintas clases de herencias coloniales pero que tienen en común el proceso de la expansión Occidental identificado como la modernidad.

De esta manera en la argumentación, trascienden lineamientos más que relevantes, por un lado surge la ubicación del post-colonialismo como contramodernidad, y por el otro, la identificación de occidente con la modernidad para reconocer la problemática de los países colonizados entre 1492 y 1945. Por tanto, la Poscolonialidad se constituye como discurso de la contramodernidad desde las herencias coloniales.

Es así que, desde estas herencias coloniales, surgen y se expresan los discursos contramodernos, que hacen posible cuestionar las historias impuestas y emergen, por ende, discursos *de la historia silenciada, de las zonas marginadas, de la periferia* como espacio de localización geo-cultural, convertida en “geoculturales poscoloniales” (mundo 1).

En este sentido, las teorías postcoloniales como discursos poscoloniales con autoconciencia de ser una práctica teórica en el concepto erudito de la cuestión (conectados a las academias y a tradiciones y reglas de instituciones disciplinarias), al promover el desplazamiento del locus de enunciación (mundo 2), estarían cambiando la visión de los procesos coloniales, y desafiando la misma base del concepto Occidental del conocimiento y del entendimiento.

Este restablecimiento de las conexiones epistemológicas entre el lugar geo-cultural y el locus de enunciación de la producción teórica, permitiría a las teorías contramodernas incluidas las teorías poscoloniales, desafiar directamente la hegemonía de EL locus de enunciación de la modernidad que afirmó su propio privilegio sobre otras formas de racionalidad. De allí, la teorización poscolonial es lo que se constituye como crítica relevante de los fundamentos epistemológicos de *formas de conocer* occidentales, establecidas como hegemónicas y constitutivas de la conformación del sistema colonial del capitalismo, a lo largo de los siglos XVI al XXI.

Estas formas críticas de pensamiento, registradas en diversas experiencias e historias, se caracterizarían por estar *marcadas* por la colonialidad, y son presentadas como configuración de nuevos “paradigmas otro”. La base de estos paradigmas, es el pensamiento crítico, considerado como aquél que se articula en aquellos lugares donde la

expansión imperial y/o colonial les niega la posibilidad de una razón con pensamientos propios.

La articulación de este tipo de pensamientos es pues en torno a *la colonialidad*, como un concepto *conector de discursos con otros semejantes producidos o referidos a contextos diferentes* y por ende este tipo de paradigma, no tiene autor de referencia. Lo que unifica estos pensamientos son las experiencias coloniales transformadas en reflexión crítica, y en crítica epistémica. De este modo, la conceptualización de la colonialidad en torno a contextos, implica reconocer su expresión en términos de las historias locales de las naciones que configuran diseños globales, y en las historias locales que se adaptan a dichos diseños [Mignolo; 2000, 2003].

En consecuencia, la colonialidad -categoría que expresa la *diferencia colonial*- se identifica desde esta perspectiva con un espacio a manera de posibilidad del que pueden surgir “paradigmas otros”, “epistemologías otras”. Estos nuevos paradigmas necesitan de la experiencia (mundo 1) para tomar conciencia y entender así la descolonización, ya no como un objeto de estudio sino como fuerza de pensamiento para rechazar los paradigmas y proyectos de la modernidad. De esta manera, la “trascendencia de la diferencia colonial sólo puede realizarse desde una perspectiva de subalternidad, desde la descolonización y, por consiguiente desde un nuevo terreno epistemológico que está inaugurando el pensamiento fronterizo (...). El pensamiento fronterizo desde la perspectiva de la subalternidad es una máquina de descolonización intelectual y, por tanto, de descolonización política y económica” [Mignolo, 2003, p.107].

Es en este sentido, que el pensamiento o gnosis fronteriza, se constituye como respuesta y consecuencia lógica a la diferencia colonial, como *enunciación fracturada en situaciones dialógicas que se entrelazan mutuamente con una cosmología territorial y hegemónica*. Así, la gnosis fronteriza “se construye a través de un diálogo con la epistemología desde conocimientos que fueron subalternizados en los procesos imperiales coloniales” [Mignolo; 2003, p. 71]. De esta manera se presenta el Pensamiento Fronterizo, en diálogo con el dilema universal/particular implicando nociones como la “insurrección de los conocimientos sometidos” -Michel Foucault- o vincular, éstos últimos con “conocimientos subalternos” de Darcy Ribeiro para resituar el dilema universal/particular a través de la diferencia colonial.

Esta posición, desde las fronteras externas del mundo moderno/colonial, es un espacio concreto –donde la diferencia se hace visible– al que se puede recurrir para la descolonización de la historia a través de la opción de la transdisciplinariedad, y que permitirá descubrir la existencia de nuevas conceptualizaciones que nacen de la misma experiencia de la diferencia colonial.

Nuevas configuraciones geopolítica en la producción de conocimiento

La poscolonialidad de este modo, en términos discursivos, responde a las diferentes modalidades del discurso crítico o al imaginario del sistema-mundo moderno/colonial y a la colonialidad del poder. Es también, el vínculo entre el posoccidentalismo, el postcolonialismo y el posorientalismo, es decir, se trataría “del conector que puede reunir la diversidad de las historias locales en un proyecto universal desplazando el universalismo abstracto de UNA única historia local desde la que el sistema-mundo moderno/colonial fue creado e imaginado [Mignolo, 2003, p. 159]. De allí podría emerger la “diver-salidad” como proyecto universal.

Así, a diferencia de la posmodernidad, la poscolonialidad es *“tanto un discurso crítico que pone en primer plano la cara colonial del «sistema-mundo moderno» y la colonialidad del poder subsumida en la propia modernidad como un discurso que resitúa la relación entre las localizaciones geo-históricas (o historias locales) y la producción de conocimiento.* [Mignolo, 2000, pag. 160]. En consecuencia, la poscolonialidad (y sus *pos* similares) exige plantear un nuevo reordenamiento de la geopolítica del conocimiento que se pone de manifiesto en: (a) la crítica de la subalternización desde la perspectiva de los conocimientos subalternos y (b) en la emergencia del pensamiento fronterizo como nueva modalidad epistemológica. Lo destacable es que, en este reordenamiento el posoccidentalismo sería el discurso crítico latinoamericano más apropiado para abordar el tema del colonialismo en América Latina, dado que América se construye y percibe como una extensión de Occidente, esto es, como una extensión de la mismidad (a diferencia de África y Asia).

La presentación de esta perspectiva de configuración geopolítica, introduce la diferenciación para la teorización pos/occidental/colonial para América Latina, que debe ser pensada: (a) desde las fronteras, y desde la perspectiva de la subalternidad, ya que de lo contrario, pasaría a convertirse en otra versión más de la epistemología moderna; y (b) por

un sujeto epistemológico que *piense desde, y acerca de las fronteras*. Este posicionamiento para el sujeto, indica la existencia de un nuevo modo de racionalidad, que surge desde las herencias coloniales y como experiencias subalternas, que se ven reflejadas en la necesidad de una reorganización de la sociedad, entre otras cosas.

Bibliografía

- Mignolo, Walter (1995), "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales", en *Revista Iberoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburg, Vol. LXI, N° 170-171, enero-junio.
- _____ (1996), "Los Estudios Subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales?: la política y las sensibilidades de las ubicaciones geo-culturales", en *Casa de las Américas*, La Habana, Año XXXVII, N° 204, julio-septiembre.
- _____ (1997), "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas. La *Ratio* entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos", en *Dissens. Revista Internacional de Pensamiento Latinoamericano*, Tübingen, N° 3.
- _____ (1998), "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en Castro-Gómez y E. Mendieta (comps.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa
- _____ (2000), La colonialidad a lo largo y a lo ancho: hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad , en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- _____ (2006), "Interculturalidad, descolonización del Estado y del Conocimiento pensamiento descolonial, desprendimiento y apertura. " Del Signo and Globalization and the Humanities Project (Duke University)

DANIEL SCHECK*

El agrado negativo y la distancia estética como condiciones para lo sublime

I- Introducción

En el presente trabajo se analizan algunas de las formulaciones en torno a lo sublime que se hicieron a lo largo del siglo XVIII. Si bien resulta imposible realizar una enumeración exhaustiva de todos los autores que reflexionaron sobre esta categoría durante ese período, algunas de ellas, y por razones diversas, se destacan del resto. En esta ocasión, puntualmente abordaré las teorías de Addison, Burke, Kames y Kant sobre el tema. La intención principal que anima este recorrido es la de mostrar aquellos rasgos que de alguna manera reaparecen en cada una de estas concepciones y que hacen de lo sublime algo tan particular como paradójico.

En principio, lo sublime es un sentimiento estético que surge frente a objetos absolutamente grandes y poderosos, aterradores, peligrosos, potencialmente destructivos, que nos subyugan, nos muestran nuestra pequeñez y finitud; pero que al mismo tiempo nos cautivan y nos resultan atractivos. El “delicioso horror”, que va asociado a nuestras experiencias de lo sublime, surge de una íntima sensación de sabernos seguros y a salvo, en tanto espectadores; y de una reflexión sobre nuestra propia superioridad sobre el mundo y sus obstáculos, en tanto seres dotados de racionalidad.

* Daniel Omar Scheck es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Comahue y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Es becario postdoctoral del CONICET. Estancia de investigación Postdoctoral en el IIF de la UNAM, México (marzo-junio, 2011). Miembro del Proyecto de Investigación: "Problemas filosóficos y epistemológicos de la representación del pasado reciente: conocimiento histórico y memoria" en la UNComahue y miembro del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT-RAICES): "Regímenes de temporalidad de la historia y de la memoria: pasados recientes en conflicto. Argentina y México", Agencia Nacional de Promoción científica y Tecnológica. Integrante externo del Proyecto de Investigación: "Memoria y política. De la discusión teórica a una aproximación de la memoria en México" en Universidad Nacional Autónoma de México. También es miembro del Centro de Investigaciones en Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanidades (CEIFICSOH), de la Facultad de Humanidades de la UNComahue. Docente de las cátedras de Filosofía y Ética (FACIAS-UNCo) y de Filosofía Moderna (FAHU-UNCo). E-mail: scheckdaniel@yahoo.com.ar

Ambas cosas son requisitos para lo sublime: en primer lugar, una distancia física respecto al objeto potencialmente destructivo; a lo cual se suma, en ciertos casos, la mediación de la composición del artista. Pero además, nos exige que tomemos conciencia de nuestro valor y dignidad, para superar la primera sensación de temor y angustia frente al espectáculo aterrador. Sólo así lograremos transformar el pesar en un sentimiento agradable, placentero, aunque más no sea de un modo negativo.

II- El tratado original y su recepción hacia fines del siglo XVII

El tratado más antiguo que se conoce dedicado específicamente a lo sublime se titula *De lo Sublime* [*Perì hùpsous*], y fue escrito, en griego, probablemente entre los siglos I y III de nuestra era, por un tal Longino –aunque no hay total acuerdo sobre la autoría. Desde la antigüedad, y hasta el Renacimiento, este tratado fue olvidado casi por completo.¹ Hacia fines del siglo XVII, más precisamente en 1674, el texto de Longino es traducido al francés por Nicolas Boileau-Despreaux.² Recién con esta edición lo sublime comienza a diseminarse y ejercer una influencia inusitada hasta ese momento; en Francia e Inglaterra, en un principio, para luego extenderse a los pensadores alemanes, y más tarde al resto de Europa.³ A partir de la publicación de Boileau, progresivamente lo sublime va

¹ En el medioevo, sobre todo en los autores cristianos, pueden encontrarse algunas alusiones al tema, aunque generalmente se restringen al estilo y la retórica sobre lo sagrado y lo eterno, en relación con ciertos pasajes de la Biblia, o acerca de la oratoria de algunos de los Padres de la Iglesia o sus intérpretes posteriores. Durante el Renacimiento, más puntualmente en el transcurso del *Cinquecento* italiano, fueron varios los autores que tradujeron y comentaron el texto de Longino. En la mayoría de los casos, los aportes vinculados a lo sublime, se restringen a las discusiones sobre retórica y la teoría de los estilos. En tal sentido, pueden mencionarse los escritos de Paolo Manuzio, Francesco Porto, Francesco Patrizi, Pietro Vetori, Mureto, y Francesco Benci. Para más precisión sobre el tema, pueden confrontarse los capítulos 2 y 6 del libro de Pedro Aullón de Haro, *La sublimidad y lo sublime, op. cit.*, pp. 23-34 y 69-91, respectivamente. Asimismo, Baldine Saint Girons dedica todo un capítulo al tema de la oratoria sobre lo divino y lo sagrado [Cf., “Del gusto por Dios al gusto por lo sublime”, en *Lo sublime, op. cit.*, pp. 113-132].

² En cuanto al texto, la traducción de Boileau-Despreaux remite al manuscrito *Parisimus Graecus 2036* de la Biblioteca Nacional de París, fechado en el siglo X. A pesar de las lagunas y los folios faltantes, se conservan aproximadamente dos terceras partes del original. A esta traducción le siguieron las inglesas de John Pultney, en 1680, Leonard Welsted, en 1712, y la de William Smith, en 1739 –esta última es la que mayormente citan los autores británicos. Las traducciones al alemán y al castellano fueron más tardías, la primera estuvo a cargo de Karl Heinrich von Heineken, en 1737, y la castellana de Manuel Perez Valderrábano, en 1770.

³ Entre otros pueden mencionarse: en Francia, a Sylvain, Diderot, Jaucourt, Bufón, Marmontel y Jouffroy; en el Reino Unido, a Burnett, Dennis, Shaftesbury, Addison, Hogarth, Richardson, Hutcheson, Stackhouse, Akenside, Baillie, Gerard, Burke, Kames, Alison, Blair, Gilpin, y Price; y en Alemania, a Baumgarten, Mendelssohn, Lessing, Sulzer, Kant, Schiller, Schelling y Herder. A los que se suman, Vico, en Italia, e Ignacio de Luzán y Antonio de Campmany, en España. En un trabajo anterior analicé las formulaciones de lo sublime que realizan algunos de estos autores y el desarrollo de este concepto a lo

desprendiéndose de su carga estrictamente retórica para incorporarse a las discusiones sobre literatura, arquitectura, pintura y cuestiones estéticas en general.

Boileau, por su parte, traduce a Longino en el marco de la *Querelle*,⁴ con la intención de mostrar la mediocridad estilística de sus contemporáneos y al mismo tiempo resaltar la sublimidad en las creaciones de los antiguos. Con la traducción de Boileau lo sublime ingresa al período, aunque permanece vedado a los modernos; en sus obras, en su estilo, en sus características, Boileau no encuentra nada excelso o eminente, y mucho menos extático.

Sin embargo, la recepción que la obra de Longino tuvo entre los modernos fue a contramano de las intenciones de Boileau. En primer lugar, porque introdujo una nueva categoría de análisis que permitía abordar aquellas obras o autores que escapaban o excedían los límites de la estética de la gracia y la belleza. En segundo lugar, porque posibilitó toda una serie de estudios sobre esas mismas creaciones, lo cual sirvió para confirmar que lo grande y lo sublime también se hallaban en las producciones modernas. Y, por último, porque el texto de Longino no fue leído sólo como un viejo y desusado manual de retórica, sino como una suerte de obra introductoria a un nuevo campo de exploración estética y reflexión sobre las creaciones del momento.

III- La distancia y la mediación

Uno de los primeros autores que se ocupó de mostrar que la sublimidad también manaba de las producciones modernas, y a la vez de incorporar nuevas dimensiones al concepto mismo, fue Joseph Addison. En la concepción de Addison, lo sublime puede residir en el genio del autor, en la obra que produce, o en la forma en que describe algo, pero nunca en lo que es descrito. Estas tres causas u orígenes de lo sublime pueden encontrarse concentradas en un solo ejemplo: la descripción que hace Milton del Infierno y sus habitantes en el *Paraíso Perdido*. Del mismo modo que Longino destacaba a Homero,

largo del siglo XVIII (Cf. “Lo sublime en la modernidad. De la retórica a la ética”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXV, N° 1, Otoño 2009).

⁴ Hago referencia a la “*Querelle des anciens et des modernes*”, que se inició en Francia, en 1687, y en la que se enfrentaron, entre otros, Boileau y Perrault. Este último se contaba entre los que resaltaban las virtudes literarias y el estilo de los modernos; Boileau, por su parte, destacaba a los clásicos, afirmando que sus propios contemporáneos jamás podrían producir obras como las de los griegos o los latinos.

Addison afirma que el genio de Milton es el más sublime de su época.⁵ Aún más, “Milton, por la natural fuerza de su genio fue capaz de suministrarnos un trabajo perfecto, que sin duda ha elevado y ennoblecido en gran medida sus ideas, como si fuesen una imitación de lo que Longino ha recomendado” (Addison, 2004, N° 339).

¿Por qué extraña razón la descripción que hace Milton del Infierno puede generarnos aún más placer que la del Paraíso? ¿Por qué el destino aciago de los personajes shakesperianos o las desventuras de un héroe épico nos causan cierto agrado? ¿Por qué la inmensidad e infinitud del océano, los oscuros y profundos valles, las altas y escarpadas montañas, las feroces y devastadoras tormentas, y otros espectáculos similares, nos aterran y estremecen pero al mismo tiempo nos atraen y cautivan?

Pues bien, aquello que causa cierta complacencia no reside en el objeto mismo, ni en la amenaza que representa; sólo nos resultará placentero si escapamos a sus efectos devastadores y nos convertimos en espectadores. Si sucumbimos al terror, si el objeto realmente amenaza nuestra integridad, nada placentero puede darse. La naturaleza del placer que nosotros encontramos en la descripción o contemplación de tales cosas no surge de su carácter terrible. Por el contrario, ante su presencia, no obtenemos el más mínimo placer si pensamos que estamos en verdadero peligro frente a ellos.

¿De dónde proviene entonces? Según Addison, “los consideramos al mismo tiempo como terribles e inofensivos [*Dreadfull and Harmless*]; de ahí que cuanto más horrible sea su apariencia, mayor será el placer que recibimos al sentir nuestra propia seguridad. Resumiendo, vemos lo terrorífico en una descripción con la misma curiosidad y satisfacción con la que contemplamos un monstruo muerto” (*Ibidem*, N° 418). Es decir, Addison anticipa una idea que luego será desarrollada más puntualmente por Burke y Kant, pues sostiene que entre el objeto terrible y el espectador debe mediar una distancia espacial y a la vez estética; *i.e.*: la separación física en consonancia con la mediación de la composición del artista entre el objeto terrible y quien observa.⁶

⁵ Cf., sobre todo, los N° 279, 285, 315, 333, 339 de *The Spectator* –periódico inglés editado entre 1711 y 1712 por Addison junto con Steele–, en los cuales constantemente establece relaciones y comparaciones entre Homero y Milton, y revisa lo dicho por Longino acerca del primero. Destaca a Milton de entre sus contemporáneos, incluso por encima de Shakespeare, por “la sublimidad de sus pensamientos” y la “grandeza de sus sentimientos” (N° 279). En el N° 315 afirma en relación a Milton: “su genio se inclinó de forma maravillosa hacia lo sublime, su subjetividad es la más noble que pudo haber penetrado la mente de un hombre”.

⁶ No estar sometido a los efectos reales de lo terrible es una condición para lo sublime. Según Bozal, la exigencia de convertirnos en espectadores y nunca en protagonistas, es una “condición estética”. Una

Pero además, Addison revela un aspecto de lo sublime que nunca podrá encontrarse en lo bello: un sentimiento placentero ante una descripción excelente de un objeto desagradable, incluso terrible y peligroso. Algunas décadas más tarde, en la *Indagación Filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*,⁷ Edmund Burke retoma la distinción establecida por Addison entre los distintos tipos de placer derivados de uno y otro sentimiento; adscribiendo a lo sublime una clase de agrado particular, producto de la remoción de un dolor, al cual denomina “deleite”.

Para Burke, sublime es todo aquello que puede excitar nuestras ideas de dolor y peligro, todo lo que de un modo u otro es terrible, o se asocia a objetos terribles, o es análogo al terror. Tales cosas llevan hasta los límites la capacidad de sentir que tiene nuestra mente, producen las emociones más fuertes, mucho más poderosas e intensas que las procedentes del placer directo y positivo provocado por lo bello. Este tipo de emociones, o pasiones, que guardan relación con el dolor y el peligro, pertenecen a la “autoconservación” [*self-preservation*]; son deliciosas cuando despiertan ideas dolorosas y peligrosas sin posicionarnos realmente en tales circunstancias.

Pero, ¿cómo es posible obtener alguna clase de agrado de una causa tan contraria al placer? “Si el dolor no conduce a la violencia, y el terror no acarrea la destrucción de la persona, <...> son capaces de producir deleite; no placer, sino una especie de horror delicioso [*delightful horror*]⁸, una especie de tranquilidad con un matiz de terror; que, por su pertenencia a la autoconservación, es una de las pasiones más fuertes de todas” (Burke, 1987: 101). En otras palabras, en tanto la autoconservación y la integridad mental y corporal del sujeto estén aseguradas por la distancia físico-estética, el terror, el dolor, el peligro, se transforman en una fuente de lo sublime.

Luego de que Burke publicara la *Indagación*, en 1757, y antes de que aparecieran las *Observaciones* de Kant, en 1764, Henry Home –más conocido como Lord (of) Kames– publica los *Elementos del Criticismo*, en 1762, obra que constituye una pieza importante para

condición que él encuentra formulada por primera vez en Burke, sin embargo, a mí entender, ya se encontraba mucho antes en Addison. (Cf. Bozal, *op. cit.*, p. 55).

⁷ La obra fue publicada por primera vez en 1757, y editada por segunda vez en 1764.

⁸ Término ya utilizado por Addison, y antes por Dennis, aunque no con un significado tan específico. Dennis, por ejemplo, habló de un “delicioso horror” [*delightful horror*] experimentado en su viaje a través de los Alpes en 1688.

articular las teorías de los británicos con las de los pensadores alemanes.⁹ En cuanto a lo sublime, Lord Kames considera que es una “emoción” [*emotion*]; es decir, el producto de una reflexión sobre nuestras propias experiencias internas. Al mismo tiempo, acentúa la distinción entre la sublimidad de las circunstancias o cualidades de aquellos objetos que la provocan y la emoción sublime misma. Por otra parte, en consonancia con las ideas de Addison y Burke, adscribe a la emoción sublime un tipo de “agradabilidad” particular, la que resulta de un placer mezclado con dolor.

Lo sublime no es una “emoción original” que se derive directamente de alguna de las cualidades materiales de los objetos que nos estimulan; sino que es una reflexión, o una imagen, o un recuerdo, de nuestras más familiares y radicales emociones a las que pueda aludirse. La sublimidad del trueno, por ejemplo, obviamente no proviene de alguna cualidad percibida por el oído, sino de la impresión de poder y peligro que necesariamente se produce en la mente, siempre y cuando el sonido sea percibido.¹⁰

Con esto queda claro que lo sublime no es provocado por ninguna cualidad física de los objetos a los cuales se les adscribe, sino que se origina “en la necesaria conexión con el vasto e incontrolado poder por el cual el objeto natural es admirado y venerado” (Kames, 1861:122). Para Lord Kames, las emociones que son motivadas por los objetos grandes y sublimes se distinguen claramente, no sólo por los sentimientos internos, sino también por las expresiones externas. En tal sentido, mientras lo bello se asocia a la dulzura y la alegría, lo grande y lo sublime producen una emoción muy vívida en el espectador, extremadamente placentera, que es seria antes que alegre. Por otra parte, si bien tanto la belleza como la sublimidad son especies de “agradabilidad”, sólo las cosas grandes o sublimes nos hacen sentir una suerte de “placer mezclado con dolor”.

⁹ Además de una clara deuda con Alexander Pope (1688-1744), y su *An Essay on Criticism* de 1711, en Kames existen numerosas alusiones a Longino, Boileau y Addison, en relación a lo sublime, y a Aristóteles, Descartes, Berkeley y Locke, en cuestiones más generales. Por otra parte, en cuanto a su reconocimiento posterior, varios son los autores que muestran la relación entre Kames y sus contemporáneos [Cf., entre otros, Bosanquet, 1970: 240; Gilbert y Kuhn, 1948: 326; Bayer, 2003: 241].

¹⁰ Kames ilustra con un ejemplo esta idea, a saber: si se confunde el ruido de un “carro traqueteando sobre las rocas” con el sonido del trueno, y mientras persista la confusión, ese ruido insignificante será realmente sentido como algo sublime, sólo porque se lo asocia con un prodigioso poder y un peligro indefinido; si termina la confusión, la sublimidad se disuelve, porque se disuelve la asociación, aunque el efecto sobre el oído permanezca siempre igual.

También Kant considera que el placer que se asocia a lo sublime es de un carácter particular y muy distinto del que acompaña a lo bello.¹¹ En las *Observaciones*, del período pre-crítico, Kant coincide con los británicos en afirmar que la descripción que hace Milton del Infierno es uno de los pasajes más sublimes de las letras modernas, y la coloca al mismo nivel que las composiciones homéricas. Las obras que suscitan las sensaciones de lo sublime ponen en tensión las fuerzas del alma y nos agotan más rápidamente, por esto debe darse en alternancia con lo bello, ya que no puede prolongarse demasiado en el tiempo ese estado de agitación. De lo cual resulta, según Kant, que “se podrá leer durante más largo tiempo un poema pastoral que el *Paraíso perdido* de Milton” (Kant, 2005: 8; Ak. II: 211, al pie).

Kant sostiene que, a diferencia de lo bello, cuya contemplación produce en el sujeto una sensación agradable y apacible, alegre y risueña, lo sublime genera cierta sensación de agrado pero acompañada de horror, admiración y respeto. “Lo sublime *conmueve* [rührt], lo bello *encanta* [reizt]”, sentencia Kant, “el semblante del hombre dominado por el sentimiento de lo sublime es serio; a veces perplejo y asombrado” (*Ibidem*: 5; Ak. II: 209). Cosas tales como una montaña que se yergue por encima de las nubes, o la descripción de una tormenta enfurecida, o la profunda oscuridad de un bosque, provocan lo sublime. El hombre, ante tales espectáculos, se estremece y se conmueve, y su expresión se torna grave, severa y turbada.

En la tercera *Crítica*, por su parte, Kant distingue entre una “Analítica de lo bello” y una “Analítica de lo sublime”. Los dos apartados versan sobre los juicios estéticos de reflexión, en los que nada se indica acerca la índole del objeto, pues la representación es referida por la imaginación [Einbildungskraft] al sujeto y al sentimiento de placer o displacer experimentado por éste.¹² No obstante, cabe aclarar que si bien ambos son juicios

¹¹ Kant aborda la cuestión de lo sublime, puntual y específicamente, sólo en dos de sus obras: en las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), de su período precrítico; y en la *Crítica del Juicio* (1790), del período crítico. No obstante, de un modo tangencial, pueden encontrarse alusiones a lo sublime, la sublimidad, o formas degradadas de este sentimiento, como el entusiasmo, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), en la *Crítica de la razón práctica* (1788), el *Conflicto de las Facultades* (1798) y la *Antropología en sentido pragmático* (1798). Asimismo, puede hallarse alguna referencia a lo sublime en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793).

¹² En rigor, además de los juicios estéticos, la *Crítica del Juicio*, en su segunda parte, se ocupa de los juicios teleológicos –se titula: “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”-. El juicio teleológico se distingue del juicio estético porque “presupone un concepto del objeto y juzga acerca de la posibilidad de éste según una ley de vinculación de causas y efectos” (Kant, 1991: 54; Ak. XX: 234); así, une un concepto determinado de un fin con la representación del objeto.

estéticos, sólo los juicios sobre lo bello son juicios de gusto; los juicios sobre lo sublime no, ya que son juicios sobre el “sentimiento espiritual”.¹³

A diferencia de los juicios de gusto, en los que se presupone cierta “afinidad formal” entre el objeto y las facultades del sujeto, en lo sublime se rompe toda concordancia entre lo dado y lo propio. Esta ruptura se produce por dos razones: en primer lugar, porque los objetos de la naturaleza que suscitan el sentimiento de lo sublime se presentan como caóticos, informes, desmesurados, ilimitados, absolutamente grandes y poderosos. “Lo cual no impide”, según Kant, “que su aspecto nos resulte tanto más atractivo cuanto más temibles sean, a condición de que podamos contemplarlos en seguridad, y solemos llamarlos sublimes porque exaltan las fuerzas del alma más allá de una medida media corriente” (Kant, 1993: 108; Ak. V: 104).

En segundo lugar, porque la imaginación, ante un objeto absolutamente grande y poderoso, no alcanza a subsumir en una sola representación lo “infinito dado” [*das gegebene Unendliche*] en una intuición; por ello, la imaginación refiere lo dado, no ya a los conceptos del entendimiento, sino a las ideas de la razón, las cuales, por su parte, nunca alcanzan a ser expuestas convenientemente. Es decir, el placer ya no está asociado al objeto, ni remite al juego libre y armonioso de las facultades del sujeto ante una representación dada, como ocurre con lo bello. El placer, en el caso de lo sublime, es “negativo”, indirecto y mediato, pues la representación contradice, confronta y ejerce violencia sobre nuestra receptividad.

IV- Reflexiones finales

En suma, dos características son *conditio sine qua non* para lo sublime: en primer lugar, no estar involucrado directamente en el acontecimiento. Es decir, ante un objeto aterrador y potencialmente destructivo para el sujeto, debemos posicionarnos como espectadores, y nunca como protagonistas. El peligro debe existir, aunque sólo como una posibilidad latente, nunca concreta ni efectiva. Algo absolutamente grande y poderoso se transforma en sublime sólo cuando no nos conduce a un estado de verdadero sufrimiento y

¹³ Tanto en el opúsculo titulado “La filosofía como un sistema” -la frustrada primera versión de la introducción de la *Crítica del Juicio*-, como en la segunda versión, la que efectivamente acompañó el texto editado por Kant, se utiliza esta expresión en referencia a lo sublime. De hecho, según lo expresado por el propio Kant en la última sección de la primera versión de la introducción, la “Analítica de lo sublime” podría haberse titulado: “*Kritik des Geistesgefühls oder der Beurtheilung des Erhabenen*”; esto es, “Crítica del sentimiento espiritual o del enjuiciamiento de lo sublime” (Kant, 1991: 70; Ak. XX: 251).

dolor; cuando estamos en verdadero peligro desaparece el juicio estético –v. g.: es sublime una tempestad en el mar si es observada desde la orilla, mientras que en el ojo de la tormenta, en un barco a punto de zozobrar, desaparece toda sublimidad.¹⁴

En segundo lugar, no es la angustia misma, la sensación de infinitud e inferioridad, lo que debe calificarse como sublime. No es sublime el miedo, el terror, ni el peligro en sí mismos, sino la posibilidad de superarlos y sobreponerse al contacto inicial con un objeto potencialmente destructivo. Es decir, el objeto o el acontecimiento contemplado, ya sea directamente o representado en la obra de arte, tiene que ser tan aterrador como para descubrir toda la incapacidad y la impotencia que padecemos como seres sensiblemente limitados, pero no tan aterrador como para impedir que de alguna forma superemos el temor y nos repongamos de su amenaza.

¿Cómo se logra esa superación?, ¿en qué consiste? Pues bien, no sólo se trata de soportar el dolor, de huir al peligro, o evitar las secuelas físicas; experimentar el sentimiento de lo sublime implica mucho más que poner a prueba la capacidad de resistencia. El sujeto debe sobreponerse rápida y completamente de la sensación inicial de impotencia e inferioridad física a partir de una reflexión sobre la propia superioridad moral frente a aquello que lo atemoriza. Por eso, no se trata tan sólo de preservar el cuerpo del poder destructor del océano o el Infierno, por ejemplo, sino también de una auto-preservación [*self-preservation*] o auto-conservación [*Selbsterhaltung*] de la integridad moral frente al peligro que representan.

En esa reflexión sobre la propia superioridad y dignidad moral el sujeto descubre lo verdaderamente sublime; esto es lo que en última instancia le permite elevarse, no sólo por sobre los obstáculos del mundo externo, sino también por encima de las propias limitaciones subjetivas. ¿Qué resulta de esto? Un tipo de placer o agrado muy singular asociado a la moralidad, y no directamente relacionado con el gusto. Los sentimientos y las emociones se desplazan desde lo físico-sensorial hacia lo espiritual-moral. El agrado que suscita lo sublime es un placer que proviene de un pesar; aún más, el dolor y la angustia son condiciones necesarias para lo sublime. Es un deleite, un *delightful horror*,

¹⁴ En los primeros versos del Libro II de *De la naturaleza de las cosas*, de Tito Lucrecio Caro, se encuentra una imagen semejante: “Revolviendo los vientos las llanuras// del mar, es deleitable desde tierra// contemplar el trabajo grande del otro;// no porque dé contento y alegría// ver a otro trabajando, mas es grato// considerar los males que no tienes <...>”. El propio Kant advierte esta semejanza y cita estos mismos versos de Lucrecio en una nota al pie del §66 del Libro Segundo de la *Antropología en sentido pragmático* (Kant, 2004: 166; Ak. VII: 238).

para Burke, no un placer propiamente dicho. Es un placer “negativo”, según Kant, un sentimiento de liberarse de las restricciones de la sensibilidad y penetrar en la dimensión suprasensible de uno mismo; es la experiencia subjetiva que nos hace concientes de nuestra propia superioridad moral frente al mundo y sus objetos.

Bibliografía

- Addison, Joseph (2004), *The Spectator*, Vol. I, II y III, E-Book #12030, Project Gutenberg [www.gutenberg.net]
- Ashfield, Andrew and de Bolla, Peter (1996), *The Sublime: a reader in British eighteenth-century aesthetic theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Aullón de Haro, Pedro (2006), *La sublimidad y lo sublime*, Madrid, Verbum.
- Bayer, Raymond (2003), *Historia de la Estética*, traducción de Jasmin Reuter, México, FCE.
- Boileau-Despréaux, Nicolas (1716), *Traité du Sublime ou du merveilleux dans le Discours* en *Oeuvres de Boileau*, Vol. II, Génova, ed. Fabri y Barrillot.
- Bosanquet, Bernard (1970), *Historia de la Estética*, traducción y apéndice de José Rovira Armengol, Bs. As., Nueva Visión.
- Bozal, Valeriano (2000), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Madrid, Visor. La balsa de Medusa.
- Burke, Edmund (1987), *Indagación Filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, traducción, introducción y notas de Menene Gras Balaguer, Madrid, Tecnos.
- Cassirer, Ernst (1984), *La Filosofía de la Ilustración*, traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE.
- _____ (2003), *Kant, vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE.
- Cassirer, Heinrich Walter (1970), *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, New York, Barnes & Noble.
- Franzini, Elio (2000), *La estética del siglo XVIII*, traducción de Francisco Campillo, Madrid, Visor.
- Gilbert, Katherine Everett, y Kuhn, Helmut (1948), *Historia de la Estética*, traducción de Néstor A. Morales, Bs. As., Biblioteca Nueva.
- Kames, Lord of [Henry Home] (1861), *Elements of Criticism*, edición revisada por el Rev. James R. Boyd, New York, Barnes and Burr.
- Kant, Immanuel (1917, 1968), *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Band II, III, IV, V, VII, y XX, Berlin, Walter de Gruyter.
- _____ (1993), *Crítica del Juicio*, traducción de José Rovira Armengol, Bs. As., Losada.
- _____ (1994), *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, traducción, introducción y notas de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.
- _____ (2004), *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza.
- _____ (2005), *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, traducción, introducción y notas de Dulce María Granja Castro, México, FCE, edición bilingüe.
- Longino (1980), *De lo sublime*, traducción del griego, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch, Bs. As., Aguilar.
- Longinus [Dionysius] (1810), *On the Sublime*, traducción al inglés, prefacio y comentarios de William Smith, Baltimore, Baltimore College, edición bilingüe.
- Saint Girons, Baldine (2008), *Lo sublime*, traducción de Juan Antonio Méndez, Madrid, Visor.
- Shaw, Philip (2006), *The Sublime*, Routledge, New York.

EDUARDO SHORE*

¿Berkeley idealista?

Al leer a Berkeley llegamos a un resultado sorprendente: en contra de la generalizada opinión, es posible afirmar que su sistema filosófico no es un idealismo ni tampoco un empirismo. Lo que subsiste en cambio, es la ambigüedad de su posición, muy bien expresada en el artículo “Berkeley” del Diccionario de Ferrater Mora: “una peculiar mezcla de intereses religiosos, especulación metafísica y agudeza analítica”. Desde ya señalo como muy importante en esta mezcla, los intereses religiosos

En el “Prólogo” del libro se nos anuncia lo que vamos a encontrar en este *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, que así se titula su libro. Y lo que vamos a encontrar es el producto de una mente poderosa a la que ninguna teoría dudosa podía engañar, como la que fue en su tiempo la filosofía corpuscular, que explicaba la acción de las cosas sobre el sujeto por un flujo de partículas de materia. Y que también rechaza el empleo de conceptos venerables como el de substancia, que en su definición de soporte de los accidentes, pone al descubierto su falta de significación.

Lo que nos ofrece esta mentalidad profundamente analítica, es nada menos que: un sistema filosófico constituido únicamente por proposiciones verdaderas. [1] (Nota final)

Verdadero para Berkeley, en primer lugar, es aquello de lo que no se puede dudar, como por ejemplo lo que es objeto en mi conciencia, o en la mente como dice él, porque no tengo que salir de la conciencia para aprehenderlo. En consonancia con este criterio afirma:

Resulta evidente a cualquiera que examine los objetos del conocimiento humano que ellas son ideas [...] (1) [2]

Acota el traductor: “Idea significa para el autor la imagen mental concreta, tal cual aparece en una conciencia individual” (Intr. 11). La indicación de Berkeley de que su obra está dedicada únicamente a la visión <respecto de los objetos tangibles, el error> estaba

* Eduardo Shore se ha dedicado fundamentalmente al análisis de la filosofía trascendental kantiana y ha presentado sus trabajos sobre Kant en diferentes congresos. Sus hipótesis principales sobre el filósofo alemán han sido presentadas en el IX Congreso Internacional sobre Kant, realizado en Berlín en marzo de 2000. E-mail: eduardoshore@fibertel.com.ar

fuera de mi propósito el examinarlo y refutarlo en una obra concerniente a la visión. (44) (mi subrayado nos lleva a ubicarnos en lo que la psicología denomina percepción visual). Por consiguiente concluimos, aunque él no lo dice expresamente que las ideas son las imágenes que se hacen presentes en la conciencia en ocasión de una percepción visual

Si estas ideas son imágenes, no cualquier clase de ellas sino únicamente ideas actualmente percibidas ¿cuál es el conocimiento que va a analizar Berkeley en su sistema, un conocimiento cuyos objetos son únicamente esas imágenes? Esta pregunta no es inofensiva; sólo su respuesta correcta nos permite acceder a una correcta interpretación del sistema filosófico de Berkeley

Respondemos: es el conocimiento que adquirimos cuando miramos algo prestando atención a lo que miramos. En psicología se lo denomina percepción visual y en la *Crítica de la razón pura*, se lo denomina experiencia. En esta situación es el mismo Berkeley el que nos ha aclarado que su sistema se refiere a la percepción visual

La importancia de esta conclusión para la caracterización de la filosofía de Berkeley es fundamental. En efecto, considerar que el ámbito de su sistema es únicamente el de esa primera instancia del conocer, que en psicología se denomina percepción visual y en la CrP es la experiencia, no da pie para caracterizarlo como idealista y empirista.

Tampoco la aplicación de una verdadera reducción fenomenológica poniendo el mundo exterior entre paréntesis para restringirse al ámbito del sujeto puede contribuir a esas incorrectas calificaciones

Adelanto que si bien Berkeley no le da cabida en su sistema al mundo exterior, pone especial cuidado en varias ocasiones de afirmar expresamente, que no darle cabida no implica en absoluto negar la existencia del mundo exterior.

Me permito a continuación una breve referencia a lo que en fisiología se denomina percepción visual para mostrar lo que tiene en común con la percepción en Berkeley, pero también para señalar sus diferencias

En la percepción visual, en que la atención está dirigida a lo que se está mirando en ese momento, todo sucede como si viéramos directamente lo que miramos. Lo que requiere ser explicado es el hecho de que al mirar, casi simultáneamente sabemos lo que miramos. Debe ser explicado porque el saber es propio de la mente y las cosas que miramos no están obviamente en la mente. Como la conciencia sólo es conciencia de algo que está en el mismo ámbito, la mente, estamos obligados a admitir que el mundo se duplica en la

conciencia. Esa duplicación la llamamos representación y consiste en la imagen que se hace presente en la conciencia en el acto mismo de mirar algo.

Se trata de una inferencia bien fundada, pero sin embargo tanto Berkeley como Kant, para mencionar sólo dos filósofos, proceden como si efectivamente pudieran constatar la presencia de esas representaciones en la conciencia.

Por consiguiente Berkeley toma como único dato seguro y confiable el de la presencia en la mente de esas imágenes que denomina ideas. Los detalles de su especial concepción de la percepción visual surgen de la exposición de su sistema filosófico que veremos oportunamente.

Retomando el tema de la verdad, también es verdadero para Berkeley aquello de lo que tenemos una captación tan evidente que nos vemos obligados a aceptar. [4]

El otro criterio de verdadero, el de la adecuada fundamentación, nos lleva a ubicar a Berkeley en el panorama filosófico de su tiempo, dominado por las concepciones de su antecesor inmediato, Locke. Berkeley rechaza precisamente una de esas concepciones, la explicación apoyada en la filosofía corpuscular de la influencia de las cosas sobre el espíritu como causas de la presencia de las ideas en la percepción visual.

En resumen, puede concluirse que el concepto de verdad así definido, es determinante del sistema filosófico que nos ofrece Berkeley

Berkeley ha sido en general mal entendido, destino que el mismo Berkeley previó, por lo que expresamente nos da en el comienzo mismo del “Prólogo” la recomendación: de leer atentamente su libro [5]

Por otra parte, aunque se leyera el libro íntegramente pero con ligereza, sería muy probable que mi pensamiento fuera mal entendido; en cambio me jacto de que un lector atento lo encontrará todo muy claro y evidente. (Prólogo p6)

Hay que reconocer sin embargo, que en el texto de su libro ciertos pasajes del mismo pueden justificar esa generalizada incompreensión. En lo que sigue examino la conflictiva situación que se origina a partir de la siguiente cita:

Y como se observa que algunas de estas ideas van enlazadas entre sí, se las considera como una cosa. Así por ejemplo, cuando se observa que un cierto color, sabor, olor, figura y consistencia van juntos, se los considera como una cosa distinta, señalada con el nombre de manzana. (1ntr p40)

En esta cita es evidente la ausencia de toda referencia a algo que exista externamente a la mente y que pueda ser considerado como el origen de la imagen percibida. Esta situación es coherente con la posición de Berkeley al respecto. Así, en la sección 19 se examina la posibilidad de explicar el origen de las ideas “si existieran tales cosas llamadas cuerpos que excitan las ideas en nuestra mente”

Sin embargo, dice Berkeley, que aún admitiendo tal hipótesis no podría emplearla para explicar ese origen y el motivo reside en que no podemos explicar como las cosas actúan sobre la mente. [6]

Esta ausencia de referencias a las cosas, en combinación con su anterior declaración de que las ideas son los únicos objetos de nuestro conocimiento, dio pie a la calificación del sistema de Berkeley como ejemplo del idealismo más extremado. [7]

El signo más famoso en su tiempo, de esta incomprensión, fue la actitud del Dr Johnson, que se limitó a dar un puntapié a una piedra para refutar la doctrina de Berkeley (relatado por Boswell)

Indudablemente Berkeley conocía perfectamente las objeciones que se le hacían a su sistema. La primera de ellas se refiere precisamente a su supuesta negación del mundo exterior: [8]

Es importante examinar la respuesta de Berkeley a esta objeción, [9] porque en ella podemos encontrar la clave que nos permite comprender su filosofía como un sistema coherente y sin contradicciones.

Yo no objeto la existencia de cualquier cosa que podamos aprehender por los sentidos o por la reflexión. No pongo en duda que las cosas que veo con mis ojos y toco con mis manos realmente existan. (35) (subrayado mío)

Por mi parte, creo que Berkeley no respondió adecuadamente a los ataques de los que denigraban su sistema. Es como si dijera: Uds me acusan de negar la existencia de las cosas del mundo exterior, pero eso es falso, yo no digo eso que Uds dice que yo sostengo. Veamos entonces mi propuesta que denomino, la tesis de los dos contextos.

Empleando un metalenguaje, en el texto de esta obra de Berkeley podemos distinguir dos contextos diferentes, que denominamos contexto (II) y contexto (I).

En el “Prólogo del autor” encontramos lo definitorio del contexto (II). Allí se nos anuncia lo que vamos a encontrar, nada menos que: un sistema filosófico constituido

únicamente por proposiciones verdaderas. La exposición de este sistema y lo propio de ella define el contexto (II)

En el capítulo siguiente, “Introducción del autor” se nos da la primera indicación del contexto (I). El (II) tiene como principio fundamental el de verdad: “la filosofía no es más que el estudio de la sabiduría y de la verdad”. (Intr. 1) Por lo contrario en el contexto (I) no interesa la búsqueda de la verdad

Vemos sin embargo a la masa inculta de la humanidad que sigue el camino del sentido común y que está gobernada por los dictados de la naturaleza [...] Nada que sea familiar les parecerá extraño o difícil de comprender. No se quejan de la falta de evidencia de los datos de los sentidos y no corren ningún peligro de caer en el escepticismo. (Intr. 1)

Se vuelve a ingresar en el contexto (II) tan pronto como abandonamos esta posición que nos permite “permanecer en su mayor parte exenta de inquietudes y de preocupaciones”

Pero tan pronto como nos apartamos de los sentidos y del instinto para seguir la luz de un principio superior, para razonar, meditar y reflexionar sobre la naturaleza de las cosas, miles de dudas surgen en nuestro espíritu (Intr. 1)

Veamos ahora la utilidad de distinguir dos contextos diferentes. Todo aquello de lo cual se tiene certeza, se incluye en el contexto II. Por lo contrario, aquello de lo que no se puede dar una fundamentación adecuada, como la acción de las cosas externas afectando la receptividad del sujeto y aún la existencia de esas cosas denominadas externas, no tienen cabida en el sistema. Sin embargo se toma la doble precaución, por un lado de sostener que del hecho de no permitir referirse a ellas en el contexto II, no puede inferirse ninguna conclusión que atente contra su existencia y por otro lado es perfectamente lícito referirse a ellas en el contexto I.

De esta manera son perfectamente compatibles la afirmación que los únicos objetos de nuestro conocimiento son las ideas en la mente y el rechazo de la calificación de idealismo que surgiría de esa afirmación puesto que no se niega expresamente la existencia de las cosas externas.

A continuación, una breve referencia a lo que considero un caso de doble personalidad como el de la conocida novela Dr. Jekyll and Mr. Hyde

En efecto, la coherencia del sistema construido por el filósofo Berkeley, es destruida por el Berkeley obispo de Cloine, con sus intervenciones de lo divino para suplir explicaciones que el filósofo Berkeley se había abstenido de considerarlas porque a su juicio no podían ser adecuadamente fundamentadas.

Berkeley no acepta la explicación que da la filosofía corpuscular del origen de nuestras ideas y tampoco, en las secciones iniciales de su libro, da lugar a alguna otra explicación. Sin embargo más adelante considera directamente la acción de un agente sobrenatural como explicación válida

Las ideas impresas en los sentidos por el Autor de la naturaleza, se llaman cosas reales [...] en cuanto son suscitadas por la voluntad de un Espíritu distinto y más poderoso. (33)

La agudeza analítica señalada inicialmente por Ferrater Mora es propia de la primera parte de su exposición, pero en las secciones finales de la exposición inicial de su sistema lo que prima es la posición de Berkeley obispo de Cloyne, que linda con un oscurantismo declarado.

Y sin embargo esta acción coherente y uniforme que muestra bien a las claras la bondad y sabiduría de aquel Espíritu Gobernante cuya voluntad constituye las leyes de la naturaleza está tan lejos de guiar nuestros pensamientos hacia Él que más bien nos impulsa a vagar detrás de causas segundas (32)

Para finalizar, una breve referencia a su rechazo de las ideas abstractas [10]

Idea significa para el autor la imagen mental concreta tal cual aparece en una conciencia individual. La comparación con lo que sucede cuando nos miramos al espejo nos permite captar rápidamente lo que se entiende por imagen.

Veamos ahora la aplicación que hace de la abstracción:

Por ejemplo, aparta de la idea compleja o compuesta que tiene de Pedro, de Jacobo o de cualquier otro hombre particular, aquello que es peculiar a cada uno y retiene lo que es común a todos [...] de esta manera se dice que llegamos a la idea abstracta de hombre, o si se quiere de humanidad o de naturaleza humana. (Intr.9)

“Idea de Pedro”= imagen. “Idea abstracta de hombre” = noción

Lo que se rechaza, es que a un concepto le corresponda una imagen, porque las imágenes por definición sólo pueden serlo de individuos. Por eso el concepto de idea abstracta es una contradicción en los términos.

No puedo dudar de la presencia en la mente de las ideas, tanto las actualmente percibidas como las que puedo imaginar, porque están al alcance directo de mi percepción.

Pero si no hubiera tenido la precaución de negar que pueda tener imágenes generales abstractas, si al intentar percibir las fracasara en el intento, ese fracaso arrastraría consigo el de la seguridad de la presencia de las otras ideas, las que considero como los únicos objetos de nuestro conocimiento.

NOTAS

[1] Lo que aquí hago público me ha parecido -después de largo y riguroso examen- evidentemente verdadero (Prólogo p5)

[2.] G. Berkeley, Tratado sobre los principios del entendimiento humano, Ed Losada, Bas As 1945. Las citas se indican por el número de sección

[3] <respecto de los objetos tangibles, el error> estaba fuera de mi propósito el examinarlo y refutarlo en una obra concerniente a la visión. (44) (mi subrayado)

[4] Hay verdades tan próximas a la mente y tan obvias que basta abrir los ojos para verlas. (6)

[5] Por otra parte, aunque se leyera el libro íntegramente pero con ligereza, sería muy probable que mi pensamiento fuera mal entendido; en cambio me jacto de que un lector atento lo encontrará todo muy claro y evidente. (Prólogo p6)

[6] aun cuando reconozcamos a los materialistas sus cuerpos externos, se reconocen incapaces de comprender de qué manera puede el cuerpo actuar sobre el espíritu, o cómo es posible que pueda aquél imprimir una idea en la mente (19)

[7] Así por ejemplo dice Kant en su "Refutación del idealismo": <el idealismo> dogmático de Berkeley quien declara que el espacio con todas las cosas a las cuales él como inseparable condición va unido, es algo imposible en sí mismo y que por eso, también las cosas en el espacio son meras fantasías. (B 274)

[8] Se destierra del mundo todo lo que es real y sustancial en la naturaleza y en su lugar se pone un esquema quimérico de ideas. Todas las cosas que existen, existen sólo en la mente, es decir, son simplemente nociones (34)

[9] ¿Qué le acontece entonces al sol, la luna y las estrellas? ¿Qué pensar de las casas, los ríos, las montañas, los árboles y las piedras, más aún, de nuestros propios cuerpos? ¿Son estas cosas sólo ilusiones y quimeras de la fantasía? [...] Todo lo que vemos, sentimos, oímos o de cualquier manera concebimos o entendemos, permanece tan seguro como siempre y tan real como siempre. (34)

[11] Y ello es la opinión de que la mente tiene el poder de formar ideas o nociones abstractas de las cosas. (Intr.6)

PAOLA SUÁREZ ORTEGA*

Perseverar en el ser: una lectura de Judith Butler acerca de la Ética de Baruch Spinoza

Introducción

El presente trabajo pretende analizar la recuperación del término spinoziano *perseverar en el ser* en la propuesta ético-política de la filósofa norteamericana Judith Butler, a fin de considerar la actualidad del pensamiento de Spinoza. Butler reconoce que la Ética de Spinoza afirma la necesidad de conocerse a sí mismo, lo cual implica un arduo trabajo de voluntad, que dicho autor considera necesario, para vivir una vida justa. Esto es posible gracias a la necesidad del hombre de perseverar en el ser, del deseo de vivir, en tanto existente concreto. Desde esta perspectiva se encuentran vinculadas nociones centrales de la ética, como voluntad, felicidad, deseo, conocimiento. A su vez, las virtudes y voluntades del hombre en materia de cambio social, en lo que respecta al ámbito ético y político, dialogan junto al surgimiento del estado moderno.

Según lo anteriormente desarrollado, este análisis estará centrado en el aporte del término spinoziano *perseverar en el ser* dentro de la propuesta ética de Butler posterior al 11-S. Para ello, en primera instancia se desarrollará el contexto en el cual Spinoza da cuenta de la perseverancia. Posteriormente, se examinará la recuperación de la noción *perseverar en el ser* en la obra de Butler posterior al 11-S y, a modo de conclusión, se verán los aportes que se desprenden de dicha apropiación. Para estos dos últimos puntos, los textos principales sobre el tema, y que serán el marco de este trabajo, son *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2005) y un artículo *The Desire to Live. Spinoza's Ethics under Pressure* (2006).

* Paola Suárez Ortega es estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén. Actualmente, en etapa de redacción de la tesis sobre el tema que se presenta en estas jornadas. E-mail: psuarezo@yahoo.com.ar

La perseverancia en el marco spinoziano

El perseverar en el ser se inscribe en la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) de Baruch Spinoza como la esencia propia de toda cosa por la cual existe (E, III, 7). Esta noción es central en su modelo ético, en tanto que es la potencia a través de la cual el hombre puede alcanzar la vida virtuosa. Esta perseverancia es propia del hombre en tanto tal: todos y cada uno pretenden perseverar en el ser y hacen lo posible por ello. En tanto que los hombres no son seres absolutos, como lo es Dios dentro de la teoría spinoziana, el perseverar en el ser se convierte en un esfuerzo, término que también identifica como deseo (E, III, 9, Escolio).

Spinoza reconoce que hay cosas exteriores al propio hombre que lo afectan, y que no podrá evitar en tanto existente concreto, por lo que será necesario conocerlas para saber qué lugar ocupan dentro del modelo ético. Por un lado, se observa entonces que el hombre desea conservarse en la existencia, lo que implica un accionar para lograr el desarrollo armónico de sus tendencias. Por otro, encontramos a las acciones influenciadas por las pasiones, muchas de las cuales no coinciden con la necesidad del hombre de lograr la armonía. A su vez, Spinoza considera que la comprensión del origen de las pasiones tiene como pretensión desenmascarar dos prejuicios propios de los hombres: por un lado, creer que la libertad es el resultado de dejarse llevar por sus pasiones y, además, creer que el cuerpo se mueve al mandato del alma. Las afecciones, al ser parte de la naturaleza, serán explicadas por sus causas, al igual que todas las otras cosas que participan de la misma (E, III, Prefacio).

Es en la relación cuerpo-alma donde el perseverar en el ser tiene su sino, en tanto es su constitución. Comprender las causas y las propiedades de las pasiones se vincula con las posibilidades del alma y el cuerpo. La afección es considerada en Spinoza desde lo que al hombre provoca: con respecto al alma, son percibidas por ella (E, II, 22) mientras que, desde la perspectiva de la extensión¹, el cuerpo afecta y es afectado (E, II,

¹ Cuerpo y alma se comprenden como un todo; por ello, Spinoza aclara que lo que suceda en el alma y en el cuerpo con las afecciones sólo varía en que se conciba desde el atributo del pensamiento o de la extensión (II, 21, Escolio; III, 2, Escolio). Si bien se expresan de dos maneras distintas, en ambas se hallará un mismo orden (es decir, la misma conexión de causas).

14). En ninguno de ambos casos hay conocimiento: la idea de una afección no expresa las causas, sino la constitución presente del cuerpo de poder ser afectado.

Ahora bien, esa afección puede convenir con la naturaleza del hombre, o no. Si lo hace, es útil a la misma (es decir, es buena) en tanto que aumenta nuestra potencia de actuar. De este modo el perseverar en el ser se determina también por una afección útil. Siguiendo este modelo, Spinoza afirma que las afecciones pueden concebirse como acciones, cuando son causa adecuada (al poderse deducir directamente de las leyes de la naturaleza humana); o como pasiones, en tanto causas inadecuadas o parciales, puesto que se deducen sólo parcialmente de la naturaleza humana (E, III, 1 y 3).

Será sólo en el caso de las ideas adecuadas donde el conocimiento se exprese, de modo que la acción será virtuosa al ser guiada por la razón (E, IV, 24-26). Si bien parece algo extraño cómo un ser finito como el hombre pueda organizar sus pasiones para que se conviertan en activas, Spinoza aclara que las mismas son posibles gracias a las nociones comunes. Las introduce en la parte segunda, referida a la naturaleza y origen del alma, como “...los fundamentos de nuestro raciocinio” (E, II, 40, Escolio I). Ellas son las ideas de las propiedades comunes tanto del cuerpo humano como de las cosas exteriores que, por ser comunes, se perciben por todos clara y distintamente. La actividad que estas nociones generen en el hombre indican que el mismo actúa comprendiendo las relaciones causales y lo que mejor que convenga a sí mismo.

La concepción de una idea adecuada es producto del pensarse el alma a sí misma, y de pensar su potencia de obrar. Esto un aumento de la alegría, y un paso hacia una mayor perfección, puesto que la esencia del alma consiste en afirmar la existencia real de un cuerpo (III, 53). Ello equivale a decir que el hombre es razonable cuando comprende y actúa en consecuencia, gracias a las ideas adecuadas que posibilitan la acción. El afecto activo, en consecuencia, se deriva siempre de las ideas adecuadas que conciben las propiedades presentes necesariamente en los cuerpos que convienen mejor con cada hombre (E, IV, 31). Y dado que para Spinoza no hay bien ni mal en las leyes de la naturaleza, será bueno lo que convenga al hombre en el sentido antes mencionado, aumentando su potencia de actuar, mientras que será malo todo lo que no convenga al hombre o disminuya dicha potencia. En este sentido, el sabio se diferencia del insensato: si bien ambos poseen en igual nivel de condiciones el deseo de perseverar en el ser, el

primero busca, mediante el esfuerzo, lo que aumente su potencia de actuar. En este sentido será libre, y más perfecto (E, IV, Prefacio; E, V, 10, Escolio).

Como hemos visto, dentro del modelo ético spinoziano, la perseverancia en el ser tiene relación directa con el conocimiento, no contemplativo, en tanto que afirma la potencia de obrar en el hombre. Las afecciones activas son el disparador ético, pero además político, puesto que Spinoza argumenta a favor de una sociedad civil, como único contexto donde es posible la utilidad mutua entre los hombres, vinculados por la razón, posibilitando concretar el deseo de que todos perseveren en su propia naturaleza (E, IV, 35, Corolario I). Esto se debe a que los hombres, cuando se conciben bajo los criterios de la razón, concuerdan en su naturaleza, siendo ello bueno necesariamente. Spinoza afirma que, para el hombre, actuar según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo en esta instancia) bajo la guía de la razón, poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad (E, IV, 24).

La recuperación en Judith Butler

La filósofa norteamericana Judith Butler ha sido reconocida como una pensadora post-feminista, gracias a su análisis y dedicación al trabajo sobre género, en el cual ha cuestionado la biogenicidad del sexo y del género como base políticamente neutral. Si bien la problemática ética ha estado presente a lo largo de este recorrido teórico², la reflexión ética cobra un carácter central en su trabajo tras la caída de las Torres Gemelas en el 2001.

El atentado del 11-S contextualiza el debate ético, cuyo eje es, para la autora, la violencia y la represión. La violencia expone el aspecto vulnerable de los sujetos, indicando por este término la finitud propia de cada vida, a la vez que esa finitud, requiere para su persistencia, una dependencia de otros, la mayoría de las veces desconocidos (tales

² La autora comprende una naturalización de los cuerpos y deseos propios del marco cultural, que Butler denomina como *matriz heterosexual*. Esta matriz produce subjetividades que posibilitan a los sujetos conformarse como tales, pero también restringen, incluso con consecuencias punitivas, a todo aquello que queda “por fuera” de dicha matriz. En este sentido, el trabajo de Butler sobre género tiene un interés ético, que no será desarrollado en este trabajo, pero que se pueden encontrar en *Género en disputa* (1990) y *Cuerpos que importan* (1993), entre otros.

como organizaciones sociales y políticas). Por tanto, ontología y significación social, se encuentran entrelazadas para la autora; de modo tal que, para que un cuerpo “sea” debe encontrarse formado por modelos de carácter social (ya sean normas, organizaciones sociales y políticas; y las exigencias de sociabilidad, como lenguaje, trabajo, deseo). Que cada sujeto dependa de un “mundo exterior” es aquello que lo vulnerabiliza, pero que también lo anima a “ser”, despertando afecciones, en tanto que sostiene y determina.

Butler afirma que la vulnerabilidad del sujeto implica una precariedad, en tanto característica de finitud, propia de cada vida, así como también una necesidad de dependencia de *otros*. La afirmación anterior es sostenida por la autora en dos sentidos: los otros a partir de una relación entre individuos, y a partir de la relación entre individuo –o grupos- y aparatos normativos. Estos últimos generan las condiciones sociales y económicas para que cada sujeto persista y prospere (en este contexto, resulta posible pensar que el estado-nación genere violencia contra sectores sociales cuyas vidas están expuestas al propio estado). Por tanto, resultan necesarios para reflexionar acerca de los sujetos éticos.

En ambos sentidos, para Butler siempre se trata de no restringir el deseo en sentido spinoziano; es decir, el esfuerzo de permanecer. En el artículo *The Desire to Live. Spinoza's Ethics Under Pressure* (2006), Butler desarrolla con más precisión su interpretación de la ética spinoziana. En cuanto a los aportes a su propia teoría, la noción de perseverancia abriría la posibilidad de ver las subjetividades desde la visión de la vulnerabilidad y desde una visión más social, incluso al propio individuo. Pero, además, la vulnerabilidad delata cierta responsabilidad por, como también menciona Spinoza, ayudar a perseverar en el ser a otro u otros. En este último sentido, es posible pensar cómo las instituciones de castigo y encierro sostienen las vidas; o cómo las privatizaciones en el área de salud restringen el acceso a las mismas, sobre todo de los sujetos más expuestos en su vulnerabilidad. Argumenta, mencionando a Spinoza, que en estos casos, el deseo de vida se transforma en un deseo de muerte, y la condición misma de la ética se erosiona, puesto que el deseo de vivir en forma correcta se ve socavado.

La autora encuentra que la revaloración de los elementos spinozianos en los relatos actuales que se enfocan en la persistencia corporal y sus afecciones no permite pensar la vulnerabilidad corporal. Por lo tanto, su propuesta será encontrar elementos que

posibiliten señalar las implicancias políticas dentro de la violencia contemporánea. La revalorización de Butler acerca de la ética spinoziana le remite a la relación con otros, más que a una visión individualista. Si bien cierta terminología difiere de la spinoziana (por ejemplo, la noción de deseo butleriano se termina distanciando del que en la *Ética* aparece, apostando a una visión más freudiana que aquí no desarrollaremos), la autora considera posible sostener una vulnerabilidad corporal con implicancias políticas.

Conclusión: aportes de la reapropiación

La reflexión butleriana pretende un análisis para repensar las exclusiones y la subjetividad. Ambos elementos tienen un rol ético que, tal como sucede para Spinoza, no se separa de lo político. Pero a diferencia de este último, Butler no piensa en término de una *beatitudo*, sino en analizar cómo sería posible asirse a una crítica sobre la violencia, y cómo se implica la responsabilidad ética en el marco de la necesidad de producir una serie más igualitaria de condiciones de vida. En este marco, la noción de *perseverar en el ser* permite a la autora fundamentar un sujeto ético basado en su vulnerabilidad. Esta relación posibilita, a su vez, cuestionar el lugar del otro, y la necesidad de diálogo para que una democracia más sensible sea posible.

A modo de conclusión es posible considerar una propuesta ética donde la perseverancia sea la base también para poder acceder al conocimiento y a la mutua utilidad, aunque dichos términos adquieran otro significado. En la teoría butleriana el conocimiento se centra en la necesidad de diálogo que se desenvuelve en un espacio público como sitio de disputa política. Este es uno de los puntos cruciales para comprender la fuerza de la noción de perseverar en el ser en nuestra actualidad: se evidencia también en acción y en discurso; por lo que conservar la vida sólo es posible en la relación con otros.

Bibliografía

- Butler, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002. (1993)
- Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009. (2005)

- Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Buenos Aires, Paidós, 2007. (1990)
- Butler, J., *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós, 2010. (2009)
- Butler, J., "The Desire to Live. Spinoza's Ethics under Pressure", en Kahn, V., Saccamano, N., Coli, D., *Politics and Passions 1500-1850*, Princeton, Princeton University Press, 2006, pp. 111-130.

- Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009. (2004)
- Curley, E., *Behind the Geometrical method. A Reading of Spinoza's Ethics*, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
- Hampshire, S., *Spinoza and Spinozism*, Oxford, Clarendon Press, 2005. (1951)
- Spinoza, B., *A Spinoza Reader: ethics and other works*, Edited and translated by Edwin Curley, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Spinoza, B., *Etica demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2007. (1677)

MANUEL TIZZIANI*

Más bien eléboro que cicuta. Montaigne, Bodin, los portentos y las brujas

“a| El orgullo y la curiosidad son los dos grandes azotes de nuestra alma. Ésta nos lleva a meter la nariz en todo; aquél nos impide dejar nada sin resolver y sin decidir.”

Montaigne. *Ensayos*, I, 26, 240

1. Un canon, una bula, un libro maldito

Un par siglos antes de que el papa Lucio III publicara la bula *Ad abolendam* (1184), por medio de la cual proveía a los obispos católicos las potestades necesarias para acabar con los herejes cátaros, y comenzaba a desdibujar la barrera entre herejía y brujería, la vida de quienes eran acusados de sortilegios y portentos difícilmente corría peligro. Hasta ese entonces, desde el año 906, la opinión mayoritaria de las autoridades eclesiásticas acerca de la brujería se encontraba condensada en el *Canon episcopi*. En este documento, más allá de recogerse numerosos testimonios de mujeres poseídas por el demonio y de documentarse la existencia del *Sabbat*, se insistía en que se dichas declaraciones eran más bien ilusiones ridículas a las que no debía prestarse demasiada atención. Otra bula papal, en este caso la titulada *Summis desiderantes* (1484), de Inocencio VIII, será la que cambiará radicalmente la situación. En ella, el máximo representante de la Iglesia no sólo se pronunciará a favor de la existencia real de las brujas, sino que también considerará a éstas

*Manuel Tizziani es Licenciado en Filosofía por la UNL, actualmente posee una Beca de Postgrado otorgada por CONICET, a partir de la cual realiza sus estudios de Doctorado. Ha participado en diversos proyectos de Investigación, ha sido Cientibecario de la UNL y ha comunicado el avance de sus investigaciones en diferentes Congresos y Jornadas especializadas. Ha publicado sus trabajos en Actas de Congresos y ha publicado además artículos de divulgación. Se ha desempeñado Alumno Adscripto en docencia en la cátedra Filosofía Moderna (FHUC-UNL), y actualmente es Profesor auxiliar en la cátedra Introducción a la Investigación Científica, dictada para la Licenciatura en Psicología (UCSF). E-mail: manutizziani@hotmail.com

como el origen de las peores perversiones; y por tanto, como merecedoras de los más duras penas terrenales y eternas. En ese marco doctrinal, dos monjes dominicos, Jacobus Sprenger y Heinrich Kramer -o Institoris-, serán los autores de un nuevo manual de procedimiento penal: el afamado *Malleus Maleficarum* (1486). Con esta nueva herramienta se daba plena potestad a las autoridades civiles y eclesiásticas para enjuiciar y ejecutar a aquellas personas acusadas de mantener tratos ocultos con el demonio.

Es este el marco histórico-político-religioso en el cual se inscribe el siguiente relato de Michel de Montaigne (1533-1592), presentado en la tercera edición de sus *Ensayos* (1588):

“Hace unos cuantos años, crucé las tierras de un soberano que, a favor mío, y para rebatir mi incredulidad, me hizo la gracia de mostrarme en su presencia, en un sitio particular, diez o doce prisioneros de este género [es decir, acusados de brujería], y entre ellos una vieja, verdaderamente muy bruja en cuanto a la fealdad y deformidad, que era muy famosa desde hacía mucho tiempo en esta profesión. Vi pruebas y confesiones libres, y no sé que marca insensible en la vieja miserable, y pregunté y hablé a mi antojo prestando la más intensa atención de la que fui capaz; y no soy hombre que me deje agarrotar mucho el juicio por prevención. Al fin de cuentas y en conciencia, más bien les habría prescrito eléboro que cicuta.”¹

Resuenan un tanto irreverentes sus palabras. Al borde de la herejía, si consideramos los elementos señalados en nuestras líneas iniciales. Ahora bien, más allá de eso, cabe decir que, tomándolas como punto de partida, el propósito principal de este trabajo será leerlas en relación a los argumentos de un contemporáneo de Montaigne, Jean Bodin (1529-1596). Quien, algunos años antes, en su *Démonomanie des sorciers* (1580) había sostenido una posición antagónica, más bien cercana a la del *Malleus*; afirmando, por ejemplo, que “no existe un crimen más execrable ni que merezca una pena más grave [que

¹ MONTAIGNE, Michel de. *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, III, 11, pp.1540-1541. Los *Ensayos* son citados de acuerdo a la traducción realizada y editada por Jordi Bayod Brau. Las letras que preceden al texto (*a*, *a*^o, *b*, *c*) corresponden a cada una de las ediciones originales de la obra, a saber: *a* | 1580, *a*^o | 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 arábica, seguido del número de página correspondiente a la edición española antes mencionada.

la brujería]”². A diferencia del incrédulo ensayista, cuyos dichos analizaremos en un segundo lugar, el angevino no había dudado en postular la existencia real de las brujas, y su evidente malicia -potenciada a causa de un pacto con el demonio-, ni en sostener que dichos personajes deben ser ejecutados en la hoguera, u obligados a beber, más que un remedio para la desvarío mental, aquel mismo veneno que muchos siglos antes había acabado con la vida de Sócrates.

2. Bodin, el inquisidor

Según podemos leer hacia el final del “Prefacio” de la *Démonomanie*, el tratado de brujería de Bodin consta de 4 libros y de una postrimera refutación. En el primero de ellos el autor se dedica a desentrañar tanto la naturaleza de los espíritus malignos como los medios de asociación entre estos espíritus y los seres humanos; en el segundo, se detallan las diferentes maneras de realizar ilícitamente la brujería; en el tercero se ponen de manifiesto los medios tanto para descubrir como para prevenir los sortilegios; más adelante, en el cuarto libro, Bodin detalla los procedimientos inquisitoriales a los que debe someterse a las brujas a fin de inculparlas y castigarlas. Por último, el angevino dedica la última sección de su tratado a refutar los argumentos que Johann Weyer había expresado en su *De lamis liber* (1577); texto en que el médico alemán había señalado que las brujas no eran personas malignas que habían establecido un pacto secreto con el demonio, sino más bien desquiciadas mentales a causa del mal de la melancolía. Dado el espacio del que disponemos, y el interés de nuestro enfoque, haremos un mínimo recorrido por el cuarto apartado del texto de Bodin, pues allí encontraremos respondidos, de acuerdo a su opinión, algunos de los interrogantes que guían nuestra indagación; a saber: ¿existen realmente las brujas? Si existen, ¿cómo podremos reconocerlas con nuestras humanas -es decir, finitas- capacidades cognoscitivas? ¿Qué medios podremos utilizar para alcanzar dicho reconocimiento, y cómo podemos estar seguros de que ellos son los adecuados? Y, por último, si estamos seguros de los medios de los que disponemos, y estamos ciertos que podemos reconocerlas como tales, ¿qué es lo que debemos hacer con ellas?, ¿cuál es el castigo que debemos imponerles?

² BODIN, Jean. *Démonomanie des sorciers*. Lyon, Chez Antoine de Harsy, Quatrième Édition, 1598, Prefacio, pp.4-5. [En adelante DS]. Todas las traducciones de esta obra son de nuestra autoría. Atribúyase entonces, a nuestra responsabilidad, cualquier error que en ellas pueda hallarse.

Ya habíamos dicho, pues, que en los primeros tres libros de su tratado Bodin pretende dejar en claro, recurriendo a innumerables argumentos de autoridad, y a no menos relatos antiguos y modernos³, no sólo la existencia real de las brujas o a sus poderes sobrenaturales, sino también el pacto efectivo que este tipo de personas establece con el demonio, a fin de esparcir el mal sobre la tierra. Supuesto esto, en los inicios del cuarto libro, el angevino declara que habiéndose utilizado todos medios de persuasión dulces y pacíficos para intentar lograr que las brujas retornen al camino señalado por la ley de Dios, y en caso de no haber recibido respuestas favorables de su parte, “deben aplicarse los cauterios y los hierros calientes, y cortar las partes putrefactas. [Pues] a decir verdad, cualquier castigo que sea aplicado contra ellas, aun el de quemarlas a fuego lento, no es una pena suficientemente grande”⁴. Dado que, según su criterio, no hay pecado que afecte más cruelmente al ser humano, ni que merezca un castigo mayor que este, pues infecta su ser en forma completa; en cuerpo y alma. Ahora bien, continúa Bodin, “la pena de muerte ordenada contra las brujas no tiene por fin hacerlas padecer por adelantado aquellas penas que sufrirán luego [durante toda la eternidad en el infierno] sino hacer cesar la ira de Dios.”⁵ Reconociéndose a sí mismo como el abogado de Dios, y como el defensor de su honor⁶, detallará largamente las maneras de proceder en los juicios por brujería, y afirmará que existen tres modos concretos de probar la culpabilidad de las hechiceras: la verdad de hecho permanente y notoria, la confesión voluntaria, y los testimonios irreprochables⁷. Cada una de estas pruebas, en mayor o menos medida, son evidencias claras de la extrema peligrosidad de las brujas y habilitan al magistrado “a proceder en ese caso a la condena a muerte, sin otra inquisición”⁸. En particular, en cuanto a las confesiones voluntarias -y también a las forzadas-, si bien Bodin reconoce la dificultad que implica muchas veces interpretarlas correctamente, y admite que algunas de ellas se asemejan más bien a fábulas, o a delirios de personas desesperadas que buscan a gritos ser

³ Cfr. BODIN, Jean. *DS*, IV, 3, p.402

⁴ *DS*, IV, 1, p.362-363

⁵ *DS*, IV, 1, p.368

⁶ En la página final de su tratado Bodin pide disculpas al lector por haberse extendido tanto en la materia, y se excusa afirmando que su propósito ha sido defender “el honor de Dios de quienes quieren pisotearlo, apoyando la maldad, la blasfemia, y la impunidad de las brujas”. *DS, Réfutation des Opinions de Jean Wier*, p.556

⁷ Cfr. *DS*, IV, 2, p.378 y ss.

⁸ *DS*, IV, 2, p.381

ejecutadas⁹, asume también que allí se halla una prueba incontrovertible de la malignidad y culpabilidad de los hechiceros.

A diferencia de Montaigne, el angevino no duda de los medios humanos para alcanzar la verdad en estos procesos de brujería, y sostiene, más allá de cualquier incertidumbre, que aún las confesiones obtenidas bajo tortura son presunciones fehacientes de que las hechiceras poseen pactos secretos con el demonio¹⁰. Y que ellas no son sino los instrumentos materiales por medio de los cuales Satán busca esparcir el mal por toda la faz de la tierra, y acabar con el género humano. Más aún, a diferencia del incrédulo ensayista, Bodin sostiene que incluso cuando las brujas parecen estar confesando la autoría de hechos increíbles, o que a simple vista pueden ser catalogados como *contra natura*, los jueces deben estar convencidos que, por los poderes especiales que el demonio les confiere y por la permisión divina, ellas pueden muy bien ser sujeto de dichas acciones sobrenaturales¹¹. Y que, por lo tanto, merecen el máximo castigo humano imaginable: la hoguera.

3. Montaigne, el incrédulo

En el capítulo 11 del libro III de sus *Ensayos*, titulado “Los cojos”, Montaigne pondrá en cuestión muchos de los presupuestos sobre los que se asentaban los argumentos de Bodin, y llegará a dudar incluso -como ya hemos visto en aquel relato inicial- de la propia confesión o autoincriminación de las brujas. A lo largo del capítulo, minado de elementos escépticos, el ensayista intentará mostrar que las capacidades cognoscitivas de los seres humanos difícilmente puedan ser una piedra de toque capaz de garantizar la plena justicia de una ejecución. “*b* | Tanta incerteza hay en todo, tan burda, *c* | oscura y obtusa *b* | es nuestra percepción.”¹², afirma Montaigne, sentando las bases de su posición. Algunas líneas más abajo, afirmando, como en tantas otras ocasiones, que la razón humana es un “instrumento libre y vago”, capaz de crear mil universos diferentes o de arrastrarnos hasta las más absurdas y contradictorias conclusiones, sostiene que uno de los más corrientes

⁹ Cfr. *DS*, IV, 3, p.395

¹⁰ Cfr. *DS*, IV, 3, p.401

¹¹ Cfr. *DS*, IV, 3, pp.402-403

¹² *Los ensayos*. III, 11, p.1529

errores en los que incurren los hombres es en el de intentar develar las causas ocultas de los fenómenos, no contentándose con observar simplemente aquello que acontece.

“*b*| Dejan las cosas y se precipitan a las causas. *c*| ¡Graciosos charlatanes! El conocimiento de las causas sólo corresponde a quien tiene la dirección de las cosas, no a nosotros, que no hacemos sino sufrirlas, y que podemos usarlas de forma del todo plena y cumplida, según nuestra necesidad, sin penetrar en su origen y esencia. [...] *b*| Suelen empezar así: « ¿Cómo se produce esto?». Pero habría que decir: « ¿Se produce?». Nuestro razonamiento es capaz de dar cuerpo a cien mundos distintos, y de descubrir sus principios y su textura. No necesita ni materia ni base; dadle vía libre: construye con la misma facilidad en el vacío que en el lleno, y con la inanidad que con materia.”¹³

De acuerdo a lo expresado por Montaigne, el entendimiento humano tiene una capacidad casi ilimitada para crear fabulosos castillos en el aire, para realizar grandes invenciones, para engañarse a sí mismo con sus propias fantasías. Los hombres, afirma el ensayista, aman enredarse en el vacío, en discusiones acerca de sus propias conjeturas, y, además de eso, son naturalmente crédulos de sus propias invenciones, y de las ajenas. Sin embargo, no es esta natural invención, o congénita credulidad humana la que más retiene la atención del ensayista, sino otro detalle que también parece forma parte de la condición propia de hombres y mujeres: la tendencia a hacer que sus opiniones no sólo sean conocidas sino también compartidas por todos los demás. “*b*| A nada están los hombres por lo general más inclinados que a dar curso a sus opiniones. Cuando nos falta el medio ordinario, le añadimos el mandato, la fuerza, el hierro y el fuego”¹⁴. Ahora bien, el ensayista se muestra ciertamente reacio a admitir que una proposición alcance legitimidad merced a estar acompañada de la violencia¹⁵, o que un argumento se haga irrefutable por poseer una gran multitud de adherentes. Sabiendo, como sabe, lo difícil que se hace el fijar el juicio en contra de las opiniones comunes, afirma sin embargo que “*b*| en aquello que no creería a uno, no creería a cien”¹⁶.

¹³ *Los ensayos*. III, 11, pp.1530-1531

¹⁴ *Los ensayos*. III, 11, p.1533

¹⁵ Afirma, no sin cierta ironía: “*b*| Se enfurecen, me doy cuenta, y me prohíben dudar so pena de injurias execrables. Es una nueva manera de persuadir. A Dios gracias, mi creencia no se maneja a puñetazos”. *Los ensayos*. III, 11, p.1538

¹⁶ *Los ensayos*. III, 11, p.1534

Esta es, a muy resumidas cuentas, la posición del ensayista frente a esta común opinión de su época, acerca de la existencia real y la malicia de los aliados del demonio. La cual, en una alusión posible a Bodin, el propio Montaigne sintetiza así: “b| Las brujas de mi vecindad corren peligro de muerte por el dictamen de cada nuevo autor que da cuerpo a sus sueños”¹⁷. Él, que no cree presuntuosamente estar en posesión de la verdad, que se reconoce a sí mismo como un ser un poco burdo, que se atiene a lo sólido, y que retiene su juicio todas las veces que los hechos no sean tan claros que permitan inclinarlo hacia uno de los lados sin temor al error, se horroriza ante quienes, como el autor de la *Démonomanie*, parecen no tener ningún reparo para hacer afirmaciones tajantes aun acerca de los fenómenos más recónditos u ocultos. “b| Para matar gente se requiere una claridad luminosa y neta; y nuestra vida es demasiado real y sustancial para avalar esos casos sobrenaturales y fantásticos”¹⁸, dice Montaigne; quien, como vimos hacia el inicio, es incrédulo hasta con las confesiones de los propios implicados, afirmando, desde la más extrema sospecha: “b| Lo cierto es que en estas cosas ni siquiera me creería a mi mismo”¹⁹. Como hemos intentado dejar en claro, el ensayista se muestra renuente aceptar aquellas vanidosas opiniones que se vierten en cada uno de los procesos de brujería, pues, como señala hacia el final de su ensayo: “b| Después de todo, es poner a muy alto precio las propias conjeturas hacer quemar por ellas a un hombre vivo”²⁰.

¹⁷ *Los ensayos*. III, 11, p.1537

¹⁸ *Los ensayos*. III, 11, pp.1538-1539

¹⁹ *Los ensayos*. III, 11, p.1539

²⁰ *Los ensayos*. III, 11, p.1541

JAPHET TORREBLANCA DEL CARPIO*

Sociología cósmica o el chamán como modelo político

¿En qué lugar de los cinco continentes del mundo
quien deambula por el espacio de la muerte podrá
encontrarse a sí mismo? (M. Taussig-Chamanismo,
colonialismo y el hombre salvaje)

Los Límites...

En el momento actual del capitalismo tardío y de su ideología dominante, el liberalismo, se nos plantea como fundamental problema la producción cada vez más urgente, de apuestas políticas, que sin caer presas de la re-apropiación que este lleva sobre sus detractores (en la que, como sostiene Luc Boltanski, aquel se vale de las críticas mismas para fortalecerse), puedan resistir a la violencia y al peso de un realidad encaminada en un sentido unívoco e inevitable, es decir a la clausura de la política misma. No está demás recordar la afirmación de Slavoj Žižek, aunque tomando cierta distancia de sus presupuestos: que en la actualidad, para el sujeto de la era pos-ideológica, es posible pensar cualquier cosa, una catástrofe ecológica o nuclear, hasta el fin del mundo, pero no un otro del capitalismo.

Como se ha hecho notar por teóricos marxistas y no marxistas contemporáneos, el efecto de mistificación que envuelve el capital se ha apropiado de toda la producción humana, ya sea esta material o inmaterial y de la humanidad misma. Es en su carácter inmanente donde radica su poder de apropiación, el mismo que se fortaleció al momento de

* Japhet Torreblanca del Carpio (Universidad católica de Santa María en Arequipa, Perú) frecuentó estudios de Derecho en la Universidad Católica de Santa María en Arequipa-Perú, durante 5 años. En la actualidad conduce su investigación en torno a temas como la producción de la subjetividad, bio-política y sociedades de control, etc., tomando como referente la obra de autores como: M. Foucault, G. Deleuze, G. Agamben, E. Viveiros de Castro, P. Sloterdijk entre otros. Es director de la revista de estudios culturales "Minos" desde el 2006 y administra el blog sobre cine y filosofía "Cinescrúpulos", además de colaborar con algunos medios en la misma ciudad. E-mail: dionisiousdemoraes@gmail.com

darse, lo que se ha querido entender como el arribo de la posmodernidad (denotación que guarda mucho aun de la dialéctica de superación y apropiación de la que cree separarse), pues como se sabe, al capitalismo le ha sido fácil someter bajo sus coordenadas de movimiento esquizoide un mundo que se entendía a si mismo como la última superación. Un poco parafraseando a Nietzsche diría, que la muerte de Dios resulto siendo la interiorización de un Dios más tiránico aun.

Estos cambios se hacen notar a nivel de la gubernamentalidad, de las políticas internacionales y en la estructura y función misma de los estados: El nacimiento de lo que Deleuze llamo sociedades de control, se explica como una suerte de biopolítica del sinóptico que ejerce su dominio junto a los aún existentes modelos disciplinarios, cuando hablamos del gobierno de los hombres. Tenemos por otro lado la pérdida efectiva del poder de decisión de los estados-nación, secuestrada por los grandes mercados (Se sabe que el 53.8% del PBI mundial está concentrado en manos de 500 transnacionales)¹ frente a los que se han visto forzados a declinar, desatendiendo lo que formalmente justifica su propia existencia, el bienestar social.

El asunto es, como hacer frente a estos cambios en las formas de dominación, como responder a la complejidad y el refinamiento cada vez más creciente de sus mecanismos. Hasta ahora algunas respuestas han resultado insuficientes: consideremos por ejemplo la forma particular de importancia que le ha sido dada al “otro”, en la perspectiva de los llamados “estudios culturales”, la que ha desplazado, según teóricos como Slavoj Zizek, el importante papel crítico que jugaba la economía política² y que nos lleva a verificar un tipo de actualización del “otro”, que tiene más el carácter de una asimilación de la

¹ Jean Ziegler, Entrevista: El odio a occidente.

<http://www.ambitocultural.es/ambitocultural/cargarFichaEntrevista.do?paginaActual=83>

² A pesar de esto no hay que olvidar que este acercamiento, el de Zizek, constituye a su vez un reduccionismo, que trae de por si otra serie de problemas. Como bien señalaba Jacques Derrida acerca de la fenomenología y esto esta en estrecha relación con los presupuesto esenciales de la critica de la economía-política, esta: “*corresponde a una economía restringida; restringida a los valores mercantiles, cabria decir retomando los términos de la definición, “ciencia que trata del uso de las riquezas” limitada al sentido y al valor constituido de los objetos, a su circulación. La circularidad del saber absoluto no dominaría, no comprendería más que esta circulación, el circuito del consumo reproductor. La producción y la destrucción absolutas del valor, la energía excedente en cuanto tal, aquella que “no puede hacer otra cosa que perderse sin la menor finalidad, en consecuencia sin ningún sentido, todo eso escapa a la fenomenología como economía restringida.”*” Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia, De la economía restringida a la economía general (Un Hegelianismo sin reserva)*, Anthropos, Barcelona, 1989. Ver también, Jean Francois Lyotard, *Economía libidinal*, Editorial Saltes, 1979, Madrid.

alteridad (Aunque prefiero guardar cierta suspicacia con respecto a los relaciones aparentes que se dan en este movimiento), que un activo abrirse a la intrusión de aquel extraño que objeta mis presupuestos de sentido: el otro es aceptado siempre y cuando se someta a la objetividad inmanente del valor capitalista y a la racionalidad que la sostiene. Hay aquí una aparente apertura que se afirma sobre una evidencia de sentido que clausura la política misma³.

Por otra parte, me parece que apuestas como la de Imperio, entre las más importantes, se encuentran dentro de lo que puede llamarse un pensamiento molar (muy a pesar de que quieran entenderse como una continuación del pensamiento político molecular Deleuziano), pues no escapan a un modo retrospectivo y/o prospectivo de situarse frente al acontecimiento, lo que las hace también susceptibles de una reapropiación clausurante en la confirmación del modo de efectuación del poder: Trascendente, absoluto, dominante, etc. Como señala Francois Zourabichvili al hacer referencia al concepto de multitudes y su diferencia con el pensamiento deleuziano:

El potencial político (...) reside en esas rupturas que desconocen sistemáticamente las actitudes prospectivas y retrospectivas, son ellas las (...) fuentes de derecho y de agenciamientos económicos, sociales o políticos nuevos, es decir de instituciones en sentido amplio (Que tratan de nuevos derechos, de nuevos vínculos en el trabajo o en la escuela o de nuevas formas de convivencia, etc.)”⁴

En la apuesta de Hardt y Negri vemos por el contrario, un voluntarismo preso de la descripción de lo real en el modo de la clásica interpretación marxista que prescribe la inevitabilidad de ciertos hechos, como la deducción a priori de un gran éxodo de la “multitud” del mundo capitalista. Cabe notar la diferencia esencial entre los migrantes de Imperio y los nómadas deleuzianos: En la primera, que estaría supuestamente inspirada en la filosofía política de Deleuze, el concepto de “multitud” está dotado de un carácter de

³ Puede verse: Slavoj Zizek, *Multiculturalismo o lógica cultural del capitalismo multinacional*, en Estudios culturales, Reflexiones sobre el Multiculturalismo, 1998, pp137-188. También del mismo autor, *De la sujeción a la destitución subjetiva*, en *El espinoso sujeto (El centro ausente de la ontología política)*, Paidós, Argentina, 2001, pp 263-421.

⁴ Francois Zourabichvili, Entrevista publicada en *Multitudes, Revue artistique, politique, philosophique.*, «Les deux pensées de Deleuze et Negri » Une richesse et une chance, Multitudes (Traducción propia) , 2002/2 n°9, p. 137-141. DOI : 10.3917/mult.009.0137

subjetividad bajo la consigna de una empresa global de la subversión a diferencia del nomadismo deleuziano que actúa por desestabilización local, de un frente a otro, donde nunca es posible vislumbrar una empresa global de subversión. Podríamos decir, que de un lado tenemos un voluntarismo político de las multitudes y del otro un involuntarismo político, de lo que seguimos a su vez como dice Zourabichvili, que hay una diferencia entre el entusiasmo desencantado de Negri y el pesimismo alegre de Deleuze.

Hasta ahí la constitución del problema: La reapropiación de las fuerzas y la inevitabilidad de un único mundo por existir, esa evidencia de lo real mismo. Estos puntos, marcan el contexto del que quiero partir para desarrollar mi exposición. Lo que esencialmente está en juego aquí es la posibilidad de un sujeto político y de la política misma hoy, nociones que veo imposible tratar por separado⁵. Intentare entonces,

⁵ Hay una interesante referencia metodológica en Michel Foucault y que considero necesario destacar dados los objetivos que se plantea, aunque de reducido alcance, este trabajo: *"Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella: esas eran las diferentes vías de acceso mediante las cuales intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar "experiencias".* Y en una nota que no llego a pronunciar en el mismo curso, encontramos este comentario, apropiado para responder a las objeciones/simplificaciones que se han querido oponer a esta necesaria crítica: *"¿Qué sentido dar a esa empresa?"*

A primera vista aparecen sobre todo sus aspectos 'negativos', negativistas. Un negativismo historizante, puesto que se trata de sustituir una teoría del conocimiento, del poder o del sujeto por el análisis de prácticas históricas determinadas. Un negativismo nominalista, puesto que se trata de sustituir universales como la locura, el crimen, la sexualidad, por el análisis de experiencias que constituyen formas históricas singulares. Un negativismo de tendencia nihilista, si se entiende por ello una forma de reflexión que, en vez de ajustar las prácticas a sistemas de valores que permitan medirlas, inscribe esos sistemas de valores en el juego de prácticas arbitrarias, aunque sean inteligibles.

Frente a esas objeciones o, a decir verdad, esos 'reproches', hay que mostrar una actitud muy firme. Pues se trata de 'reproches', es decir de objeciones, cuya característica es que, al defender-nos de ellos, adherimos fatalmente a lo que sostienen. Bajo esas diferentes objeciones/reproches se supone o se impone una suerte de contrato implícito de la decisión teórica, un contrato al término del cual historicismo, nominalismo y nihilismo quedan descalificados desde el inicio: nadie se atreve a declararse tal, y la trampa consiste en no poder hacer otra cosa que recoger el guante, es decir suscribir...

Ahora bien, lo sorprendente es ante todo, claro está, que historicismo, nominalismo y nihilismo se han presentado desde hace mucho como objeciones, y en especial que la forma del discurso es tal que ni siquiera se han examinado los datos.

- 1. La pregunta del historicismo: ¿cuáles han sido y pueden ser los efectos del análisis histórico en el campo del pensamiento histórico?*
- 2. La pregunta del nominalismo: ¿cuáles han sido los efectos de esas críticas nominalistas en el análisis de las culturas, los conocimientos, las instituciones, las estructuras políticas?*
- 3. La pregunta del nihilismo: ¿cuáles han sido y cuáles pueden ser los efectos del nihilismo en la aceptación y la transformación de los sistemas de valores?*

A las objeciones que postulan la descalificación del nihilismo/nominalismo/historicismo, habría que tratar de responder con un análisis historicista nominalista nihilista de esa corriente. Y con ello quiero decir: no edificar en su

siguiendo la obra de Deleuze y la lectura que sobre el aspecto político de la misma hace Francois Zourabichvili, definir lo que entiendo por efectuación de lo político para enganchar esta idea con las búsquedas del último Foucault, en que la apuesta política, valga la redundancia, pasaba primero por una cuidadosa mirada sobre los procesos de subjetivación en el mundo antiguo y las distintas actualizaciones del precepto de “cuidado de sí” entre griegos, romanos y el catolicismo monástico. Mi intención es, siguiendo las intuiciones Foucaultianas, sumar, usando la figura del chaman, a la apuesta por un sujeto político, que como señala Frederic Gros, podría haber anclado más o menos en el escepticismo; aunque Foucault no desarrollo explícitamente en sus últimos cursos nada sobre esta importante escuela filosófica de la antigüedad -lo que pone en condición de fragilidad extrema cualquier interpretación-, dejó algunos signos que podrían ayudarnos a emprender por nuestra cuenta el viaje que quizás naufragara en otro tiempo en aquellas tierras distantes.

Política del Involuntarismo

La política, no se efectúa sino en una relación radical de fidelidad con el acontecimiento, lo que paradójicamente significa la ausencia de modelo antecedente y de compromiso. Esto quiere decir, que la actualización de una potencialidad revolucionaria, como la entiende Deleuze, se explica menos por el estado de causalidad pre-consciente en el cual está atrapada, que por la efectividad de un corte libidinal en un momento preciso, corte esquizo, del que la única causa es el deseo, es decir, la ruptura de causalidad que fuerza a reescribir la historia en lo real mismo, produciendo a la vez un momento extrañamente polívoco en el que todo es posible: He ahí donde se abre lo nuevo, donde deviene la política.

Por el contrario, realizar un proyecto no trae ninguna novedad al mundo, puesto que no hay diferencia conceptual entre lo posible como proyecto y su realización. Estos que pretenden transformar lo real a imagen de lo que primero han concebido, toman por

sistematicidad universal esa forma de pensamiento y justificarla en términos de verdad o de valor moral, sino procurar saber cómo pudo constituirse y desarrollarse ese juego crítico, esa forma de pensamiento." M. Foucault, El gobierno de sí y de los otros-Curso en el Collège de France (1982-1983) Clase del 5 de Enero del 83-Primera hora, FCE, Bs Aires, 2009, 17-40pp.

nada la transformación misma (Incluidas las apuestas globales de las que hablaba hace un momento).

La política del involuntarismo sólo puede entenderse si reparamos primero en la filosofía del acontecimiento desplegada a lo largo de la obra de Deleuze, en donde la producción del sujeto es parte de una relación de exterioridad radical y efecto de un juego de fuerzas, lo que nos remite a su vez a la lectura que éste hace de la teoría del modo finito en Spinoza y la pequeña física de la “*Ética*”, que propone en efecto una teoría modal del individuo como composición de partes intensivas: un “*cuerpo no se define por su unidad final ni por su forma o sus órganos, sino por la relación concreta y variable que él instituye entre sus materiales constituyentes, y esto es válido para todos los individuos corporales, orgánicos y culturales (...) la cartografía geográfica de los modos reemplaza, entonces, a la génesis histórica de los individuos*”⁶.

La política en sí, es la que asume la exterioridad radical en el modo de producción del mundo, que hace de la apuesta (Etico-política) un acto involuntario, donde no queda más que la actualización forzosa, constante de una circunstancia que me trasciende y que me deja entonces sin el abrigo de cualquier justificación trascendente. La subjetividad aquí no sería más que un efecto de superficie forzado a una actualización permanente. Muy a la manera de *La Comunidad inoperante* (2000) en J. L. Nancy lo que llega no llega sino averiándose, mal-funcionando, donde es más el modo del vínculo entre el hombre y el mundo lo que importa.

Si nos está permitido hablar de una utopía política deleuziana, sería la de la emergencia de una conciencia universal minoritaria en esta relación inoperante con un afuera interior, de multiplicación de los modos, donde el acontecimiento es el potencial revolucionario mismo.

Cito un párrafo del ensayo de Zourabichvili, titulado “*Deleuze y lo posible (Sobre el involuntarismo en política)*” para ayudar a dar mayores luces sobre los formas de entender la política que estoy caracterizando:

⁶ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, pg 331, citado por Anne Sauvarnagues, *Deleuze (Del animal al arte)*, Amorrortu, Argentina, 2006, pg 118.

“Uno no se funda sobre una imagen pre-concebida del pensamiento sin privar, en ese mismo momento, al pensamiento de su necesidad, condenándolo a moverse indefinidamente en una insuperable posibilidad. Preformar lo trascendental, abatirlo sobre una forma originaria, volver a desarrollar las condiciones de una experiencia posible, y no real. Calcar lo trascendental sobre lo empírico, concebirlo a imagen de lo actual y de la representación, evacua de entrada lo nuevo o el acontecimiento del campo del pensamiento: de entrada se sabe que nada sucederá en el pensamiento, solo una pseudo experiencia de la que poseemos la forma, y que no pone en cuestión la imagen que el pensamiento tenía de si mismo. Todo lo que pensamos confirma que tenemos la posibilidad de pensar, sin testimoniar, sin embargo, un acto efectivo de pensar. Una experiencia real implica al contrario la afirmación de una relación radical con eso que todavía no se piensa (...) No es distinto en política, donde el pueblo está en situación de no existir nunca todavía: en los dos casos se trata de afirmar una relación de exterioridad o de encuentro entre el pensamiento y lo que piensa, entre el pueblo y el mismo”⁷.

Foucault spinozista

En este punto, me gustaría establecer un encuentro con las búsquedas del último Foucault y para ello seguiré algunos comentarios del filósofo brasileiro Claudio Ulpiano sobre la articulación Spinoza-Foucault⁸, que permiten parcialmente, explicar el giro de sus investigaciones hacia la práctica de producción de la subjetividad en el mundo antiguo. Como señala Ulpiano, lo que busca Foucault al dar este giro, es entender como el sujeto emerge en un campo de relaciones de fuerzas, (donde la originalidad de los procesos de producción de la subjetividad entre los antiguos tiene un interés central). Es ahí donde Foucault se emparenta con Spinoza y Deleuze, en el interés sobre los modos de producción de vida. Puede verse que no se trata de un acercamiento que busca oponer la época de opresión cristiana a la más libertaria de la antigüedad, o de entender solamente, el surgimiento de los campos de verdad, sino además, los procesos de subjetivación considerados en y por si mismos, los que a su vez deberán pensarse en su mutua interacción con otros campos no claramente delimitables (Entonces: formas de

⁷ Francois Zourabichvili, *Deleuze y lo posible (Sobre el involuntarismo en política)*, en: Gilles Deleuze, Una vida filosófica (Encuentro internacional Gilles Deleuze, Rio de Janeiro-Sao Paulo, 1996) , editado con colaboración de la sub-dirección de política del libro y las bibliotecas del Ministerio de asuntos extranjeros de Francia, Institut Sinthelabo-Paris, revista “Se cauto”, revista Euphorion, Colombia, 2002, p 137-150.

⁸ Claudio Ulpiano, Aula sobre Spinoza.

http://www.youtube.com/results?search_query=Aula+de+Claudio+Ulpiano+sobre+Spinoza&q=f
Outono de 1988, Rio de Janeiro

veridicción-procesos de gubernamentalidad-pragmática de sí). Lo que lo hará desembocar en lo que él entendió entre los antiguos como una ética de la inmanencia, la vigilancia y la distancia.

Para entrar un poco en detalle, quizás valga señalar que la diferencia que hay entre lo moderno y lo antiguo pasa más por dos alternativas conceptuales en la que hasta nuestro tiempo, desde Descartes, se desarrolla la figura de un sujeto intrínsecamente capaz de verdad: el sujeto sería a priori capaz de verdad y sólo accesoriamente un sujeto ético de acciones rectas. De forma distinta en la antigüedad, el acceso a la verdad dependía de un movimiento de conversión que oponía a su ser un trastocamiento ético. Es decir que en la espiritualidad antigua, el sujeto puede aspirar a la verdad a partir de la transformación de su ser, mientras que para la filosofía moderna este puede pretender cambiar su manera de conducirse en la medida en que la verdad lo ilumina desde siempre. Lo que permitió a Foucault plantearse la cuestión, -interés que repara esencialmente en la diferencia de los modos de efectuación- sobre a partir de que *tekhnai* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que lo caracterizan. Sin duda un replanteamiento radical.

Lo que no significa que Foucault idealizara a los antiguos, tan es así, que en un momento llegó a decir que toda *“la antigüedad le parecía un profundo error”*. Esta afirmación puede explicarse, aunque con una reducción abusiva, porque aunque en la Grecia estaba sin duda presente la búsqueda de una ética como estilo de existencia y no como normatividad moral, esta se mantenía en términos de una afirmación de superioridad estatuaría permitida solamente a una elite social. Del mismo modo su rechazo de la filosofía estoica se explicaría al ver que está en un momento deviene norma universal o moral obligatoria, situación que evidencia que lo que se conoce como moral cristiana estaba prefigurado ya en esta moral antigua.

⁹“*Le retour de la morale*”, última entrevista dada por M. Foucault, realizada G. Barbedette y A. Scala el 29 de mayo de 1984, la que fue transcrita mientras el autor estaba hospitalizado y aparecida pocos días después de su muerte. Citada por Frederic Gross en el anexo “Situación del curso” en *Hermenéutica del sujeto*, pg 502, tomada a su vez de *Dit et écrits*, Tomo IV, num 354, p 697, 1954-1988, Gallimard, Paris, 1994 y aparecida primero en *Les Nouvelles Littéraires*, No. 2937, 28 junio-5 de julio de 1984, págs. 36-41. En español, M. Foucault, “El retorno de la Moral” en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. Ed. Paidós, Barcelona, 1994, p 381.

Para Foucault y he aquí más de su familiaridad con Spinoza y Deleuze, las nuevas luchas pasaban por liberar al individuo del estado y el tipo de individuación que se asocia a él, antes que liberarlo de sus instituciones. Lo que implicaba que la apuesta girara en torno a la urgencia de crear nuevas y distintas formas de subjetividad, tomadas en la dimensión relacional que había descrito con referencia a los antiguos. Surge aquí el problema que me da paso a la idea que quisiera enlazar para completar esta intuición, pues como ya lo he mencionado Foucault afirmaría su decepción sobre estas formas al estar todavía atrapadas en el juego autoritario, dejando entrever de modo silencioso, una mayor aproximación hacia el pensamiento escéptico, que aunque nunca trato en sus cursos de modo explícito, refirió indirectamente calificándose a si mismo como un pensador escéptico¹⁰.

Es cierto que no queda claro lo que el escepticismo foucaultiano haya podido significar y que el acercamiento aquí se muestra un poco forzado, pero no es mi intención hacer una crítica de este punto tan oscuro sino trazar desde ahí una línea que pueda aportar a la creación de un sujeto político que las circunstancias que he mencionado hacen parecer urgente.

Si bien puede decirse que en los escépticos encontramos también los ejercicios y la reflexión propios de la práctica del cuidado de sí, hay que notar que a diferencia de Platón, los estoicos y el cristianismo monástico, ellos están consagrados a una aparente práctica de de-subjetivación, lo que hace ver un pequeño índice de aquella especulación sobre la adhesión a su pensamiento. Aun así cuesta mucho soslayar o por lo menos se mantiene sumamente ambiguo el estado en el que queda el sujeto, pues da la impresión de que una subjetividad dura termina siendo recuperada al oponer todas las representaciones, aunque falsas, a una conciencia que se mantiene incólume.

Aquí me gustaría traer a escena a un personaje más familiar, dedicado a una empresa con el mismo objetivo, la de-subjetivación, pero que pienso asume de forma más radical la tarea que también el escéptico se propone: el chamán amerindio¹¹.

¹⁰ Ob cit, pp 706-707.

¹¹ En la clase del 17 de Marzo de 1982 dictada en el Collège de France, Michel Foucault hace referencia a una antigua controversia entre E. Doods y P. Hadot, a la que se sumaron J. P. Vernant y Joly del lado de Doods, sobre el origen chamánico de las técnicas de si, sosteniendo que al entrar los griegos en el siglo VII

Habría que empezar hablando sobre la forma en que un chamán se hace tal: El chamanismo toma su valor de la brutal exigencia que hace al sujeto, del sacrificio, de la propia muerte que implica, siendo una experiencia de soledad extrema. *El sentido de la curación consiste en recordar que ni el cielo ni el infierno son para nosotros. Habitamos su conexión, la franja desde donde ambos son posibles*¹².

La posibilidad de esta ruptura tiene a su vez como presupuesto ontológico el perspectivismo propio de los amerindios, una reivindicación de la carne que puede decir a la manera de Deleuze, que “no hay puntos sobre las cosas, que son las cosas y los seres los que son puntos de vista”. El cuerpo y el alma no pertenecen a sustantivos independientes o provincias ontológicas claras, son antes que nada a las perspectivas fenomenológicas consecuencia de la actualización múltiple de lo virtual, pues, no hay formas (preexistentes), sino relaciones cinemáticas entre elementos no formados, no hay sujetos sino individualizaciones dinámicas sin sujeto (A. Sauvagnargues, 2004). Es este aspecto que me interesa resaltar y que da parte del título a este trabajo: una sociología cósmica.

Asunto de gran complejidad, en estrecha relación con las metamorfosis del chamán, pues si entre los amerindios el cuerpo (pensamiento distinto al de la diferenciación entre apariencia y esencia que sostiene nuestra cultura) debe ser pensado a la luz de un perspectivismo somático y es sólo el chamán quien es capaz de transitar entre las perspectivas, esto plantea otra serie de problemas respecto a la producción del individuo, al parentesco, la intoxicación y la comunicación:

“Es importante observar que esos cuerpos amerindios no son pensados bajo el modo del hecho, sino de lo hecho. De ahí, el énfasis en los métodos de fabricación continua de los cuerpos, la concepción del parentesco como proceso de asemejamiento activo de los individuos,

en contacto con las civilizaciones del nordeste europeo encontraron ellos una cantidad de practicas, de técnicas propias de esa cultura, entre las cuales había cosas como: regímenes de abstinencia como prueba y como proeza, de concentración del pensamiento, meditación de la muerte, etc. Lamentablemente Foucault no desarrolla más este punto. Ver Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto-Curso en el College de France(1981-1982), clase del 17 de Marzo-Primera hora*, FCE, 2000, Argentina, pg 395.

¹² Sergio Espinoza Proa, Dos aproximaciones al chamanismo, Revista Aparte Rei, N 22.

debido al hecho de compartir los fluidos sexuales corporales y alimenticios. Y no como herencia positiva”.¹³

Hay en todo ello una/otra condición, que se pliega y hace posible la ruptura, la que al intentar ser rastreada se confunde como en una cinta de möebius, pues a la vez esta depende de lo que la ruptura misma muestra: El chamanismo es posible gracias a este perspectivismo, que no debe ser reducido a los relativismos corrientes que tal idea podría evocar, y a la inversa el perspectivismo no podría ser sin el chamanismo que abre la comunicación con lo no humano.

Perspectivas e indemnidad: La apuesta

El antropólogo brasileiro Viveiros Castro, usa el término multinaturalismo para señalar un rasgo fundamental que diferencia a los amerindios de las perspectivas multiculturalistas modernas, lo que nos lleva a la base ontológica de uno de los dos puntos críticos que señalé al comienzo de mi exposición, y lo explica diciendo:

“que estas (las del multiculturalismo) se basan en la implicación mutua entre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas – la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda por la particularidad subjetiva de los espíritus y del significado–, la concepción amerindia supondría por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos”¹⁴

Esto quiere decir que el relativismo (multi)cultural supone una diversidad de representaciones subjetivas-parciales de una realidad externa a la que denomina naturaleza. A diferencia de este el pensamiento amerindio postula una unidad representativa o fenomenológica pronominal.

Podemos decir entonces que si hay una noción virtualmente universal entre los amerindios es la de un estado original de indiferenciación entre humanos y animales, el que se ejemplifica claramente en sus mitos. No una animalidad generalizada sino una humanidad universal que se efectúa en la perspectiva que lo hace a uno y a la inversa, pues a su vez es el traje o la composición material la que produce la perspectiva. Habría que

¹³ Eduardo Viveiros de Castro, *“Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”*, traducción del portugués realizada por Rosa Alvarez y Roger Sansi del capítulo 7 del libro del mismo autor *A inconstancia da alma selvagem* (Sao Paulo, Cosac y Naify, 2002, pp 345-400).

¹⁴Ob cit, pp 345-400.

decir entonces: *que es sujeto quien tiene un alma y tiene un alma quien es capaz de tener un punto de vista*¹⁵.

Hay que destacar aquí el papel que juega el uso de la vestimenta, la máscara, que aunque no es más que la captura de fuerzas en un momento dado o lo que podríamos llamar también, la síntesis temporal pasiva del sujeto, es de suma trascendencia, pues es ella la que abre la posibilidad de las metamorfosis del chaman (un tipo de arte de la indemnidad podría decirse).

Cruzar las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, con miras a mediar entre estas y los humanos es una de sus capacidades, estrechamente relacionada, como ya lo dije, a la vestimenta y a la intoxicación. Como un escéptico el brujo apuesta por la de-subjetivación pero sin recapturarse en la tierra firme de la subjetividad que duda, eso es imposible entendiendo el presupuesto esencial de lo amerindio¹⁶, su nomadismo constitutivo.

Para contestar de pasada a otra de las objeciones que identifique al inicio, el desvío de la importancia sobre la economía política, habría que confirmar la crítica en parte, y rechazarla a su vez, diciendo, que lo importante es afrontar las “emergencias” desde una economía no restringida exclusivamente al sentido y al valor constituido de la circulación de los objetos, una capaz de hacer eco del acontecimiento.

Hasta aquí he querido dar alcance a una pequeña intuición que espero pueda contribuir a la urgencia política de la producción de nuevas subjetividades. Es en este desierto que se abre sobre la nada, en esta media noche que deja en situación de no tener seguridad dada, donde ni la historia, ni la trans-historia, ni dios, ni el ser humano, ni el conocimiento pueden acudir a nuestro rescate, que se efectúa la apertura hacia la política

¹⁵ Eduardo Viveiros de Castro, *Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio*, Encuentro internacionales Gilles Deleuze, Rio de Janeiro, Sao Paulo, Edición: Institut Synthelabo, Revista Euphorion, Revista “Sé cauto”, 1996, pp176-193.

¹⁶ No hay que olvidar, que aunque este arte tiene mucho que ver con el uso de plantas psicotrópicas (que pueda quizás explicarse un poco por el lugar que tienen los vegetales dentro de su perspectivismo) no pasa por ellas exclusivamente.

misma, apertura de lo posible que consiste en captar la situación actual en su potencialidad, como “campos de posibles”, donde lo virtual efectivo (real) toma el relevo de lo posible (imaginario) por realizar.

Bibliografía

- Bataille Georges, Breve historia del erotismo, Ed. Calden, Uruguay, 1970.
- Baudrillard Jean. *Cultura y simulacro*, Editorial Kairós, Barcelona, 1978.
- Benjamin Walter. *El capitalismo como religión*. <http://catigaras.blogspot.com/2008/05/el-capitalismo-como-religin-walter.html>
- Boltanski Luc y Chiapello Eve, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Editorial AKAL, Madrid, 2002
- Castaneda Carlos, *Las enseñanzas de Don Juan*, FCE, México, 1974,
- Castel Robert, *La inseguridad social*, Ediciones Manantial SRL, 2006.
- Deleuze Gilles, *Anti oedipe et mille plateaux-conferencias*. Le cours de Gilles Deleuze, <http://www.webdeleuze.com>, traductor: Ernesto Hernández B.
- Deleuze Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Bs Aires, 2002.
- Deleuze Gilles, *El antiedipo, Capitalismo y Esquizofrenia*, Barral Editores, Barcelona, 1973.
- Deleuze Gilles, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Editorial Labor, Barcelona, 1976.
- Deleuze Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1999.
- Deleuze Gilles y Guatari Felix, *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997.
- Deleuze Gilles, *El misterio de Ariadna*, cuadernos de filosofía N° 41, España, 1995.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche*, Editorial Arena, España, 2006
- Deleuze Gilles, *Crítica y clínica*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1996.
- Deleuze Gilles, *Deseo y placer*, Archipiélago-cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, 23, 1995.
- Deleuze Gilles, *Posdata sobre las sociedades de control* en Cristhian Ferrer, El lenguaje literario, T° 2, Ed Nordan, Montevideo, 1991.
- Deleuze Gilles, *Una vida filosófica (Encuentros internacionales Gilles Deleuze)*, Rio de Janeiro-Sao Paulo, 1996, Sub-dirección de la política del libro y de las bibliotecas de asuntos extranjeros de Francia.
- Detienne Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Ed. Taurus, Madrid, 1983.
- Dodds Eric R, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press, c1951, 1973 printing, 1973.
- Eliade Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, Mexico, 1976.
- Foucault Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, España, 2000.
- Foucault Michel, *Estrategias de poder*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999
- Foucault Michel, *Defender la sociedad-Curso en el Collège de France 1975-1976*, Bs Aires, Fondo de cultura Económica, 2007.
- Foucault Michel, *Historia de la sexualidad III (La Inquietud de si)*, Siglo XXI Editores, España, 1987.
- Foucault Michel, *La hermenéutica del sujeto-Curso en el Collège de France 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de cultura Económica, 2009.
- Foucault Michel, *El cuidado de si y de los otros (I-II)* Fondo de cultura Económica, 2009.
- Espinoza Proa Sergio, *Dos aproximaciones al chamanismo*, Revista Aparte Rei, N 22.

Hardt M. y Negri T, *Imperio*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, en <http://www.chilevive.cl>.

Lyotard Francois, *Economía libidinal*, Editorial Saltes, Madrid, 1979.

Macherey Pierre, *Hegel o Spinoza*, Editorial Tinta Limón, Bs Aires, 2006

Onfray Michel, *Teoría del cuerpo enamorado (Por una erótica solar)*, Pre-textos, Madrid, 2002.

Ranciere Jacques, *Sobre políticas Estéticas*, Universidad Autonoma de Barcelona, España, 2005.

Rolnik Suely, "Zombie Anthropophagy".

[http://www.cinosargo.cl/content/view/293815/Antropofagia-zombie-por-Suely-](http://www.cinosargo.cl/content/view/293815/Antropofagia-zombie-por-Suely-Rolnik.html#content-top)

[Rolnik.html#content-top](http://www.cinosargo.cl/content/view/293815/Antropofagia-zombie-por-Suely-Rolnik.html#content-top), publicado en inglés y alemán en What, How & for Whom (WHW) (ed.), Kollektive Kreativität, Kunsthalle Fridericianum, Kassel, 2005. Traducción castellana de Carlos R. Ruiz, revisada por Joaquín Barriendos.

Sauvagnagues Anne, *Deleuze (Del animal al arte)*, Amorrortu, Argentina, 2006.

Spinoza Baruch, *Ética*, Editorial Sarpe, España, 1984.

Viveiros de Castro Eduardo, *A inconstancia da alma selvagem*, Cosac y Naify, Sao Paulo, 2002.

Viveiros de Castro Eduardo, Conferencia. *A morte como quase acontecimento*.

http://www.youtube.com/watch?v=Zdz8U9_8YVU

Zizek Slavoj, *El espinoso sujeto (El centro ausente de la ontología política)*, Paidós, Argentina, 2001

Zourabichvili Francois, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Ed. Amorrortu, Bs Aires, 2004.

Zourabichvili Francois, *O vocabulario de Deleuze*, Versión electrónica del Centro interdisciplinar de estudo en novas tecnologias e informação, Rio de Janeiro 2004.

SERDAR VARDAR*, EZEQUIEL ROCCHIA EL NEMER*

Derecho a la resistencia y el deber de resistir

Introducción

Inicialmente, a modo de introducción, nos proponemos generar una tensión necesaria entre los autores Étienne de La Boétie y John Locke en conceptos claves como *libertad*, *ciudadano*, *resistencia*. Para ello, será necesario presentar mínimamente a los autores principales de este trabajo y a su vez, dar unos lineamientos generales del proceso histórico en el que escriben ambos autores con sus distintos matices debido a que sus escritos principales fueron realizados en casi un siglo de diferencia. Intentaremos crear un eje en las definiciones que distinguen a cada uno de los autores para reconocer una base consistente de criterios. Desde allí, proyectar una construcción alrededor de estos autores.

Étienne de La Boétie nace en Francia, en Germignan cerca de la ciudad de Burdeos en el año 1530 y muere a la joven edad de 32 años, fue escritor y político. A su corta edad de 18 años escribió lo que resultó ser su ensayo más importante titulado *“Discurso sobre la servidumbre voluntaria”* o *“Contra uno”*, su publicación inicial fue para un grupo restringido de personas para *“aquellos que jamás se dejan domesticar por la sujeción”* data del año 1576. Este escrito era una proclama contra el absolutismo reinante en Europa durante el siglo XVI, cuestiona la legitimación de un tirano, cualquiera sea el origen del poder que lo respalda, sobre el pueblo. Es considerado uno de los primeros escritos anarquistas.

Poco más de un siglo después, exactamente en 1632, nace John Locke en Wrington, Inglaterra. Considerado como el iniciador del liberalismo moderno. Locke

* Serdar Vardar es estudiante avanzado de la carrera de Ciencias Política de la Universidad de Buenos Aires e Investigador estudiante en el proyecto “Paradojas de la ciudadanía ¿Libertad o servidumbre voluntaria? Una revisión crítica al legado moderno” Programa de Reconocimiento Institucional de investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (2010-2011) R10-108.E-mail: serdar132@gmail.com

* Ezequiel Rocchia El Nemer es estudiante avanzado de la carrera de Ciencias Políticas de la Universidad de Buenos Aires e Investigador-estudiante del proyecto “Paradojas de la ciudadanía ¿Libertad o servidumbre voluntaria? Una revisión crítica al legado moderno” Programa de Reconocimiento Institucional de investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (2010-2011) R10-108.E-mail: ezequielrocchia@hotmail.com

¹ Los filósofos franceses Miguel Abensour y Marcel Gauchet retomaron esta línea de Etienne de La Boétie en su análisis *“Las lecciones de la servidumbre y su destino”* que sirvió de presentación para la edición 2009 del *Discurso de la servidumbre voluntaria* de la *Colección Utopía Libertaria*

escribe en otras circunstancias a las de La Boétie y sobre todo, con otras intenciones. A finales del siglo XVII, en 1688, el absolutismo Inglés del rey Jacobo II se encuentra con la “Revolución Gloriosa” donde parlamentarios y Guillermo III deponen al rey inglés. Aparece otra etapa sin absolutismo y con una división del poder entre monarca y parlamento. Parte de este movimiento político es pensado y legitimado por John Locke. Él escribe en 1690, el *Segundo ensayo sobre gobierno civil* y realiza una defensa de la representación política esbozando lineamientos generales en los que se debe enmarcar una Constitución representativa, donde, principalmente, el parlamento es quien maneja los hilos del Estado. Locke procura la división de poderes y le da un lugar menor al poder ejecutivo, para que simplemente se encargue de garantizar la ejecución de las leyes, quedando subordinado al poder legal.

Ambos textos se escriben en épocas distintas y tienen miradas diferentes sobre la realidad que los rodea, uno plantea la desobediencia ante el monarca, el otro plantea desplazar al tirano de la esfera de poder para que quienes tomen esa posición representen a los ciudadanos. De esto se trata, principalmente de encontrar los lineamientos por los cuales uno enfoca en el pueblo y el otro en los ciudadanos. ¿Es el pueblo de La Boétie el conjunto de ciudadanos para Locke? ¿Todos son ciudadanos en el pensamiento de Locke? Inicialmente, creemos, que resulta imprescindible encontrar o acercarnos a las definiciones que proponen tanto Étienne de La Boétie en tanto hombres y pueblos como John Locke de *sociedad civil* y *ciudadano*. Es allí, en el cruce de estos conceptos donde podremos sentar las bases del futuro punto de inflexión del presente trabajo que será en torno al ideario de *resistencia*.

Razón: Ciudadano y no ciudadano

Consideramos que el concepto de ciudadano en John Locke está estrictamente asociado con el concepto de propiedad. Dice Locke, (...)”*Cualquier cosa, entonces, que saque del estado en que la naturaleza la ha producido y dejado, modificándola por su labor y añadiéndole algo que le es propio, de tal forma se ha convertido en su propiedad*” (Locke; 2003: 23). Locke justifica la desigualdad económica a través de los principios de la razón natural. Dios fue quien creo a los hombres por igual. Y les dió tierras a toda la humanidad por igual, El hombre tiene la capacidad de trabajar.

“Cualquier cosa, entonces, que saque del estado en que la naturaleza la ha producido y dejado, modificándola por su labor y añadiéndole algo que le es propio, de tal forma, se ha convertido en su propiedad. Al haberla sacado del estado común en que la naturaleza la había puesto, por medio de su labor, le ha añadido algo que excluye el derecho común de los otros hombres. Por este ‘trabajo’ propiedad incuestionable del trabajador, ningún hombre excepto él tiene derecho a lo que una vez se le agregó a la cosa, al menos cuando queden bienes comunales suficientes, y de tan buena calidad, para los demás” (Locke; 2003: 23).

La desigualdad surge a través de la propiedad con la acumulación del dinero y así distinguir entre ricos y pobres. En fin, quien no tiene posesiones no goza de la razón natural, y por ende no puede ser ciudadano. *“Porque el dios le dio el mundo a los hombres en común, también les dio la razón a fin de que hagan uso de ella para mayor ventaja y beneficio de la vida”* (Locke; 2003: 22)

El filósofo alemán Immanuel Kant también vincula la ciudadanía con ser propietario. Hay que tener en cuenta que Kant parte de un criterio amplio de propiedad, siendo también propietarios aquellos que son portadores de un arte, oficio o ciencia. El concepto de ciudadanía en Kant conlleva el criterio de exclusión. Cuando aparece la venta de la fuerza de trabajo, se reconoce la necesidad de servir a otro a cambio de un salario, es decir, la pérdida del carácter autárquico de esa persona. El ciudadano es autárquico, cuando vende su fuerza de trabajo, no depende de si solo para vivir. En palabras de Kant:

"De tal manera, el hecho de que alguien tenga que obedecer (como el niño al padre o la mujer al varón) y otro mandar; la circunstancia de que uno sirva (como jornalero) y el otro pague el salario, etc; depende mucho de la salud de la voluntad del otro (del pobre con respecto al rico). (...)" (Kant; 2008: 38).

Esta dependencia a la que Kant refiere resulta ser uno de los principios lógicos burgueses. Porque de esta manera se excluye a los trabajadores de la sociedad civil y queda representados sin participar de la toma de decisiones legislativas.

Quienes no poseen bienes debían recibir el trato de acuerdo a las leyes naturales y claramente no podían participar en la sociedad política. Entonces, Es preciso remarcar, que según Locke cuando aparece la venta de la fuerza de trabajo para la subsistencia se equilibran empíricamente las diferencias entre los individuos en la competencia. Por ello,

los trabajadores pertenecen a la sociedad civil pero no en todo su esplendor ciudadano. ¿En la actualidad continúa siendo así?

Ciudadano y Hombre: En búsqueda de la Libertad

Ahora, en La Boétie, ¿Existe una concepción de ciudadano? Trataremos de aproximarnos en torno a este interrogante. Es notoria la distinción entre ambos autores por legitimar a quienes pertenecen o no de las posibles futuras decisiones en la esfera de poder, más aun en Locke donde se puede considerar que el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* crea las pautas necesarias para un gobierno hecho por los ciudadanos para los propietarios. Pero más allá de la búsqueda lockeana por establecer los parámetros civiles a los que el hombre debe obedecer para ser considerado ciudadano, existe una nítida distinción entre la concepción de *hombre* en cada uno de los autores. Sin embargo, volvemos a interrogarnos ¿Hay en La Boétie una visión, aunque sea mínima, del concepto ciudadano? Apuntamos responder este interrogante, más allá de las distintas traducciones que tiene *El discurso sobre la servidumbre voluntaria* resultaría que La Boétie apunta más al concepto de *hombre* debido a que su momento histórico no es moderno. Esto abre un juego paralelo a la hora escindir o acercar pensamientos en la visión próxima de *resistencia*, buscando algunas líneas donde se cruce esta concepción entre ambos autores.

La Boétie es categórico en sus argumentos, él no encuentra una ruptura entre los *hombres*. Los considera dotados de razón, y potenciales en la virtud. Aunque reconoce que algunos vicios y malas costumbres hacen que el *hombre* se pierda en sus fines, y no busque la *libertad*. Ya que de quererla, sería instantánea su conquista. El autor francés dice:

“Pero si hay algo claro y evidente para todos, si algo hay que nadie podría negar, es que la naturaleza, ministro de Dios, bienhechora de la humanidad, nos ha sacado de un mismo molde para que nos reconozcamos como compañeros, o, mejor dicho, como hermanos” (La Boétie; 2009: 55).

Ahora, es importante recordar que tanto para La Boétie como para Locke el Hombre está dotado de razón, y por ende la búsqueda para el pensador francés pasa por conquistar la libertad y alejarse del sometimiento de otro. En cambio, para Locke, la razón nos ubicará

en la conformación de un pacto que nos asegurará la libertad, vida y posesiones gracias a la justicia impartida por un tercero ecuánime ante los excesos ocasionados por algunos irracionales en el *Estado Natural*. Para La Boétie la razón en estado puro nos inclina hacia la *libertad*, para Locke hacia la seguridad de mantener nuestra propiedad (conjunción de libertad, vida y posesiones). Es allí donde radica la diferencia de la utilización de los conceptos. La Boétie hablará de *hombres* y Locke de *ciudadanos*.

Entonces, ¿cómo entra en juego el concepto de *libertad*, en ambos autores? Resulta necesario ver cuál es la finalidad real de esta palabra para ambos escritores. Libertad en cuanto a La Boétie en una concepción en cuanto al estado natural, en Locke en cuanto al orden civil.

¿De la libertad a la resistencia o de la resistencia a la libertad?

En La Boétie, el autor propone a modo de proclama la búsqueda de la libertad natural por parte de los hombres. Es inconcebible el pensarse en cuanto a hombre sometido por alguien que coarte nuestra libertad. Sin embargo existe un concepto clave en la figura del autor al poner al acostumbramiento como quien debilita la imagen real de la *libertad*. Dice La Boétie “*La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo. Pero también su naturaleza es tal que, de una forma natural, se inclina hacia donde lo lleva su educación*” (La Boétie; 2009: 58-59)

Aquí es donde entra en juego el concepto de *servidumbre voluntaria* que define la utilización de la fuerza inicial en la creación de la figura de un tirano sometiendo a los hombres a ser sus siervos, con el acostumbramiento que se fue creando a través del tiempo. Creemos que ambas son parte de la configuración del hombre moderno. Dice La Boétie:

“No es fácil imaginarse hasta qué punto un pueblo, sometido de esta forma por la astucia de un traidor, puede caer en el envilecimiento y hasta en tal olvido de sus derechos que ya será casi imposible despertarlo de su torpor para que vuelva a reconquistarlos, sirviendo con tanto afán y gusto que se diría, al verlo, que no tan solo ha perdido la libertad, sino también su propia servidumbre para enfangarse en la más abotargante esclavitud” (La Boétie: 2009; 55)

Vale aclarar que en esta visión *servidumbre* resulta tener un acento menos severo que *esclavitud*, mientras que la *servidumbre* oprime la *libertad*, la *esclavitud* la destruye. Aquí encontramos una similitud con Locke cuando dice

“El hecho de estar libre del poder absoluto y arbitrario es tan necesario y está tan estrechamente vinculado con la preservación del hombre, que nadie puede renunciar a él sino renunciando a la vez a su preservación y vida” (Locke: 2003; 23)

Según el autor francés, el concepto de libertad resulta en que el hombre no debe estar sometido a ninguna otra voluntad superior. Sin embargo, cree, que los hombres realmente no desean la libertad, sino, la alcanzarían instantáneamente al proponérselo. La Boétie dice:

“Hay, no obstante, una cosa, una sola, que los hombres, no sé por qué, no tienen siquiera la fuerza de desear: la libertad, ese bien tan grande y placentero cuya carencia causa todos los males; sin libertad todos los demás bienes corrompidos por la práctica cotidiana de la servidumbre pierden por completo su gusto y su sabor” (La Boétie: 2009; 49)

En Locke una vez realizado el pacto uno no debe someter su voluntad ante nadie, con la excepción de aquellos a quienes les fue concedido el poder de gobierno. Lo que busca Locke es resguardar la libertad en el gobierno civil, y será el pacto el que ponga en buenas manos la preservación de la libertad de los hombres. No existe esta posibilidad en La Boétie, quien cree que justamente el someter la voluntad del hombre ante otro es perder la libertad.

Locke cree que existe la posibilidad de una resistencia legítima, ¿Ante quién? Ante el mal gobierno. Aquel gobierno que no reconozca ni persiga el bien de los ciudadanos debe ser resistido. Al respecto dice:

“La finalidad del gobierno es el bien de la humanidad. ¿Y qué es mejor para la humanidad: que el pueblo esté siempre expuesto a la ilimitada voluntad de la tiranía o que los gobernantes puedan ser resistidos cuando hacen un uso exorbitante de su poder y lo emplean para la destrucción, no para la protección de las propiedades de sus súbditos?” (Locke: 2004; 164).

La resistencia reside en el pacto, sin embargo, el pensador inglés sostiene que los hombres se acostumbran y no ejercen su derecho de resistencia.

Encontramos en La Boétie, una proclama de calidad más universal, sin distinciones previas entre los hombres y con una búsqueda directa a la resistencia contra cualquier poder superior. Por ello será considerado, según algunos pensadores, como el “primer anarquista”. Y, por tanto, creemos que su carácter universal y de legitimación del ser humano en cuanto a ser potencialmente libre, lo configura como un autor de tiempo presente.

Sin embargo, vemos que la modernidad se configura en el interés por la propiedad y, a su vez, de algún modo u otro, desde la concepción de ciudadanía en Locke. Ahora, en el devenir de los años, el concepto de ciudadanía logró ampliarse hasta quienes no son ciudadanos en visión netamente lockeana. Es decir, personas que no son propietarias son consideradas ciudadanos. A partir de este ensayo nos preguntamos, ¿Ampliado el concepto de ciudadanía, se amplía el derecho a la resistencia? ¿Puede verse en Locke la semilla de la resistencia ante malos gobiernos en la ampliación histórica del concepto de ciudadanía? ¿O, por el contrario, la ampliación de la ciudadanía resulta ser un espejismo y los no propietarios continúan estando fuera de la RealPolitik? ¿Existe resistencia por fuera de ella? Todos estos interrogantes los dejamos abiertos a la reflexión.

Bibliografía

- John Locke; *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, año 2003, Buenos Aires, edición Losada.
Étienne La Boétie; *El discurso de la servidumbre voluntaria*, año 2009, Buenos Aires, edición Terramar.
Immanuel Kant; *Teoría y Praxis*, año 2008, Buenos Aires. Edición Prometeo.

JAVIER A. VÁZQUEZ PRIETO*

Libertad natural y republicana en la obra política de Thomas Hobbes

Quizás gracias a la lectura schmittiana, hoy es ampliamente aceptada la interpretación según la cual Thomas Hobbes fundaría una noción de libertad, que según Mauro Barberis podría ser entendida como ausencia de leyes, y que luego habría sido apropiada por el liberalismo. Este razonamiento olvida —empero— la pluralidad de significaciones que adquiere la libertad en su obra. En estas páginas me propongo mostrar que, en el *Elements* y en el *De Cive*, existe una tensión entre al menos dos ideas de libertad, que es eliminada en el *Leviathan*.

En el *Elements* podemos apreciar una tensión entre dos acepciones de libertad. En primer lugar, la define como un “estado de mejor esperanza”¹. Cuando un hombre se somete ‘sin ser compelido’ piensa que “hay razón por la que debería ser mejor tratado”² que los que se someten por compulsión. Por eso, aunque la sujeción de los que ‘instituyen un Estado’ no sea menos absoluta que la de los siervos, “la esperanza de aquellos es mayor que la de éstos”³. Es así que los que llegan al Estado libremente, aunque sujetos, se llaman libres. Por lo tanto, “se pone de manifiesto que la libertad no es una eximición de la sujeción y la obediencia al poder soberano, sino un estado de mejor esperanza que aquellos, que se han sometido por la fuerza y la conquista”⁴.

* Javier A. Vazquez Prieto es Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y Doctorando en Ciencias Sociales por la misma universidad. También es Becario de Posgrado del CONICET, con un proyecto de tesis que versa sobre las pasiones alternativas al miedo en la filosofía política de Thomas Hobbes. Ha presentado varias ponencias sobre su tema de trabajo. La más reciente se titula “La esperanza en la obra política de Thomas Hobbes”, y fue presentada al IX Congreso de la Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP). E-mail: javiervaz@arnetbiz.com.ar

¹ Hobbes, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1984, p. 134 (II, iv, 9).

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

Luego, Hobbes habla de una ‘libertad del súbdito’ y la define como el “honor de la igualdad de favor con otros sujetos y servidumbre el estado del resto”⁵. Me parece que, en esta acepción, la noción puede ser comprendida conjuntamente con la libertad como mejor estado de esperanza. Podría pensarse que la razón por la que uno piensa que va a ser mejor tratado es justamente la igualdad que existe entre súbditos, a diferencia de la desigualdad que experimentan los siervos. De hecho, “un hombre libre puede esperar empleos de honor antes que un siervo”⁶, esto sería claramente una forma de ser ‘mejor tratado’. Entonces, la sujeción voluntaria, al producir un estado de igualdad entre los súbditos a diferencia de los siervos, nos induce a pensar que seremos mejor tratados que los que se someten por compulsión. Pero, porque pensamos que seremos mejor tratados, tendremos más esperanza que los conquistados. Por tanto, libertad entendida como un ‘estado de mayor esperanza’ es producto de la igualdad entre los sujetos, de la igualdad que provoca la institución de un Estado.

Hacia el final aparece un nuevo sentido de libertad como “el estado de aquél que no está sujeto”⁷. Esta es la libertad que disfruta aquel que se halla en el estado de naturaleza, pero también es propia del soberano. Esta es la libertad de aquel que no tiene leyes vinculantes que obedecer.

En el *De Cive*, el concepto de libertad adquiere varios sentidos, aunque algunos de ellos pueden comprenderse conjuntamente. Una primera acepción la asocia a “hacer todo a nuestro arbitrio e impunemente”⁸. Esta acepción del término, es identificable a la libertad natural, a la ausencia de sujeción.

En segundo lugar, se entiende a la libertad como “ausencia de impedimentos al movimiento”⁹. Sin embargo no todos los impedimentos son iguales, hay de dos tipos: los absolutos o externos y los arbitrarios o por accidente. Hobbes pone el caso de una vasija que contiene agua, la cual al romperse deja que ésta corra libre, para ejemplificar los impedimentos absolutos. Los arbitrarios son expuestos, a su vez, con el ejemplo de un hombre que estando a bordo de un barco es libre de arrojar al mar, lo cual muestra que

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010, pp. 221 (II, ix, 9).

⁹ *Ibidem.*

“no impiden de un modo absoluto el movimiento sino por nuestra elección”¹⁰. Las leyes civiles podrían entenderse como impedimentos accidentales, ya que ellas no impiden absolutamente el movimiento, aunque disponen incentivos para la omisión o realización de un acto.

Hobbes también habla de ‘libertad civil’, la cual consiste en que a nadie se le puede impedir “sin importar cuan grande sea la pena dispuesta”, “hacer y poder usar todas las cosas necesarias para la protección de su la vida y de la salud”¹¹. No hay dudas de que esta definición contiene el derecho natural, pero además hace referencia a que las leyes civiles no son impedimentos absolutos, sino accidentales, porque no impiden físicamente que un hombre emplee todo su poder para preservar su vida. La libertad civil sería una forma restringida de la libertad de movimiento, por aquellos impedimentos arbitrarios que no pongan en peligro la preservación de la vida.

En cuarto lugar, aparece una idea de libertad que no se puede entender como ausencia de impedimentos. Hobbes afirma que los ciudadanos libres “desempeñan los servicios más honorables del Estado”¹², y que la “diferencia entre el ciudadano libre y el siervo e[s] que el LIBRE es en verdad el que sólo sirve el Estado, pero el SIERVO es el que también sirve a los conciudadanos”¹³. Aquí la libertad supone servir al Estado, pero excluye la servidumbre a otros particulares. Pero ¿qué es lo que evita el dominio entre particulares? Lo que lo evita es la igualdad entre los ciudadanos, aunque se trate de una igualdad en la sujeción. Puesto que todos los ciudadanos están sujetos solamente al Estado, son iguales entre sí, y esto excluye la posibilidad de dominio arbitrario entre conciudadanos. No ocurre lo mismo con los siervos, que al ser desiguales están sujetos tanto al soberano como a los ciudadanos. Esta clase de libertad, que puede ser mejor entendida como no-dominio entre particulares, no sólo es compatible con la sujeción, sino que sólo es posible en el Estado. En el estado de naturaleza estamos expuestos a ser dominados por cualquiera.

Un último sentido de libertad es aquella que es “propia de los gobernantes”¹⁴ e implica “exención con respecto a las leyes del Estado”¹⁵. Además de ser propia del

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*, p. 222.

¹³ *Ibíd.*, p. 222.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 222.

soberano, también es propia del estado de naturaleza. Tanto éste último caso como el primero hacen referencia a una misma concepción, la que Barberis llama 'libertad como ausencia de leyes'.

Vale la pena explicitar que los impedimentos absolutos son insuperables, si se los pudiera sortear serían accidentales. La completa ausencia de impedimentos al movimiento es imposible por razones físicas, porque el poder de todo hombre es limitado. Ni si quiera en el estado de naturaleza la ausencia de impedimentos es total. A su vez, los impedimentos arbitrarios (especialmente la ley civil) también reducen la libertad natural, dando origen a la libertad civil. Ésta sigue siendo, por consiguiente, una 'libertad como ausencia de leyes', ya que cuanto mayor sea la regulación, cuanto mayores sean los impedimentos arbitrarios, menor será la libertad.

En síntesis, la libertad como 'ausencia de impedimentos al movimiento' es una noción, de la cual la libertad natural es simplemente el caso extremo. En el estado de naturaleza hallamos el mínimo de impedimentos, y por tanto el grado máximo de libertad en este sentido. En cambio, en el Estado civil, al encontrar impedimentos arbitrarios, las leyes, existe una forma restringida de esta libertad, la libertad civil. Esta restricción es, empero, la que permite que la libertad sea compatible con la 'paz del género humano'. Es por medio de su restricción, que la libertad como ausencia de impedimentos se hace compatible con el gobierno. Por eso, "cuanto más es concebida la libertad (natural) como ausencia de impedimentos, más necesario parece restringirla. Hobbes, por ejemplo, bien puede configurar la libertad natural, de la que disfruta en el estado natural, como facultad de hacer lo que se quiere: es precisamente el carácter salvaje de semejante libertad el que justifica el absolutismo en el estado civil"¹⁶.

No obstante, hay otro sentido que, como hemos dicho, es incompatible con la acepción de libertad como ausencia de leyes. Nos referimos a la libertad como no-dominación entre particulares. Esta clase de libertad tiene su origen en la igualdad que existe entre ciudadanos, que es una igualdad en la sujeción al Estado. Los ciudadanos, que sólo están sujetos al Estado, son libres porque son iguales entre si, y esto excluye la posibilidad de dominación entre ellos. Los siervos, en cambio, no son iguales a los ciudadanos y están sujetos a ellos, además de estar sujetos al Estado. Por esta razón,

¹⁵ *Ibíd.*, p. 222.

¹⁶ Barberis, Mauro. *Libertad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002, p. 19.

Sebastian Abad se permite decir que “aquí Hobbes reivindica la idea republicana de libertad como sujeción a la ciudad o república. La diferencia radica, por supuesto, en que entiende la ciudad como un Estado”¹⁷.

Finalmente, en el *Leviathan* presenta dos definiciones de libertad. La primera es la que la entiende como “ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere”¹⁸. Esta definición es sintáctica y conceptualmente paralela a la noción de libertad como ‘ausencia de impedimentos al movimiento’, ya que el poder de un hombre es ante todo su fuerza natural y su capacidad motriz.

Pero Hobbes también habla de la ‘libertad de los súbditos’, concepto que presenta una definición muy similar a lo que antes llamó libertad civil. La libertad del súbdito es entendida como la esfera de libertad que dejan los vacíos en la legislación. Dado que “no existe en el mundo Estado alguno en el cual se hayan establecido normas bastantes para la regulación de todas las acciones”¹⁹, aquellas acciones que están “permitidas por las leyes, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera”²⁰. En esta acepción vemos una incompatibilidad entre libertad y leyes, de modo tal que cuanto mayor sea el campo de acciones reguladas, tanto menos será la esfera de libertad.

* * *

No es lo mismo considerar a la libertad como un estado de mayor esperanza o como la ausencia de dominación entre particulares posibilitada por la igualdad entre ciudadanos, que considerarla como ausencia de leyes o de impedimentos. Mientras que en los primeros casos la libertad es compatible con la sujeción al Estado, pero incompatible con la sujeción a un conciudadano; en el segundo entra en contradicción con la sujeción en general. Mientras que en el primer caso la libertad es posible gracias a la ley, en el segundo caso se ve restringida por las regulaciones.

¹⁷ Abad, Sebastian. “Notas” en Hobbes, Thomas, *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*. Op. Cit., p. 222.

¹⁸ Hobbes, Thomas. *Leviatán o la material, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: FCE, 2007, p. 106 (xiv).

¹⁹ *Ibíd.*, p. 173 (xxi).

²⁰ *Ibíd.*

La libertad como ausencia de impedimentos propone una situación ideal de libertad máxima, el estado de naturaleza, dado que los impedimentos que allí encontramos tienen su origen en las restricciones de nuestro propio poder y las que pueden imponer el poder de otros. Si estos obstáculos se comparan con los que puede colocar el desmesurado poder del Leviatán, se comprenderá que la libertad es mucho mayor en el estado de naturaleza que en el Estado civil. En cambio, la libertad entendida como no-dominación siempre va a ser mayor en el Estado, porque sólo la sujeción garantiza la igualdad entre ciudadanos. El gobierno, al propiciar la igualdad, garantiza el no dominio de un ciudadano por parte de otros particulares. En cambio, en el estado de naturaleza, al no existir poder estatal, sólo se puede confiar en el propio poder para evitar la dominación arbitraria de otros particulares. La libertad como ‘estado de mejor esperanza’ también va a ser siempre mayor en un Estado antes que en el estado de naturaleza, porque siempre es más racional una esperanza que se deposita en el poder del Estado que una que se deposita en el propio poder. Dada la desproporción entre ambos poderes, siempre es más lo que se puede lograr por medio del Estado, que lo que podemos conseguir por nuestros propios medios.

Estamos frente a la contraposición que identifica Barberis entre “la libertad garantizada por las leyes, que definen ‘libertad’ en términos de reglas [...] [y] las concepciones aquí llamadas de la libertad como ausencia de leyes, que teorizan sobre la incompatibilidad entre libertad y reglas, salvo que también definen la libertad en términos (de ausencia) de reglamentaciones”²¹. Sólo que, para él, “con Maquiavelo, en particular, nace la concepción republicana o preliberal de la libertad garantizada por las leyes [...]. Con Hobbes, en cambio, nace la concepción –originalmente filo absolutista, luego hecha propia por los liberales– de la libertad como ausencia de leyes, concepción que en el ochocientos sustituirá a la republicana, así como el liberalismo tomará el lugar del republicanismo”²². Aquí, por el contrario, podemos apreciar esta tensión dentro del propio pensamiento hobbesiano.

En el *Elements* y en el *De Cive*, existe una tensión entre –por lo menos– dos acepciones de la libertad. Según Barberis, entre una libertad como ausencia de leyes y otra garantizada por ellas. Para Hobbes, entre una libertad como ausencia de impedimentos y otra como no-dominio entre particulares. Pero también se podría hablar de un conflicto

²¹ Barberis, Mauro. Op. Cit., p. 16.

²² Barberis, Mauro. Op. Cit., pp. 62-63

entre una noción liberal y una idea republicana de la libertad. En la exclusión del dominio arbitrario entre particulares vemos un atisbo de la libertad republicana, mientras que en la ausencia de intervención estatal encontramos claramente un sentido propio de la tradición liberal.

La acepción clásica de libertad en la tradición republicana se halla en el *Corpus Iuris Civilis*, el cual la define como “una disposición del derecho de gentes, por la que alguien es sometido al dominio de otro contra la naturaleza”²³. Andrés Rosler afirma que Hobbes, “por razones políticas, no quiere abandonar la libertad en el estado de naturaleza originario y por lo tanto en manos de sus adversarios republicanos, quienes consideran, como hemos visto, que la misma consiste en la ausencia de dominación o interferencia arbitraria y por lo tanto se oponen a la soberanía absoluta”²⁴. Entonces, “ofrece nuevos argumentos a favor de la soberanía absoluta al tratar de mostrar que la misma no es incompatible con dos nociones constitutivas del discurso republicano: la ciudadanía y la libertad”²⁵. La idea de una libertad como no-dominación arbitraria entre particulares, que Hobbes coloca –casi al pasar– en el *Elements* y en el *De Cive*, son concesiones a esta tradición con la que está discutiendo.

No pretendo afirmar que Hobbes sea un republicano, él es quizás el mayor polemista que esa corriente ha encontrado. Sólo intento sostener que, en el *Elements* y en el *De Cive*, está presente, junto a la libertad como ausencia de impedimentos o de leyes, una acepción de ese término que la entiende como no dominio entre particulares. Sin embargo, esta pluralidad de significaciones ha sido amputada en el *Leviathan*.

Para finalizar, el lector podrá advertir que Hobbes no se pronuncia respecto a la dominación de gobernantes sobre gobernados, cosa que sí hace el republicanismo. No sólo no se pronuncia, sino que su teoría política no ofrece garantía alguna para evitar la dominación de los súbditos a manos del soberano. Para él, la sujeción siempre es absoluta, al igual que la soberanía. La tradición republicana, en cambio, sí ofrece garantías que hacen imposible la dominación de los gobernados por parte de los gobernantes. Esas garantías se hallan en algo que es creación exclusiva del republicanismo: la idea de un régimen mixto. Idea que Hobbes deplora.

²³ *Corpus Iuris Civilis, Digesta*, 1, 5, 4, 1.

²⁴ Rosler Andrés. “Prefacio” en Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*. Op. Cit., p. 51.

²⁵ *Ibidem*.

NATALIA ZORRILLA*

La conceptualización de la vida en la Ilustración: el debate entre el mecanicismo cartesiano y el materialismo ilustrado

Mecanicismo cartesiano

Suele considerarse, a partir de los distintos textos científicos de Descartes, que el mecanicismo cartesiano es centralmente la postura que establece que el estudio de los cuerpos debe efectuarse como si fuese el estudio de una máquina que consta de partes ensambladas y mecanismos. Sostendremos que la principal preocupación del mecanicismo es el estudio del cuerpo individual al que toma como unidad objetual. Esta tesis se basa en que el uso de distintos micro y macro-modelos mecanicistas se orientan a explicar, mayormente, las propiedades de estos objetos-cuerpo individuales observables¹; estos funcionan a su vez como una referencia permanente probablemente porque para Descartes hacer ciencia es poder dar una explicación de cierto fenómeno reduciéndolo a lo más simple y familiar.

En la física cartesiana, encontramos cierta conceptualización de la sustancia extensa como una instanciación del espacio geométrico euclideo² equiparable a un

* Natalia Zorrilla es Profesora y Licenciada por la Universidad Nacional de Buenos Aires y becaria del programa Beca estímulo (UBA) en el período 2011-2012 con el proyecto: “El problema de la teleología en el materialismo ilustrado” bajo la dirección del Dr. Marcelo Mendoza Hurtado. Participa en el proyecto de investigación UBACyT (2010-2012): “La doble problemática del expresivismo y de la teleología en la determinación de la concepción hegeliana de la racionalidad” bajo la dirección del Dr. Marcelo Mendoza Hurtado. E-mail: nat.zorrilla@gmail.com

¹ Nos distinguimos con esta tesis de autores que consideran que el mecanicismo es una postura filosófica acerca de las leyes de la física. Al respecto podríamos considerar la caracterización del mecanicismo que hace Michael Ayers como la afirmación de que ‘the laws of physics can be explained, in principle if not by us, by being deduced from the attributes possessed essentially by all bodies *qua* bodies, i.e., from the nature or essence of the uniform substance, matter, of which all bodies are composed.’ Ayers, M. R.(1981), “Mechanism, Superaddition, and the Proof of God’s Existence in Locke’s *Essay*” in *Philosophical Review*, 90: 210–51. Desde este punto de vista, las leyes físicas se deducirían de las propiedades de la materia. Pero como dice Walter Ott: “On Descartes’s view the laws of physics derive primarily from God’s immutability with the nature of matter playing a distinctly limited role if any. A natural philosopher might know all there is to know about the essential attributes of bodies and yet be as far from knowledge of the laws that characterize their behavior as a toddler” Ott, Walter, *Causation & laws of nature in early modern philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 35.

² Descartes, R., “§11” en *Principios de Filosofía II*.

continuo homogéneo de materia³; para Descartes no existe el vacío. Ahora bien, ¿Cómo se individúan los cuerpos individuales? La unicidad de los cuerpos particulares está dada justamente al conformar los mismos un conglomerado de partes que mantienen su unidad a través de diversos movimientos, es decir, un conjunto de partes simultáneamente transportadas. Así, la individuación de la materia se da a partir del movimiento (cuya causa es la acción divina), entendido como cambio de posición, es decir, como la transferencia⁴ de una parte de la materia o de un cuerpo, siempre en relación a ciertos cuerpos contiguos.

La materia es caracterizada como pasiva, como inerte; no puede ella misma ser causa de su propio movimiento pues no contiene, en tanto que *res extensa*, ningún principio activo. Es entonces Dios quien causa el movimiento, lo cual no puede sino complementarse con la ley de inercia (que postula el requisito de una causa externa para que cambie el estado uniforme –de reposo o movimiento– de un cuerpo). Pero estas causas que intervienen en el mundo material son meramente causas eficientes, es decir, sería inadecuado para un mecanicista cartesiano proponer causas finales⁵ que se consideren explicativas de las propiedades (mecánicas) de los cuerpos *qua cuerpos*⁶.

Por otro lado, encontramos que la física cartesiana se basa, a su vez, en la existencia de partículas⁷ (que se distinguen en tres tipos por su tamaño y forma) que conforman estos agregados que serían los cuerpos individuales. La intervención y el

³ También hay una suerte de atomismo (simil Demócrito) implicado en el pensamiento de Descartes, con respecto a las partes que compondrían la materia, aunque Cottingham prefiere llamar a la física cartesiana “corpúscular” antes que “atomista”. pero considerarlo profundamente excede este escrito. Referencia: Cottingham (ed.), J., *Descartes*, New York, Oxford University Press, 1998.

⁴ Descartes, R., “§23” en *Principios de Filosofía II*.

⁵ Algunos autores como Canguilhem sostienen que el mecanicismo no puede desprenderse legítimamente de la teleología en el sentido en que esta queda concentrada “al comienzo” en el acto de la creación de la máquina, la cual, una vez en funcionamiento, ya cuenta con “fines” o “funciones” propias que le han sido asignadas al momento de su construcción. El desafío (o más bien la imposibilidad) del mecanicismo para Canguilhem sería justamente explicar ese momento de la construcción aludiendo a que el mecanismo es insuficiente para dicho propósito. Canguilhem, G., “Máquina y organismo” en *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976.

⁶ El enfoque aristotélico que se asienta sobre un funcionalismo fuerte (del tipo: el ojo fue creado para ver) difiere del mecanicismo en el sentido en que desde esta matriz cartesiana esa misma función es explicada aludiendo al movimiento de las partículas y a la relación del ojo con los nervios y otros órganos. Sin embargo y sobre todo en *Pasiones del alma* es notorio que el problema de las funciones de cada órgano o subsistema de órganos comienza a cristalizarse en el vocabulario cartesiano.

⁷ Una partícula o un agregado, una vez que se comenzó a mover, tiende a seguir moviéndose en la misma dirección, a menos que algo le imponga resistencia. Dado que el universo es un pleno, el movimiento de partículas o agregados de un lugar a otro implica un desplazamiento de otras partículas o agregados que ocupaban ese lugar. La cantidad de movimiento en el universo no varía (es mantenida por Dios).

movimiento de las partículas explican, a través de la configuración de “micro-modelos”, las propiedades de los agregados.

La fisiología cartesiana toma justamente al cuerpo humano como su objeto de estudio desde esta perspectiva mecanicista que marca un claro rechazo de la postulación de “poderes ocultos” imposibles de abordar científica o racionalmente. En las explicaciones biomecánicas⁸, el reduccionismo al núcleo particularista de la física cartesiana es patente. El estudio del cuerpo humano se da, en este enfoque, atendiendo al movimiento de las distintas partículas que lo conforman y que van desplazándose y empujándose las unas a las otras. Esta dinámica se utiliza para explicar fenómenos tales como el crecimiento de nuevos órganos en un feto o la circulación sanguínea.

Como argumentamos, el análisis reductivo que signaría la ciencia biológica hasta aún hoy no es más que, según Thomas Hall, una forma que encuentra Descartes de explicar funciones corporales en organismos vivos prescindiendo de la *psyqué*, la cual él caracteriza como “*life-soul*” en el espíritu de plasmar la ruptura más importante que trae consigo el mecanicismo. Este es el quiebre entre “alma” y “vida”, dos conceptos que Aristóteles había unido caracterizando al alma como el principio vivificador del cuerpo. De modo que la especificidad de lo vital es concebida desde el mecanicismo cartesiano como el conjunto de las funciones vitales (por ejemplo: la nutrición, la reproducción) que se dan en un cuerpo, las cuales se explican de una manera anti-animista o anti-psiquista.

En la conceptualización del alma en términos de *res cogitans*, tal como la efectúa Descartes en *Meditaciones Metafísicas*, *Principios de Filosofía* y *Pasiones del alma*, se identifican como modos que pertenecen (esencialmente) al alma únicamente los pensamientos; como sabemos, según Descartes, todo aquello que no puede concebirse que pertenezca al alma debe referirse al cuerpo y viceversa. Para Descartes, la animación de los cuerpos vivos puede explicarse como su capacidad de auto-moverse, de manera que esto no

⁸ Si tomáramos la distinción entre biomecánica y (medicina) psicosomática que establece Dennis Des Chene, diríamos que la biomecánica toma como objeto al cuerpo visto como un simple instrumento, cuyos fines son impuestos de la misma manera que se le impone al reloj que lleve la hora. El objeto de la psicosomática, en cambio, “*no es el cuerpo-máquina solo sino la unión entre alma y cuerpo. La unión es un sujeto apropiado de propiedades teleológicas y por ende de predicados normativos definidos a partir de las mismas [propiedades]*”. Des Chene, D., “Life and health in Cartesian natural philosophy” en *Descartes’ Natural Philosophy*, ed. Stephen Gaukroger, John Schuster y John Sutton, London / New York, Routledge, 2000, p. 723. La traducción es propia.

sólo es concebible sin aludir al alma sino que también es explicable en los parámetros de la ciencia mecanicista. El *feu sans lumière* posibilita la circulación de la sangre por todo el cuerpo y ésta, a su vez, es condición de las distintas funciones vitales. ¿Cuál es, entonces, la especificidad de los cuerpos vivos en relación a los demás cuerpos desde el abordaje mecanicista? Justamente cierto tipo de disposición orgánica en donde los órganos forman un todo que es eficiente para llevar a cabo estas distintas funciones vitales. En este sentido, la respuesta sigue estando en el marco del mecanicismo anti-psiquista pues como dice Descartes en *Descripción del cuerpo humano* (1648):

"No es que el alma no pueda excitar ningún movimiento en el cuerpo si todos los órganos corporales que se requieren para este movimiento no están bien dispuestos, sino que al contrario, ya que el cuerpo tiene todos los órganos dispuestos para determinados movimientos, no es necesaria alma para producirlos"

El cuerpo vivo es considerado un ensamblaje mecánico en el cual cada parte hace su contribución particular; es por eso que la muerte no se da por ausencia de alma -sabemos que los animales no-humanos están vivos y según Descartes dado que no piensan no tienen alma. Vida y muerte son entonces fenómenos netamente **corporales**:

"...la muerte acontece porque (...) algunas de las principales partes del cuerpo se corrompe; (...) el cuerpo de un hombre vivo difiere tanto del de un hombre muerto como difiere un reloj o cualquier otro autómatas (es decir, cualquier máquina que se mueve por sí misma) (...) del mismo reloj y otra máquina cuando deja de actuar"⁹

J. O. de La Mettrie – los primeros aportes materialistas

Debemos tener en mente que el mecanicismo cartesiano va unido a la distinción conceptual y real que establece Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*¹⁰ dado que, como vimos, lo perteneciente al alma, es decir, el pensamiento, es aquello que queda excluido del

⁹ Descartes, R. (1649), "Art. 6" en *Pasiones del alma*, Madrid, EDAF, 2005, p. 56-7. Tal vez se podría agregar para enriquecer la distinción entre máquinas hechas por Dios y máquinas hechas por el hombre que en las primeras se observa, según Descartes, este calor sin luz que estaría en el corazón mientras que un reloj, si bien puede auto-producir su movimiento, no tendría este calor.

¹⁰ La Mettrie muestra basándose en observaciones, que la capacidad intelectual-cognitiva del hombre y su voluntad, es decir, aquello que para Descartes formaba el núcleo esencial de la *res cogitans*, no son independientes y autónomos respecto de cambios corporales (pues vemos la correlación que existe entre, por ejemplo, la vejez del cuerpo y la vejez del alma y también la continuidad entre el instinto y la "razón").

tratamiento mecanicista. Ahora bien, ¿Qué sucedería si afirmáramos la existencia de una única sustancia, es decir, la “sustancia de los cuerpos” y simultáneamente mantuviéramos la matriz mecanicista para el estudio de los cuerpos y en particular de los cuerpos vivos? Esta es la combinación en la que se basa *L’Homme Machine* de J. O. de La Mettrie.

En la filosofía de este pensador, se trata de operar con el concepto de “sustancia”, tomando su caracterización canónica, es decir, aquella que vincula a la sustancia con la autonomía metafísica, para poder pronunciarse en contra de la distinción metafísica cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*.

Para La Mettrie, la sola capacidad de la materia (o sustancia de los cuerpos en sentido amplio) de encontrarse en diversos estados y cambiar de forma no puede explicarse si la caracterizamos como inerte o absolutamente pasiva pues ¿Cómo podría ser afectada por algo externo y más aún algo metafísicamente distinto a ella misma? Además la potencia de cambiar de forma debe encontrarse ya en la materia pues es ella misma la que cambia. En este sentido, las diferentes configuraciones de la materia no son una instanciación ontológicamente deficitaria de Dios ni son atribuibles a una mónada; sino que son nada más y nada menos que materia, es decir, sustancia o realidad¹¹.

A su vez, el estudio científico del cuerpo se sigue ejecutando desde esta matriz teórica mecanicista ya intervenida por Newton a partir de la cual la fisiología de la época investiga. Dado que todo ser es investigado desde esta perspectiva maquínica, la distinción de tipo (esencial) entre hombres y animales no-humanos establecida por Descartes no se sostiene y pasa a explicarse de manera científico-experimental también como una distinción de grado que se basa en el nivel mayor de fermentación que tendrían los seres humanos respecto de los demás seres vivos. La teoría de la fermentación no es metafórica sino que tiene raíces cartesianas ya que justamente alude al calor como disparador de ciertos procesos y transformaciones vitales.

¹¹ La “espiritualización de la materia” que La Mettrie atribuye principalmente a los leibnicianos resulta, entonces, para él un sin-sentido. Él explica este sin-sentido aludiendo a que a lo largo de la historia de la filosofía el término “inmaterial” se unió con el de “espiritual” (dado que se creía que el espíritu era de una naturaleza –material- más sutil que el resto del cuerpo) pero luego los modernos trastocaron definitivamente el concepto antiguo de espiritualidad (podríamos agregar lo “idealizaron”).

Sin embargo, esta teoría de la fermentación era un arma en contra de aquellos mecanicistas preformistas (curiosamente Malebranche y otros seguidores de Descartes), es decir, aquellos que sostenían que los seres vivos ya se encontraban contenidos en los gérmenes que habían sido ya para siempre creados por Dios y se desarrollaban de forma mecánica a la manera “causa-efecto”. El preformismo permitía entonces mantener la distinción de tipo o cualitativa entre el hombre y los animales no-humanos. Sin embargo, el mismo Descartes había sostenido una posición epigenetista¹² al respecto de la formación de los seres vivos, que afirmaba que los mismos se desarrollaban mecánica y gradualmente a partir de partículas no-organizadas¹³, es decir, las partículas seminales femeninas y masculinas y que el desarrollo del embrión se daba en el útero justamente por el proceso de fermentación. La Mettrie es, entonces, en lo concerniente a la ontogénesis, un reivindicador de Descartes; como suele hacer, emplea un esquema de explicación que pertenece a una teoría científica (la teoría de la fermentación) para obtener a partir de su aplicación resultados en torno a cuestiones metafísicas.

D. Diderot – transformismo materialista

Siguiendo en una línea materialista y atea, D. Diderot establece, al comienzo de su *Rève*¹⁴ un dilema insoslayable para cualquier pensador del siglo XVIII: o bien Dios existe inextenso y tiene efectividad causal sobre la materia extensa o bien la materia posee toda ella por sí misma la sensibilidad (inerte o activa). Ya La Mettrie había operado sobre el concepto cartesiano de materia y de sustancia formulando la posibilidad de la autonomía metafísica de la materia. Se ve cómo entonces al interior de este materialismo que, en continuidad con el cartesianismo, afirma que la vida es un fenómeno puramente corporal, se presenta el problema de cómo distinguir entre el hombre y la estatua o el mármol y la carne.

¹² Descartes, R., *De la formation de l'animal* (1664).

¹³ Roe, S., “The life Sciences” in *The Cambridge History of Science*, vol. 4 Eighteenth-Century Science, ed. R. Porter, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

¹⁴ Diderot, D. (1769), “Coloquio entre D’Alembert y Diderot” en *Escritos Filosóficos*, Barcelona, RBA, 2002.

En este punto Diderot, a través del “transformismo”, ofrece una sofisticación de la teoría de la fermentación¹⁵ que había sido utilizada por La Mettrie para fundamentar la diferencia “de grado” entre los distintos seres vivos. El transformismo sostiene que a través de la asimilación orgánica, es decir, la nutrición, las distintas partículas materiales pueden formar parte de los distintos seres vivos (el mármol estalla en millones de partículas, éstas se funden en el humus, las plantas se alimentan de ellas, los hombres se alimentan de las plantas; de esta manera, el mármol “se animaliza”). De esta manera, sigue siendo requerido el criterio cartesiano que aludía a la disposición orgánica del ser vivo pero la novedad es que el fenómeno de la vida es tratado de la misma manera que el fenómeno de la sensibilidad, es decir, no se lo estudia como el fenómeno de la vida *per se* o de la sensibilidad *per se* sino como el fenómeno de los cuerpos vivos o de los cuerpos sensibles. Esta concepción de la vida que como sabemos proviene del mecanicismo cartesiano enmarcada ya dentro de una matriz materialista creciente pone en jaque el preformismo y con él, la tesis de la distinción cualitativa entre los seres.

“Si confesáis que entre el animal y vos no hay más diferencia que la organización, mostraréis sentido y razón, tendréis buena fe; pero se concluirá, contra vos, que con una materia inerte, dispuesta de cierta manera, impregnada por otra materia inerte, calor y movimiento, se obtiene la sensibilidad, la vida, la memoria, la conciencia, las pasiones, el pensamiento. No os queda más que tomar uno de estos dos partidos: imaginar en la masa inerte del huevo un elemento oculto que esperaba el desarrollo para manifestar su presencia o suponer que ese elemento imperceptible se ha insinuado a través de la cáscara en un instante determinado del desarrollo. Pero ¿qué es ese elemento? (...) Homogéneo, era material; heterogéneo, no se concibe ni su inercia antes del desarrollo ni su energía en el animal desarrollado.”¹⁶

Diderot muestra cómo esta tesis de lo vital como referente a la organización corpórea particular ante el preformismo debe ya desprenderse de la caracterización que ofrece el mecanicismo cartesiano de la materia como inerte; sólo se sostiene, ante dicho tratamiento de los cuerpos vivos, la homogeneidad (físico-metafísica) de la materia.

¹⁵ Proponemos que es una sofisticación de esta teoría en consonancia con Colm Kiernan ya que el transformismo parecería pertenecer a una perspectiva teórica materialista y endógena que ha complejizado y elaborado su vínculo con el cartesianismo. Kiernan, C. (1971), “Additional Reflections on Diderot and Science” in *Diderot Studies*, Vol. 14, pp 113-142.

¹⁶ Diderot, D., *Op cit*, p. 26-27.

D. A. F. de Sade – la indistinción radicalizada

El trabajo conceptual que tanto Diderot como La Mettrie hacen con el mecanicismo cartesiano parece orientarse a construir lo que Diderot llamará “filosofía experimental” –una forma de concebir a la filosofía y particularmente a la metafísica como estrechamente vinculada a la evidencia científica de donde los materialistas pretenden obtener un carácter probatorio para su propuesta filosófica.

En cambio, en la adaptación del materialismo ateo que ofrece la filosofía sadeana, las luces de la razón van a enfocarse hacia un lugar mucho más oscuro, a saber: la idea de que, desde el punto de vista de la naturaleza como un todo, es absolutamente indistinto si la materia está organizada funcionalmente en un organismo vivo o en un objeto inanimado. En este sentido, los personajes libertinos de Sade muestran cómo la tesis de la distinción cualitativa entre hombres y otros seres y la concepción del orden natural como equivalente a un sistema jerárquico están basadas en un prejuicio humanista subrepticio. La reflexión filosófica adquiere un matiz menos científicista y manifiesta una preocupación por la existencia en el mundo y su sentido.

El materialismo ateo adquiere con Sade su dimensión trágica y la separación respecto del mecanicismo y la metafísica cartesiana lo desproveen de la posibilidad de que cada pasión del alma sea una referencia sentida al sí-mismo (inmortal). El alma se ha perdido en la ebullición de las partículas de incesantes movimientos y el sí-mismo, ahora el individuo de determinada especie, no es más que una tendencia natural (por cierto, no es la única ya que existen monstruos). Existencialmente, en su unicidad, está solo y desprovisto de ropajes conceptuales que le den un sentido; a la naturaleza, su existencia y unicidad le resultan indiferentes.

Según Blanchot, Sade parecería, a través de la construcción biográfico-diegética del libertinaje, ofrecer una respuesta a la pregunta ¿Qué hacer ante la indiferencia de la naturaleza? En efecto, en “La razón de Sade”¹⁷, Blanchot presenta la dinámica vital

¹⁷ Blanchot, M., "La razón de Sade" en *Lautréamont y Sade*, trad. E. Lombera Pallares, México, FCE, 1990, pp. 11-63.

libertina, la cual se dispara a partir del reconocimiento del libertino de la unicidad de sí mismo. Esta consiste en la búsqueda de la soberanía máxima que se expresa como instinto de negación y aniquilación y que se orienta hacia la repetición infinita del gesto que rompe los lazos naturales (ante el “en-sí”, indiferentes). El libertino debe buscar ser el Único, el Absoluto, ante la infinidad indiferente de seres, partículas y cualidades.

“Considerar a los seres desde el punto de vista de la cantidad los mata aún más completamente que la violencia física que los aniquila. (...) A sus ojos [a los ojos del libertino], ella [la víctima] no existe en sí misma, no es un ser distinto, sino un simple elemento, indefinidamente sustituible, en una inmensa ecuación erótica (...) Todos los hombres son iguales; ello quiere decir que ninguna criatura vale más que otra y por lo mismo, todas son intercambiables, ninguna tiene sino la significación de una unidad en un recuento infinito. Enfrente del Único, todos los seres son iguales en nulidad y el Único, al reducirlos a nada, no hace sino volver evidente esa nada”.

ÁNGELA RAIMONDI*

Hobbes: Timor Mortis¹

Introducción

*El día que nació mi madre dió a luz
dos gemelos: a mí y al miedo.*

Thomas Hobbes

El análisis del presente trabajo se realiza sobre la obra *Leviatán* de Thomas Hobbes y los hechos que el 11 de septiembre de 2001, desencadenaron en el mundo de ese momento, que hasta hoy tiene repercusión. Lo esencial a tener presente es el terror que se generó en las personas y en lo que luego ello derivó.

“El 11 de septiembre de 2001 el terror sacudió el corazón de Occidente. Las Torres Gemelas de Nueva York reducidas a escombros y el Pentágono seriamente dañado fueron las imágenes del peor ataque sufrido por los Estados Unidos en sus más de doscientos años de historia. Una oleada de atentados perpetrados con cuatro aviones de pasajeros secuestrados por terroristas suicidas y lanzados después contra los edificios más característicos del poderío económico y militar norteamericano. Ésta es la crónica del día en el que el mundo vivió en vilo”².

El suceso más espectacular de lo que va del Siglo XXI es el atentado de las Torres Gemelas en la ciudad de Nueva York, al cual le han seguido otros, aunque de menor

* Ángela María Raimondi es Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y Doctoranda por la Universidad Nacional de Lanús bajo la dirección del Dr. Ricardo Maliandi. Es integrante del grupo de investigación GIE dirigido por el Mg. Nicolás Fabián y ha publicado artículos referidos fundamentalmente al problema de la muerte en la Filosofía política y la Estética. E-mail: angmarai@hotmail.com

¹ Este trabajo forma parte del conjunto de las comunicaciones presentadas en las I Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna: *El giro subjetivista de la Filosofía Moderna. Perspectivas históricas y debates contemporáneos*, celebradas en la ciudad de Mar del Plata en el año 2010.

² “11 de Septiembre de 2001 – EE UU sufre el peor ataque de su historia” Artículo publicado en http://www.elpais.com/especiales/2001/atentados_eeuu consultado el 25 de junio de 2007.

magnitud pero igual características. Varias voces se escucharon decir que hay un antes y un después de éste acto terrorista, que la historia cambió y nada volverá a ser los mismo.

Sostiene Habermas que:

“Desde el 11 de septiembre no dejo de preguntarme si, ante acontecimientos de tal violencia, toda mi concepción de la actividad orientada hacia la comprensión -la que desarrollo desde la Teoría de la acción comunicativa- no está cayendo en ridículo. Sin duda, incluso en el seno de las sociedades más bien ricas y tranquilas de la OCDE, también nos vemos enfrentados a una cierta violencia estructural, a la que nos hemos acostumbrado, y que está hecha de humillantes injusticias sociales, de discriminaciones degradantes, de pauperización y de marginalización. Ahora bien, precisamente en la medida en que nuestras relaciones sociales están atravesadas por la violencia, por la actividad estratégica y por la manipulación, no deberíamos dejar pasar otros dos hechos.”³

El filósofo alemán plantea, incluso, la idea de un “Occidente escindido”, luego del 11 de septiembre de 2001 -a partir de ahora se lo denominará como 11 / S-.

Este no fue un acto común sino que tuvo la característica de ser terrorista, aclarando que se entiende, en el presente trabajo, que “el terrorismo es la amenaza de utilizar la violencia o uso efectivo de ella, dirigida contra grupos o víctimas individuales, generalmente con fines ideológicos, políticos o religiosos. A diferencia de lo que ocurre en guerra [...] el objetivo del terrorismo es manipular a la comunidad o al gobierno por medio del pánico”⁴.

Que este suceso ha pasado a la historia por varias razones, no hay duda, pero la principal es el *terror* que el acto en sí generó no solo para el pueblo norteamericano, sino también para el mundo entero.

La tesis que se plantea es que el terror de ese momento llevó a la creación de la figura mítica del Levatián, tal como se analiza en la propuesta política de Hobbes. Debido a que el tema es amplio y profundo se ha decidido plantear preguntas relevantes que sirvan como eje dominador para ordenar el trabajo, ellas son:

³ Habermas, Derrida, el terrorismo y la modernización. Artículo publicado en <http://insumisos.com/diplo/NODE/127.HTM> consultado el 02 de junio de 2009.

⁴ LEMA, Martín: “Guerra biológica y bioterrorismo”, Capital Federal y Conurbano, Universidad Nacional de Quilmes.

- ¿Qué miedo o terror se debe dar para constituirse en un estado de naturaleza?
- ¿Se estableció a partir del 11 / S un estado de naturaleza o estado de guerra?
- ¿Este terror llevó a la población a constituir un Leviatán? ¿Por qué? ¿Con qué características?
- ¿Se podría considerar a Bush encarnando a la figura mítica del Leviatán?
- ¿Fue el poder de Bush absoluto? ¿A qué nivel?
-

Desarrollo

Este trabajo se realizará teniendo en cuenta dos puntos de análisis, centrales en el pensamiento político hobbesiano, como son: a) el miedo y; b) el Leviatán. Conjuntamente al análisis teórico se irá planteando, en paralelo, los acontecimientos acaecidos el 11 / S.

El miedo

Hobbes comienza su obra *Leviatán* con el análisis de las pasiones, dentro de la cual se haya el temor o el miedo. ¿Qué significa el miedo? Según el filósofo inglés implica una aversión, conatus o esfuerzo, que lleva al hombre a apartarse de un objeto que le pudiera ocasionar un daño. El miedo que se plantea es el miedo a la muerte violenta, y éste es el que reviste importancia en el análisis político hobbesiano.

No se trata de miedo a cualquier tipo de daño sino el miedo a ser lastimado e, incluso, a morir de forma violenta en el presente o en el futuro mediato, “el miedo es, esencialmente, desconfianza, cautela, precaución; el otro acecha, *homo hominis lupus*; tal vez solo tenga buenas intenciones; no lo sé, no puedo saberlo; el hombre no es diáfano, no se revela tal cual es; debo entonces estar preparado, menester es que me defienda. Puedo esperar el ataque y sólo reaccionar; puedo adelantarme y atacar primero. Lo que me está vedado es no utilizar todos los medios a mi alcance para conservar la vida”⁵

Este concepto, trasladado al ámbito de la filosofía política, cobra un significado relevante en el pensamiento contractualista hobbesiano, puesto que plantea que el miedo

⁵ BÜHRLE, Carlos (2004): *Thomas Hobbes: Sobre el miedo*, en Revista de filosofía y teoría Política, N° 35 p.4

es esencial para la constitución de una sociedad civil, implicando la salida del estado de naturaleza.

El miedo y el estado de naturaleza: “Una guerra como de todo hombre contra todo hombre”⁶

Bobbio señala que no se debe tomar literalmente esta frase de Hobbes, sino que ésta situación se da cuando se cumplan las condiciones necesarias que caracterizan al estado de naturaleza y, esto, se puede presentar en tres situaciones determinadas:

- En las sociedades primitivas;
- En el caso de guerra civil y;
- En la sociedad internacional.

Debemos considerar que el estado de naturaleza hobbesiano, en principio, es un estado hipotético donde no se plantea una guerra violenta en sí, que puede darse o no, sino que “significa aquel Estado en el que un gran número de hombres, uno por uno o en grupo, viven en temor recíproco y permanente de una muerte violenta, a falta de un poder común. [...] Para dar a entender que se trata de un estado intolerable, del que el hombre ha de salir pronto o tarde si quiere salvar lo máspreciado que tiene, la vida”⁷. Vale aclarar que no es que no existan leyes en dicho Estado, o que el mismo no esté ya constituido, sino que no son eficaces para conservar la vida, o sea, lo que se está planteando es el peligro que representa la anarquía.

El estado de naturaleza *es una pura hipótesis de la razón*, por consiguiente no existió semejante estado a nivel universal, lo que intenta Hobbes negar es que el hombre es un ser político y social por naturaleza. “Los motivos de su negativa se hacen evidentes en la teoría del estado de naturaleza, esa condición prepolítica en que los hombres viven sin gobierno civil o sin un poder común, sobre ellos, que los mantenga en el temor”⁸

⁶ HOBBS, Thomas (1983) *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional. p. 223

⁷ BOBBIO, Norberto (1995) “*Thomas Hobbes*”. México, Fondo de Cultura Económica, p. 47.

⁸BERNS, Laurence (1992) “*Thomas Hobbes*”. En *Historia de la Filosofía Política*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 379.

Esta interpretación lleva a sostener que puede darse una doble posibilidad de estado de naturaleza: cuando los hombres viven sin gobierno civil -anarquía- o que no se encuentre entre ellos un poder común. Este último es lo que interesa en la presente monografía, puesto que el miedo a la muerte violenta, que es lo que llevará a los hombres a instaurar un Leviatán, un poder absoluto en la persona de esta figura mítica, es quien ha de proporcionarle la paz y la seguridad a la que apuntan los hombres.

“La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa, esto es, arrancarse de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente (como se ha demostrado) a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor o por miedo al castigo atarlos a la realización de sus pactos y a la observancia de aquellas leyes de la naturaleza expuestas.”⁹

El instinto de conservación es lo más importante y junto a la razón podrá instaurar la paz en la sociedad.

El 11 de septiembre de 2001 como hito constitutivo del estado de naturaleza

Los periódicos salieron inmediatamente al paso con fórmulas sensacionalistas: “¡Nos están atacando. Estamos en guerra”¹⁰, gritaban los ciudadanos neoyorquinos el 11 de septiembre de 2001, ante el atentado de las Torres Gemelas en el corazón mismo de su ciudad. “El país entero quedó paralizado, el terror y la incertidumbre que invadieron a los norteamericanos con una intensidad para la cual no encontraron puntos de comparación en la memoria colectiva”¹¹

Se han seleccionado estos dos párrafos, de entre miles de artículos que se publicaron en el mundo como consecuencia del atentado terrorista, para introducir la primera de las dos temáticas, las más importante, que permite analizar el *terror* y la

⁹ HOBBS, T Op cit. p. 263

¹⁰ “Nos están atacando, estamos en guerra”. Artículo de fecha 12/9/2001, publicado en <http://www.lanacion.com/334683> consultado el 25 de junio de 2007

¹¹ “Un país paralizado por el terror, la sorpresa y la incertidumbre”. Artículo de fecha 12/9/2001, publicado en <http://www.lanacion.com>, consultado el 25 de junio de 2007

incertidumbre que vivió el pueblo estadounidense el 11 / S y que luego se trasladó a casi todo el mundo.

La idea que se plantea es que en ese momento se instaura un estado de naturaleza, o como lo plantea Bobbio, un estado de guerra. Obviamente que no se pueden analizar dos hechos históricos como la Guerra Civil Inglesa (Siglo XVII) y el ataque terrorista del 11 / S de igual manera y con los mismos parámetros, puesto que han pasado tres siglos y medio, aproximadamente, y *demasiada agua bajo el puente*. Sin embargo, el miedo y, hasta, terror que los ciudadanos estadounidenses sintieron en ese momento, si se puede asemejar al sentido por Hobbes.

Siguiendo el análisis de Bobbio se puede realizar la siguiente comparación del estado de naturaleza:

- En las sociedades primitivas: No es el caso de la sociedad estadounidense, quien lleva más de dos siglos de democracia y la misma se encuentra firme.

- En el caso de guerra civil: se plantea una *posible* guerra civil y hasta religiosa -igual que en la época de Hobbes- puesto que en EE.UU. conviven varias fracciones del Islam junto a cristianos que serían, en principio, quienes proponen la guerra. Se resalta la palabra *posible* porque para Hobbes, la amenaza también supone un cierto estado de naturaleza.

- En la sociedad internacional: con respecto a éste punto no hay dudas, se trata de un hecho de características y consecuencias internacionales, como se explicará en los próximos puntos. “En el derecho internacional, como ya dijo Hobbes por primera vez, los Estados están unos frente a otros “en estado de naturaleza””¹².

En estas tres posibilidades señaladas, está presente la de establecerse un estado de naturaleza a partir de la falta de un poder común. Al momento del suceso terrorista mencionado, el poder que el Presidente George W. Bush tenía era cuestionado e, incluso, se sospechaba que podría ser destituido de su mandato si las cosas continuaban ese rumbo, la opinión pública lo trataba como si él no gobernara. Esta debilidad al momento del ataque terrorista generó en la población estadounidense una sensación de terror a la muerte violenta, en la cual no solo podían ser atacados, que de hecho lo fueron, sino que además no había un poder que pudiera contrarrestar a los terroristas y pudiera

¹² SCHMITT, Carl (1990) “*El Leviathan – En la teoría del Estado de Tomás Hobbes*” Argentina: Editorial Struhart & Cía, p. 48

defenderlos, defender su vida y sus bienes, de enemigos externos que no eran tan *externos*, de una anarquía en manos de un grupo de terroristas.

Esta situación de terror, “la interacción de los seres humanos con las características descritas por Hobbes produce esta versión del estado de naturaleza. Ésta, argumenta Hobbes, será una situación de conflicto, incertidumbre y violencia en la que la supervivencia de cada cual está amenazada por los medios que cada uno adopta para asegurarla”¹³

El Leviatán

Se ha planteado el acto terrorista del 11 / S como un hecho que produjo, en los ciudadanos de Estados Unidos, una situación análoga a lo que Hobbes podría considerar como un estado de naturaleza. George W. Bush calificó “como un acto de guerra a los devastadores atentados que conmovieron el mundo, y reitero que se castigará a los culpables”¹⁴ La pregunta que se plantea es ¿cómo salir de ésta situación? La respuesta está en Hobbes:

“Y es por consiguiente un precepto, o regla general de la razón, que todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de la naturaleza, que es buscar la paz, y seguirla, la segunda, la suma del derecho natural, que es defendernos por todo los medios que podamos”¹⁵

El planteo hobbesiano es que, primero, se debe buscar a partir de la razón los medios adecuados para conseguir sus propios intereses. Sin embargo, “la razón acude en ayuda del hombre sugiriéndole los diversos caminos para alcanzar un estado de paz; pero ninguno de los caminos se puede recorrer mientras el hombre viva en el estado de naturaleza, es decir, en un estado en el que la inseguridad general desaconseja a todos que

¹³ HAMPSHER Y MONK: *Historia del pensamiento político moderno* Editorial Ariel (Material de la cátedra de Filosofía Política de la Universidad Nacional de Mar del Plata) p. 40

¹⁴ “Para EE.UU., no alcanza con Ben Laden”. Artículo de fecha 13/9/2001, publicado en <http://www.lanacion.com/336432>, consultado el 25 de junio de 2007.

¹⁵ HOBBS, T.: Op. Cit. p. 228.

actúen racionalmente”¹⁶. En segundo lugar, es defendernos por el medio que podamos hacerlo y ello incluye la guerra.

En principio, la sola razón no es suficiente para que el hombre viva en paz, señala Bobbio, si fuera así el Estado sería innecesario. Y puesto que, el estado de naturaleza es un estado de temor constante a la muerte violenta y a la falta de un poder común fuerte que defienda de todos los posibles ataques, se hace necesario un acuerdo que acabe con las causas de la inseguridad.

La idea principal hobbesiana es que todos los ciudadanos renuncien a su propio poder y se lo otorgue a una persona que puede estar constituida por un hombre o una asamblea. Este Leviatán tendrá un poder casi absoluto, lo único que debe es asegurar la vida de los ciudadanos, tanto de la posibilidad de que me mate uno de mis semejantes como si esta muerte violenta provenga de un país extranjero. Este traspaso de poder de *una multitud a la figura del Leviatán*, se realiza a través de un pacto que permite pasar del estado de naturaleza al estado civil o, como señala Bobbio, de un estado de guerra al estado de paz.

Este pacto le otorga al Leviatán un poder soberano, que tiene como elementos característicos el ser: irrevocable, absoluto e indivisible. No hay posibilidad de que el soberano quede, por medio de éste pacto, obligado hacia sus súbditos, salvo y siempre en cuestión, que el soberano no pueda resguardar la vida de los súbditos. “La grandeza de éste poder reside precisamente en el hecho de que quien lo detente pueda ejercitarlo sin límites externos; así, este poder es absoluto.”¹⁷

Bush ¿el nuevo Leviatán?

Hobbes, realista al analizar la sociedad, sostiene que para salir del estado de naturaleza la simple razón no basta. Los hombres deben realizar un pacto, a favor de un tercero, que tome las medidas necesarias para restablecer la paz. “[...] se necesita un gobierno civil o político y unos poderes visibles. La seguridad requiere ante todo la cooperación de muchos, de una multitud lo bastante grande y poderosa para hacer muy

¹⁶ BOBBIO, N.: Op. Cit. p. 50

¹⁷ BOBBIO, Op. Cit p. 55

peligrosa la violación de pactos y la invasión de los derechos de los demás, y para ofrecer defensa contra enemigos extranjeros.”¹⁸

Este poder, como ya se señalara, debe ser en todo momento absoluto, indivisible e irrevocable. El soberano lo detenta contra los propios ciudadanos del Leviatán como, así también, a nivel internacional porque “el contexto de incerteza moral y política en el que escribió Hobbes tenía, por consiguiente, una doble dirección: la local y relativamente a corto plazo (la guerra civil inglesa o su amenaza), y la internacional y a largo plazo (el descubrimiento europeo de otras culturas y el conflicto intraeuropeo generado por las diferencias religiosas)”¹⁹. Se menciona el contexto de incerteza moral y política porque en varios de los artículos que se publicaron sobre el 11 / S también se plantean estas cuestiones, por ejemplo uno se titula “Bush y el peso moral del liderazgo” o “Lo que está en juego, en definitiva, es el destino cultural de la civilización humana. Y, sobre todo, la capacidad de las naciones líderes del mundo democrático para enfrentar a las abominables organizaciones del terrorismo internacional con firmeza, racionalidad y coherencia moral”²⁰

Y ¿En quién recae todo el poder y la responsabilidad de conseguir la paz y haciendo lo necesario para obtenerla? Según Hobbes esto debía recaer en la figura bíblica del Leviatán otorgándosele todos los poderes necesarios, porque “El deseo de tranquilidad y de deleite sensual dispone a los hombre a la obediencia de un poder común [...] el miedo a la muerte y a las lesiones dispone del mismo modo y por la misma razón”²¹ después del 11/ S esa figura bíblica pasó a ser George W. Bush, quien fuere en ese momento el presidente de los EE.UU.

A nivel Nacional

Los derechos civiles de los estadounidenses se vieron afectados casi de inmediato. La primera orden impartida por el gobierno de Bush fue la prohibición de entrada y salida del país, aún de sus propios ciudadanos. Sin embargo, esto que parecía una medida idónea

¹⁸ BERNS, Op cit p. 385

¹⁹ HAMPSHER Y MONK: Op. Cit. p. 19

²⁰ “El desafío que afronta Washington”. Artículo de fecha 17/9/2001, publicado en <http://www.la.nación.com/335845>, consultado el 25 de junio de 2007. consultado el 02 de junio de 2009.

²¹ HOBBS, T.: Op. Cit. p. 200

al momento de terror que reinaba el 11 / S, fue generando un programa de violaciones de los derechos en forma sistemática. La información se vio plasmada en distintos artículos que acusaban de dichas violaciones.

La Cárcel De Guantánamo

La cárcel de Guantánamo, durante las presidencias de George W, Bush, se constituyó en un símbolo de las violaciones a los derechos civiles y derechos humanos de aquellos que estuvieron detenidos en carácter de prisioneros.

Se convirtió, a partir del conocimiento público que se hiciera de las violaciones a los derechos, en el blanco de críticas y en la posibilidad de limitar el poder absoluto de Bush. La Corte Suprema de Estados Unidos declaró en varias oportunidades la inconstitucionalidad de los actos cometidos en Guantánamo pero, y a pesar de los intentos, la cárcel nunca fue cerrada por la presidencia de Bush y los actos que allí se cometían tampoco cesaron.

A nivel Internacional

Se ha dicho que para Hobbes, con respecto al derecho internacional, los Estados están en constante estado de naturaleza. En éste punto se hace la salvedad de que el planteo de la guerra contra el terrorismo, que provoca el estado de naturaleza, no se produce en un Estado específico contra otro también determinado, sino que, en cierta manera, es de todos aquellos Estados que “O están con nosotros o están contra nosotros”²² -en palabras norteamericanas- “Iremos detrás del terrorismo en sus raíces, y eso significa tratar con los terroristas y también con los países que los albergan”²³. Nadie está seguro porque, además, el islamismo también contraataca y amenaza.

En el punto de anterior se ha señalado el contexto de incertidumbre internacional que Hobbes escribió, ya sea a nivel moral como político. Se podría pensar que después de las dos grandes guerras del siglo xx, los diversos organismos internacionales habían zanjado esta situación. La paz entre naciones podía asegurarse e, incluso, se encuentra

²² “O están con nosotros o con el terrorismo” . Artículo de fecha 21/9/2001, publicado en <http://www.lanacion.com/336915> consultado el 25 de junio de 2007.

²³ “Para EE.UU., no alcanza con Ben Laden”. Artículo de fecha 19/9/2001, publicado en <http://www.lanacion.com/336432> consultado el 25 de junio de 2007.

legislado el derecho de que cada Nación se gobierne como mejor considere. Pero no esto no sucedió.

Los titulares destacados señalaban la necesidad de un poder que contenga los atentados y pueda contrarrestarlos e, incluso, atacar ante que el enemigo sin nacionalidad determinada. Si bien existían y existen esas organizaciones internacionales que aglomeran a los diferentes Estados a nivel mundial (ONU, por ejemplo), se consideró por temor a los ataques que provocaran muerte violenta en distintos países, que fuera George W. Bush quien tomara el poder absoluto y resolviera que era lo mejor para anticipar esos posibles ataques terroristas.

¿Cómo debe ser la autoridad que se le entregue al soberano seleccionado para ésta *digna empresa*? Absoluto. El poder que representó Bush durante el tiempo seguido al 11 / S tuvo estas características, él tenía el poder de decidir invadir el país que quisiera siempre que considerara que en él hubiera alguna red terrorista, fuera cual fuera la *camiseta* que ésta llevara, se recuerda que Hobbes hablaba de la necesidad de anticipación para conseguir la estabilidad de la paz. Todo esto se justifica porque “el fin para el cual el hombre considera útil renunciar a todos estos bienes es la preservación del bien más importante, la vida, que en el estado de naturaleza se vuelve insegura por falta de un poder común.”²⁴ Y todo ello, como ya se ha dicho, por la necesidad de seguridad.

Además ¿Quién puede juzgar si lo que se realiza para conseguir la paz es justo o injusto? Sólo el Leviatán que incluso puede violar las leyes si lo cree él mismo justo y necesario. Hobbes señala que “de esta guerra de todo hombre contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen lugar allí”²⁵ George W. Bush, presidente de EE. UU. Señala que “se aproxima “una batalla monumental entre el bien y el mal”²⁶ Y, obviamente, quien tiene el poder de decidir qué o quién es el bien o el mal es el soberano Bush.

¿Quién puede hacerlo? También Hobbes se adelantó a esto al responder que será aquel que tiene el dinero y el poder de ordenar a sus súbditos que peleen contra los enemigos externos o internos que pongan en peligro la soberanía. “El presidente de los

²⁴ BOBBIO, N. y BOVERO, M (1986) “Sociedad y estado en la filosofía política moderna – El estado iusnaturalista y el modelo hegeliano – marxiano” México, Fondo de Cultura Económica. p. 104

²⁵ HOBBS, T. Op cit p. 225

²⁶ “Bush alista una coalición para atacar a los terroristas”. Artículo de fecha 13/9/2001, publicado en <http://www.lanacion.com> consultado el 25 de junio de 2007.

norteamericanos, George W. Bush, obtuvo ayer el permiso oficial para comenzar su guerra contra el terrorismo internacional, tras una votación unánime del Congreso norteamericano, que aprobó, además, destinar 40.000 millones de dólares a la ofensiva [...] (y) convocar a 50.000 reservistas”²⁷, palabras más que elocuentes para señalar el punto que se quiere demostrar.

Para finalizar, se intenta demostrar que el paralelismo entre la figura del Leviatán y Bush, se puede dar, como Hobbes lo planteara, de una persona con tanto poder y que el diario más importante del mundo como lo es el The New York Times, poder paralelo de los medios que Hobbes no previó por obvias razones, exprese que George W. Bush enfrenta numerosos desafíos, pero que la más importante es una simple cuestión de liderazgo “[...] La nación necesita ver a su presidente tomar el control de la situación, listo para tomar decisiones duras. Expresar la determinación de castigar a aquellos que organizaron los ataques a las Torres Gemelas y el Pentágono es importante, pero no necesariamente suficiente”²⁸

También esto generó, a posteriori, una gran crítica por parte los distintos pensadores mundiales, principalmente por los sucesos ocurridos en Afganistán e Irak. La cual se puede sintetizar en la siguiente frase:

La ilegalidad de la guerra se combina con su abierta inmoralidad. Se trata de una guerra injusta por definición, pues constituye una agresión unilateral preventiva sin respaldo en la legítima defensa, sin ser respuesta a un ataque inminente.

[...] Quién y cómo ha de detener al Leviatán imperial en su vertiginosa marcha de control, represión y dominio, frente a todo lo que percibe como amenaza real o imaginaria a sus intereses, a la vez nacionales y mundiales. O sea, qué hacer para que Estados Unidos redescubra y respete al menos, lo más rápido posible, el derecho internacional, los principios de la contención y del multilateralismo, y el valor efectivo, para todos, de aquello por lo cual dice luchar: democracia, derechos humanos, estado de derecho, paz y seguridad internacional.”²⁹

²⁷ “Autorizan a Bush a ir a la guerra y convocan a 50.000 reservistas”. Artículo de fecha 15/9/2001, publicado en <http://www.lanacion.com/335500> consultado el 25 de junio de 2007.

²⁸ “Bush enfrenta un desafío de liderazgo”. Artículo de fecha 14/9/2001, publicado en <http://www.lanacion.com/335198> consultado el 25 de junio de 2007.

²⁹ GÓMEZ, José María “El Leviatán imperial, el caso “jurisprudencial” de Irak y algunos dilemas del movimiento de resistencia global” en Revista electrónica OSAL 265, Año V N° 10, Enero-Abril 2003.

Para finalizar, se realizará un breve análisis del Leviatán y su poder absoluto, indivisible e irrevocable que llevó a George W. Bush a ser representado, por lo menos en el presente trabajo, como esa figura mítica descrita por Hobbes.

✓ Poder absoluto: los días posteriores al 11 / S tanto el pueblo norteamericano como la mayoría de los países del mundo occidental, se encontraban en un estado de terror tal que le otorgaron al Bush el poder para que realizara lo que él considerara necesario para garantizar la seguridad a la vida, y, que si volvía a suceder un ataque similar se lo pudiera repeler sin inconvenientes porque se estaba preparado para ello y se tenían los medios también. Hobbes sostiene al respecto:

[...] es inherente a la soberanía el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y Estados; es decir, de juzgar cuándo es para el bien público, y qué cantidad de fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas para ese fin, y cuánto dinero se ha de recaudar de los súbditos para sufragar los gastos consiguientes. Porque el poder mediante el cual tiene que ser defendido el pueblo, consiste en sus ejércitos, y la potencialidad de un ejército radica en la unión de sus fuerzas bajo un mando, mando que a su vez compete al soberano instituido, porque el mando de las milicias sin otra institución, hace soberano a quien lo detenta. Y, por consiguiente, aunque alguien sea designado general de un ejército, quien tiene el poder soberano es siempre generalísimo.”³⁰

En esto se incluye el poder de la muerte sobre otras personas, cuestión que excede al Leviatán y que luego traerá varias acusaciones hacia el entonces presidente de los EE. UU., no obstante ello, en el momento no se meditaron las consecuencias de lo que se estaba gestando, como dice Hobbes prevaleció las pasiones -miedo, terror- a la razón.

✓ Poder indivisible: extrañamente a lo que se podía pensar de una sociedad democrática, por lo menos el común de la gente, el poder de Bush se convirtió en indivisible, él solamente lo detentaba. Si se observan los diferentes relatos posteriores al 11 / S, las denuncian que se hacen por la violación de derechos civiles e, incluso, derechos humanos son variadas y muchas. Lo más destacable, y por ello el punto aparte, fue Guantánamo, primero porque el

³⁰ HOBBS, T. Op. Cit. p. 274

presidente norteamericano no respeto ninguna convención internacional sobre los derechos de los prisioneros de guerra, a lo que respondió que ellos eran terrorista y no entraban en la anterior categoría. Recuérdese lo que Hobbes planteaba sobre lo justo e injusto y la relación de esto con el Leviatán, quien es el único que lo determina y está por encima de estas categorías. Segundo, las tres sentencias de la Corte Suprema norteamericana dictó, en beneficio de los prisioneros de Guantánamo, por reiteradas denuncias de detenciones ilegales y torturas, prisioneros que en varias ocasiones eran ciudadanos estadounidenses islámicos (libertad de culto). A lo que Bush responde que sí, pero nunca le hace caso a lo dictaminado por la Corte, es más, su discurso hacia el pueblo era que él estaba contrarrestando el poder del terrorismo y que no había nada ilegal o inmoral en lo que hacía, sino que era en beneficio de la seguridad del *mundo democrático*. El problema de los prisioneros de Guantánamo fue que Bush les negó el carácter de prisioneros de guerra y, nunca, les formuló cargos penales contra ellos ni les permitió defensa legal alguna.

✓ Poder irrevocable: en este punto se aclara que en un primer momento Bush tiene el poder que quiso, podía incluso invadir cualquier país que el considerara necesario para combatir al terrorismo y, mientras duró su presidencia esto no cambió, como ya se señalara. En una segunda instancia, con el correr del tiempo, distintas voces denuncian el poder absoluto de éste Leviatán, se llegó a temor de que el presidente de los EE. UU., país símbolo de la democracia, no llamara a elecciones por el poder absoluto que estaba detentando.

Conclusión

En primer lugar, la tesis que se planteó: que el terror en el momento del 11 / S llevó a la creación de la figura mítica del Leviatán, tal como se analiza en la propuesta política de Hobbes, ha sido demostrada.

El 11 / S constituyó un estado de guerra de todos contra todos, un miedo tal que, al categorizarlo como terrorista, generó aún más terror en los ciudadanos de varios países. Sostiene al respecto Derrida:

“El terror organizado, provocado, instrumentado, ¿en qué se diferencia de ese miedo que toda una tradición, desde Hobbes hasta Schmitt, e incluso Benjamin, considera la condición de la autoridad de la ley y del ejercicio soberano del poder, la condición misma de lo político y del Estado? En *Leviatán*, Hobbes no habla solamente de "fear" sino de "terror". Benjamin dice del Estado que tiende a apropiarse, precisamente por medio de la amenaza, del monopolio de la violencia. Ciertamente, se puede afirmar que toda experiencia de terror, aun si es específica, no es necesariamente efecto del terrorismo. Sin duda, pero la historia política de la palabra "terrorismo" deriva en gran medida de la referencia al período del Terror durante la Revolución Francesa, que fue ejercido en nombre del Estado y que justamente suponía el monopolio legal de la violencia.

Si nos referimos a las definiciones corrientes o explícitamente legales del terrorismo, ¿qué hallamos? La referencia a un crimen contra la vida humana en violación de las leyes (nacionales o internacionales) implica en ese caso, a la vez, la distinción entre civil y militar (las víctimas del terrorismo son supuestamente civiles) y una finalidad política (influir o cambiar la política de un país aterrizando a su población civil). Por lo tanto, esas definiciones no excluyen el "terrorismo de Estado". Todos los terroristas del mundo pretenden actuar en respuesta, para defenderse, ante un terrorismo de Estado preexistente que, sin mostrarse como tal, se cubre de todo tipo de justificaciones más o menos creíbles”³¹.

Las palabras de Derrida, aunque extensa la cita, muestran por qué terror, y no un simple miedo, en este suceso. Por qué, inmediatamente después generó en todas las personas, ese miedo tal que cualquier violación a los derechos civiles era mejor que la *posibilidad de* una muerte violenta.

El terror vivido en ese momento por el mundo occidental, principalmente, llevó a otorgarle al presidente de los EE.UU. un poder absoluto, indivisible e irrevocable. Que llevó la constitución del *Leviatán*, esa figura mítica que tiene derecho a todo, menos a no respetar la vida de sus *súbditos*.

Bush se extralimitó, violando sistemáticamente los derechos civiles nacionales e internacionales, haciendo casi omiso de cualquier intervención o limitación a su poder. Esto se ve en los artículos seleccionados que permiten la ejemplificación de lo sostenido

³¹ *Habermas, Derrida, el terrorismo y la modernización.* Artículo publicado en <http://insumisos.com/diplo/NODE/127.HTM> consultado el 02 de junio de 2009.

como tesis. No solo hizo casi omiso a los oros poderes de su país —especialmente el Judicial- sino también a las críticas de otros países sobre las libertades que se tomara Bush en Afganistán e Irak, cuyas invasiones lejos estaban de ser por el ataque terrorista, sino más bien por cuestiones de petróleo y poder económico.

El terror a la muerte violenta, la pasión y la razón, es lo que guía los designios de los hombres. Hobbes era *realista*, sus ideas demostraban un conocimiento de la naturaleza humana, pensó que el *Leviatán* era la solución. En este único punto no puede considerarse otorgarle tanto poder a una persona, porque parece ser que, a la corta o a la larga, el poder lo corromperá de tal manera, que ya no respete el derecho a la vida de sus propios súbditos.

Por último, en busca de quien haya propuesto también la idea de esta monografía encontramos que, a raíz de las invasiones a Afganistán e Irak, hay quienes sostuvieron en 2003 la idea de un Bush *Leviatán* a nivel internacional. Sin embargo, por lo demostrado se puede sostener que lo fue a todo nivel y con un poder absoluto que llegó a asustar a más de uno, temiendo que no dejara la presidencia y que no se respetara la democracia, que bien o mal, lleva más de dos siglos instaurada en EE. UU.

Dejó su poder, la duda que se plantea es si fue por la eminente crisis económica mundial en la cual nos sumergimos o si, realmente, creía en la democracia.

LUISA RIPA*

El caso del “sujeto místico” y el discurso presente sobre derechos humanos¹

Resumen

El trabajo quiere hacer pie en las consideraciones de Michel de Certeau en la III parte de su “Fábula mística”, para caracterizar los cambios que se experimentaron entre las comunidades “espirituales” durante el siglo XVI y primera mitad del XVII.

Compara los cambios políticos (bajo el signo de Machiavelo) y los cambios culturales (bajo el signo de la *cartografía*) con los cambios que individuos y comunidades religiosas cristianas experimentan para reubicarse en un mundo en proceso de transformación.

El primer capítulo se refiere al “conversar” pero nos interesa lo que sienta como “condición previa” el *volo*, el querer de algún modo “ab-solutus” del sujeto. Y en el segundo, que explora el “desde dónde hablar” explícita, siguiendo a Surin, la dialéctica gramatical del “yo” y siguiendo a Teresa de Ávila, la descripción de los espacios anímicos de la espiritualidad.

Entiendo que el carácter que el autor da a la experiencia del “volo”, primero, y a las espacialidades del alma y construcción del “yo” tienen que ver con lo que hoy se puede llamar, en el marco de lo que el profesor Rabossi llamaba “el fenómeno de los derechos humanos”, la novedad discursiva que la instalación cultural de tales derechos va produciendo entre nosotros. La novedad tiene que ver tanto con el corrimiento de otros discursos, cuanto con la original autopercepción identitaria que tienen los “sujetos de derecho”.

* Luisa Ripa es docente investigadora de filosofía de la UNQ. Su formación de postgrado es de ética aplicada. Sus trabajos se refieren a cuestiones de ética de la responsabilidad y discursos filosóficos; derechos humanos y religión, derechos humanos y educación. Sobre este último tema dirige proyectos de investigación y de extensión universitaria. E-mail: luisa@unq.edu.ar

^{1 1} Este trabajo forma parte del conjunto de las comunicaciones presentadas en las I Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna: *El giro subjetivista de la Filosofía Moderna. Perspectivas históricas y debates contemporáneos*, celebradas en la ciudad de Mar del Plata en el año 2010.

Atravesados por la historicidad y las tensiones, en la inmensa mayoría de los casos se niegan a “fundamentar” la legitimidad de los derechos humanos en consideraciones naturalistas. Pero, entonces, sin hacerlo la más de las veces explícito, recurren a lo que creo puede llamarse el “factum dignitatis” y al *sufrimiento* como parámetros duros que permiten reclamar el incremento del reconocimiento de nuevos derechos.

Más allá de las posturas mayoritariamente agnósticas de esos discursos, los hallazgos del historiador francés pudieran dar cuenta de un peculiar giro subjetivista en la temprana modernidad que lo vincula con los debates contemporáneos sobre DH.

La historia de Certeau

Este trabajo se basa en las descripciones que Michel de Certeau hace respecto de la historia de la mística en el siglo XVI y mitad del XVII² y que despliega en la tercera parte de su libro –“La escena de la enunciación”, entre las páginas 183 y 236³. La tesis que pretendemos sentar es la de que en la base de la experiencia y la construcción que los místicos hicieron entonces se encuentra una intuición central de lo que hoy sostiene el discurso de los derechos humanos, en especial, la obligatoriedad de reconocimiento de “nuevos” derechos.

Esa tercera parte se desarrolla en dos capítulos (V y VI) el primero de los cuales tiene una presentación general del estado de cuestión en la época que aborda. Esta época se describe como la del quiebre de los órdenes conceptuales, políticos y religiosos que organizaban el mundo conocido –donde era posible habitar y transitar- hasta ese momento: caída de las jerarquías y de las certezas básicas y, por eso, necesidad “absoluta” de refundación. Presento las propuestas de Certeau en este orden: la refundación, el *voló* como a priori de toda experiencia mística, el *yo* como “lugar vacío” de ese querer inicial.

1.- **El encuadre histórico** aproxima los cambios sociopolíticos y los cambios eclesiásticos durante el siglo XVI y primera mitad del XVII, que dan lugar a la sustitución de la “cristiandad” como sistema político y a la emergencia de “grupos o complejos

² M. Certeau: LA FÁBULA MÍSTICA. SIGLOS XVI Y XVII. México, Universidad Iberoamericana, 2004. ISBN 968-859-121-1. Original Francés: *La Fable Mystique (XVIè-XVIIè)*, Paris, Gallimard, 1982

³ Citaremos la versión castellana, indicando solamente el número de página

espirituales que miniaturizan el modelo eclesial de una organización social de las prácticas creyentes” (185)

Cita una serie de protagonistas que constituyen “el momento maquiavélico”, que incluye las quemaduras de emergentes espirituales y el surgimiento de “una pléyade de místicas”, todo en el terreno italiano. Este momento político se replica en Inglaterra, Estados Unidos, Francia. Fundan entonces el

“tiempo de la ‘invasión’ y de la ‘conquista’ místicas. La tarea de producir una República o un Estado por una ‘razón’ política que tome el lugar de un orden divino deshecho, ilegible, se ve en cierto modo duplicada por la tarea de fundar los lugares donde se pueda oír la Palabra que ya no se oye en las instituciones corruptas” (186)

“Sin duda alguna, esas dos clases de fundaciones, restauradoras a la vez que innovadoras, invocan todavía el modelo heredado de una tradición eclesial y cosmológica –una totalidad unificadora-, pero lo tratan con registros especializados, aislando, por un lado, el campo de una ‘razón de estado’ y, por el otro, el de una ‘comunidad de santos’.” (186)

Elencan una serie de empresas intelectuales y su interés por una nueva reunión cuyo modelo es la *cartografía*. Un nuevo orden y una construcción que “forma ‘microcosmos’ en el lugar del macrocosmos desmembrado”. Alude también a las transformaciones culturales, con su variedad de sentidos y formas y a la entronización de la figura del “rey” como síntesis de sentido y de nuevo comienzo “mediante la transmisión genealógica de una alianza ‘fundamental’ con el pueblo, organiza a la sociedad según el modelo del orden astral y garantiza el acuerdo de la razón con la fuerza” (188)

“Los ‘místicos’ conocen y utilizan igualmente estas instituciones comunes del sentido. Nos remiten a ellas. Pero tratan, ellos sobre todo, de reducir ‘todo a uno’. Y como las otras ciencias, ante todo la ‘ciencia de los santos’ debe conciliar los contradictorios: la *particularidad* del lugar que ella destaca se opone a la *universalidad* de la que pretende dar testimonio. Hay también contradicción entre el problema del *sujeto individual* y el del *absoluto* divino. Semejante tensión se define [...] con la dialéctica de la *nada* y el *todo*, autoriza a una *noticia* [...] ‘universal y confusa’. Al participar en el gran proyecto recapitulador [...] los místicos deben confrontar la insularidad de sus fundamentos con el in-finito del Uno” (188)

2.- En este contexto describe la construcción de una nueva manera de oír y hablar, de establecer un nuevo coloquio, que muestra el parentesco semántico de las dos

formas del *orare*: la oración y la oralidad. Pero lo que nos interesa fundamentalmente es su descripción de lo que consiste el a priori necesario de toda experiencia mística: un querer, el *voló*.

Lo que la mística hace no es poner en cuestión la *verdad* de los enunciados sino la *realización* oral, la *práctica* de la enunciación –y de la comunicación–. Por tanto cuestionará “si y cómo” se puede practicar un lenguaje que siga siendo considerado verdadero; si se puede tratar *con* Dios usando los enunciados que hablan *sobre* Él; como conversar, o intercambiar con el Otro y con los otros y, por fin, de qué manera *oír*, es decir, afectarse por la palabra “como una voz que me concierne”. El “antiguo relato” se toma bajo otra formalidad novedosa “a partir de algunos puntos estratégicos”:

1. Un acto presente (194) por el que la *experiencia* de ahora es insustituible por la palabra de la *tradición*
2. La relación “ilocutiva” (194) hace que la importancia migre de los *contenidos* del discurso a la *relación* entre los interlocutores ya la historia de esa relación
3. Sistema de *convenciones* (dramática de la alocución) (195) ya que el coloquio se da en un sistema de “supuestos” y “contratos previos”. Y , por último:
4. Privilegio de los elementos indiciales (195) “pragmáticos o subjetivos”. Entiendo que se trata de lo que Habermas llama “expresivos” en parte y en parte en una función de *autoposición* por la que “el lenguaje enunciado se convierte en el relato de las condiciones y modalidades de su propia enunciación –una *dramática de la alocución*–.”

Precisamente esta referencia a las *condiciones* del hablar mismo (no a su contenido o a su competencia) le permite presentar el resto de los capítulos a tratar:

“De estos aparejos enunciativos retendré, en primer lugar, a tres que construyen la escena de un texto ‘místico’: 1) el corte que sirve de condición previa al discurso y que establece un contrato con los destinatarios (el acuerdo sobre un *voló* –un ‘quiero’ inicial-); 2) el *lugar* ‘vacío’, ‘sitio sin sitio’, que señala en el discurso su lugar de locución (el yo); 3) la *representación* de este lugar por medio de una figura narrativa que forma el marco del relato (la insularidad del ‘alma’: un círculo, un castillo, una isla, etc.)” (196)

Esos elementos los encontrará en textos místicos de los siglos XVI y XVII que esbozarán una “manera de caminar, proporcionada al problema que la anima: ¿cómo el hecho de hablar o ser hablado es un constitutivo de la existencia?” (196)

El primero de los “aparejos enunciativos”, entonces, es la *condición previa y contrato* entre los hablantes. Cuando la comunicación ya “no se hace automáticamente” es necesario “producirla”. En efecto:

“Ya no hay un *a priori* común ni acerca de la unicidad de un Locutor universal, ni acerca de la articulación de las palabras con las cosas, ni tampoco sobre el principio de reglas universales que aseguren la verificación o la falsación de los enunciados. El lenguaje se diversificó debido a *usos* o “modos de hablar” heterogéneos. *Prácticas* diferentes que pertenecen a una retórica y ya no a una lógica) modifican el valor de las palabras y de los discursos... los mismos enunciados, verdaderos en un lado y falsos en otro,... se establece una “convención” entre los “espirituales”: el discurso místico debe producir él mismo la condición de su funcionamiento como un lenguaje que se puede hablar con los otros o que puede uno hablarse a sí mismo” (197)

Certeau remarca la importancia del *cómo* sobre el *qué* y de las *circunstancias* del coloquio. En tanto busca “*recomponer los lugares de la comunicación* allí donde se había deshecho el sistema que garantizaba la relación por medio de un sistema jerarquizado y cosmológico” donde las condiciones ontológicas y las alianzas estables daban certeza de ubicación es preciso ahora construir una *política de la enunciación*.

Aparecen entonces denominaciones como “arte” de conversar. Nuevos contratos sociales mediante el discurso donde el *método* y la superioridad del *decir* sobre el leer “está destinado a generar en el presente nuevas alianzas” (198). Cuando “se derrumba el orden” estabilizado no bastan los argumentos racionales intra-disciplinares: es preciso contar con la persuasión para “crear acuerdos entre voluntades, establecer nuevas reglas y formar así unidades sociales” (198)

La primera condición de posibilidad para “establecer esos espacios dialogales” es la que expresa la restricción de que “esa relación *no tolera sino* a personas completamente resueltas o que ‘quieran estarlo’” (198) Se trata de un *querer* que antecede a todo posible

saber. A priori, práctico, indispensable, absoluto: “todo se desarrolla ante todo en un *voló* propio de cada interlocutor, en el umbral de toda palabra” (198). Cita a Juan de la Cruz que no se dirige sino a las almas *ya* comprometidas. Pero aclara que no se trata de un querer que se deba a la argumentación persuasiva sino de un querer anterior a toda argumentación “el *voló* es el apriori y no el efecto del discurso”.

Ya Maester Eckhart –doscientos años antes- indicaba que no se trata de un “querría” sino de un “quiero”. También tiene la forma del “no quiero nada” sino a Dios.

“En el inicio, hay pues un acto que se destaca como la singularidad de un acontecimiento y que da a la experiencia una ‘forma’ que va a repetirse a lo largo del itinerario. Este acto es un corte. Es un comienzo. La nitidez de este corte establece a la vez una ‘región’ diferente y un estilo –una manera de andar o de hablar- ‘Quieres o no quieres’; no hay tercera posición.... Se trata de un despegue interior. De una ‘separación’ Eckhart habla de ‘liberación’... nace ‘de repente’, atravesando el umbral de las razones, abriendo un paisaje nuevo de datos y de problemas, lo ‘ya está hecho’ de la intención. Todo ‘está decidido’. Así, en un instante, uno puede ‘haber partido’ aún antes de hacer las maletas. ‘Digo que de repente es necesario formar el deseo pero que la ejecución se hace poco a poco’ [Surin] En ese instante que tiene la ligereza de una partida, coinciden el aspecto extático de la decisión (salir) y su aspecto ascético (perder)” (199-200)

Concluye esta parte describiendo cómo esta condición previa no se refiere a ninguna verdad ni de realidad ni del texto. Está fuera y antes del texto, los produce y, a la vez, los fracasan, de alguna manera. “El *voló* es a la vez su punto de partida y su punto de desvanecimiento”. Lo caracteriza de *paradoja* porque “con el ‘quiero (todo, nada, a Dios)’ los discursos pos-tulan, para ser leídos, una exigencia que no pueden satisfacer; hacen de la decepción del lector el modo como debe ser practicado el texto. Esta tensión ya introduce un estilo ‘místico’ en la práctica (productora o lectora) del texto” (200)

3.- Para ampliar su propuesta desarrolla algunas características de este verbo: que es *modal*, es decir que se vincula estricta y activamente al sujeto, “modalizando” cualquier otro verbo; que en este caso migra de la modalidad “quiero” al “puedo” gracias al “mapa interior” de las *intenciones* y que supone la *performatividad* del sujeto: este performativo es “de una especie extraña” porque no acuerda una *circum-stancia previa* sino

que la crea en el acto enunciativo. “Su performatividad consiste en *establecer un lugar* (de sujeto) y la autonomía de una interioridad (mística, por definición, que escapa del laberinto de controles sociales) más que en establecer una convención dialogal)” Por eso no solamente crea una diferencia respecto de los textos sino una verdadera “soledad”, bajo la forma de lo indeterminado, lo sin nombre y desconocido ante lo que se da este “simple” contrato: *quiero*

Se trata de un lugar “vacío” y de positividad absoluta, que permite la perfecta traducción: quiero, esto es “sí”, esto es, “yo”.

Nuestras novedades discursivas

Esta forma peculiar y tan particular de giro subjetivista que el historiador describe en este momento temprano de la modernidad nos importa decisivamente a los hombres y mujeres de este inicio del siglo XXI.

En efecto: nuestro tiempo es, sin duda, entre otras calificaciones posibles, el tiempo de la arrolladora presencia del “discurso de los derechos humanos”. No solamente por la cantidad y contundencia de instrumentos legales que en las distintas formas de declaraciones, convenciones, tratados o pactos han inundado las agendas internacionales sino sobre todo por lo que ha dado en llamarse la “cultura” de los derechos humanos como un lugar privilegiado de representación de sentido para cada vez más hombres y mujeres de toda condición.

En lo que el profesor Rabossi llamaba insistentemente como *fenómeno* de los derechos humanos compartimos la convicción de que se trata de un producto histórico, acuerdo de voluntades concretas que han creado un sistema nuevo, plural, multiforme, conflictivo, que no depende de ninguna “naturaleza” previa ni orden cósmico de ser y deber ser.

De tal forma constituye una “novedad” discursiva y cultural que no solamente “corre” el discurso de la beneficencia y el de la meritocracia sino que, sobre todo, inaugura

una nueva forma de autopercepción identitaria, una novedad antropológica, en la construcción de lo que se llama el o la “sujeto de derecho”⁴

Pero si la tesis de construcción histórica nos beneficia con el reconocimiento claro de voluntades es preciso reconocer también que la renuncia a “naturalezas fundantes” o, incluso, como quería Rabossi, a toda posibilidad o aún necesidad de fundamentación, nos encontramos con un problema real que es el del *criterio* por el cual puedan tanto deslegitimarse acuerdos perversos como, sobre todo, *obligarse* a nuevos acuerdos, aún no dados.

Buscando⁵ elementos en los discursos actuales de los derechos humanos que justifiquen tal ampliación *debida* de la normativa vigente me parece reconocer dos: por un lado, el *sufrimiento* (cierto sufrimiento calificado por su intensidad, su duración y su condición de evitable e inútil⁶) y, por otro lado, lo que creo puede llamarse un *factum dignitatis*, posición absoluta y a priori de la dignidad humana, que no se prueba ni precisa hacerlo pero que constituye el argumento definitivo de necesidad del derecho.

Algo de esta absoluta posición del yo puede haber alumbrado en aquél giro subjetivista que protagonizaran los “espirituales” o “comunidad de santos”, como eran llamados, a fin de hacer posible la lectura y el diálogo, la práctica de los místicos.

⁴ He desarrollado este punto en varios trabajos, por ejemplo L. Ripa 2006- “Des droits et des pactes entre le désir et la désillusion. Une lecture de la philosophie kantienne sous la lumière de l'éthique de Paul Ricoeur”. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses* Herausgegeben von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra und Guido de Almeida. Berlin-New Cork: Walter de Gruyter.

⁵ Ver, por ejemplo, L. Ripa 2008- “Dignidad ‘absoluta’ ¿influencia medieval en el pensamiento contemporáneo?” *Actas de las III Jornadas de Filosofía Medieval “Influencia medieval en el pensamiento contemporáneo”*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires; 2009- “Derechos Humanos, espacio de liberación” en F. Lizcano, L. Ripa y Elena Salum (coordinadores) *Democracia y Derechos Humanos*, México-Buenos Aires, Edición Universidad Autónoma del Estado de México- Colegio Mexiquense-Universidad Nacional de Quilmes. ISBN 978-987-05-5712-8, páginas 312-345 y *El tiempo de vivir y nuestras mortales inquietudes*, Vº Jornadas de Filosofía Medieval “Reflexiones de hoy motivadas por pensamientos de ayer”, 20 a 23 de abril de 2010, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias. ISBN 978-987-537-102-6

⁶ Ver el maravilloso trabajo de R. Segato *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, UNQ-Prometeo, 2003.

Homenaje a David Hume

DIEGO ABADI*

El concepto humeano de institución en *Empirismo y subjetividad* de Gilles Deleuze

Para calibrar la importancia de un concepto como el de institución en la lectura que Gilles Deleuze hace de la obra de David Hume es necesario dar cuenta de la orientación bajo la cuál el primero interpreta el pensamiento del segundo. En el breve texto titulado “Hume”, aparecido originalmente en un volumen de historia de la filosofía compilado por François Châtelet¹ y posteriormente editado en *La isla desierta y otros textos*², Deleuze expone sintéticamente algunas de las líneas de lectura que guiaban *Empirismo y subjetividad*³. A través de una concepción del empirismo completamente distinta de aquella que, definiéndolo en una relación inversa con el racionalismo, lo convertía en una mera crítica del innatismo, Deleuze encuentra en el pensamiento humeano una filosofía práctica. Allí, dice, “tiene lugar una transformación de la ciencia o de la teoría, que se convierte en *pesquisa* (...). La ciencia o la teoría son investigación, es decir, práctica: práctica de ese mundo aparentemente ficticio descrito por el empirismo, estudio de las condiciones de legitimidad de las prácticas en ese mundo empírico que es efectivamente el nuestro. Gran transformación de la teoría en práctica”⁴. Así, continúa Deleuze, “la llamada teoría de la asociación halla su destino y su verdad en una casuística de las relaciones, en una práctica del derecho, de la política y de la economía que cambia enteramente la naturaleza de la reflexión filosófica”⁵.

Tal como veremos, la noción de institución será esencial para comprender esa “casuística de las relaciones”, constituyéndose como uno de los puntos de divergencia más relevantes en relación a las teorías políticas contractualistas. Pero para dar cuenta de ello,

* Diego Abadi es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se encuentra actualmente finalizando su tesis de licenciatura, dedicada a la obra de Jacques Derrida y dirigida por la Dra. Mónica Cragolini. E-mail: diego.abadi@gmail.com

¹ F. Châtelet (ed.), *Histoire de la philosophie*, t. IV: *Les Lumières*, Hachette, Paris, 1972, pp. 65-78.

² G. Deleuze, “Hume”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005, trad. José Luis Pardo Torío, pp. 213-222.

³ G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007, trad. Hugo Acevedo.

⁴ G. Deleuze, “Hume”, *op. cit.*, p. 213.

⁵ *Ibid.*, p. 214.

habrá que remontarse primero al planteo inicial del que ambas perspectivas parten, a saber, el problema de la moral. Utilicemos pues para ello algunas líneas de Kant, ya que en ellas puede hallarse, en una especie de correlación formal, lo que serán tanto el punto de partida como el punto de llegada del planteo de Hume. Kant afirma, en su texto “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”: “entiendo por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres; es decir, la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla. (...) El hombre tiene propensión a *socializarse*, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque, al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su modo de pensar (...)”⁶. Dicha contradicción entre, por un lado, una inclinación egoísta –codiciosa y guiada por el afán de dominio–, y una sociedad que, si bien le impone la resistencia correspondiente al egoísmo del resto de los individuos que la conforman, se constituye como instancia necesaria para el cumplimiento de aquella inclinación egoísta, funciona como el motor que permite “transformar la grosera disposición natural en discernimiento ético, en principios prácticos determinados y, de ese modo, convertir el acuerdo de establecer una sociedad, *patológicamente* provocada, en un todo *moral*”⁷.

Por el lado de Hume, aun cuando la contradicción sea también un punto de partida, ésta no resulta como consecuencia del antagonismo de intereses egoístas. Para Hume, la esencia de la moral viene dada por la posibilidad de aprobar o desaprobar acciones o conductas, pero no en relación a un interés particular, sino a un carácter en general, siendo la *simpatía* el elemento que puede llevarnos de un juicio del primer tipo a uno del segundo. Así, dejando de lado al egoísmo como elemento fundamental, Hume se pregunta si no resulta evidente “que hay pocos hombres que no destinen la mayor parte de su fortuna a los placeres de su mujer y a la educación de sus hijos, no reservándose sino la parte más flaca para su uso propio y su diversión personal”⁸. El hombre, más que un individuo egoísta, plantea, es siempre hombre de un clan o una comunidad, siendo categorías como

⁶ I. Kant, “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*, Terramar Ediciones, La Plata, 2004, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, p. 21.

⁷ *Ibid.*, p. 21-22.

⁸ G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, *op. cit.*, p. 32.

la familia, la amistad o la vecindad determinaciones naturales de la simpatía y no tipos de comunidad.

Ahora, si bien para Hume la simpatía –y no el egoísmo– es identificada como condición necesaria de la moral, no se trata sin embargo de una condición suficiente. Aunque sea gracias a la simpatía que un juicio particular pueda elevarse al nivel de un juicio general, éste elemento resulta sin embargo paradójico, en la medida en que, al ser la simpatía natural, su extensión es limitada. Así pues, la generalidad a la que nos abre la simpatía tiene su reverso en la *parcialidad*, que tampoco habría que considerar sencillamente como contraria a la moral, ya que la desigualdad de afecciones que es causa de tal limitación no puede ser valorada en sí misma como viciosa. Prueba de esto, aclara Hume, nos presenta el hecho de que se tome como natural y se apruebe la preferencia que, en comparación con los de los otros, tiene un padre por los hijos propios. Pero es justamente allí donde radica la paradoja que comporta la simpatía: aunque posea una diferencia esencial con el egoísmo, su carácter parcial tiene como efecto una *insociabilidad* paralela a aquella que veíamos era consecuencia de éste último. Esto sucede ya que, en la medida en que nadie tiene las mismas simpatías que el resto de sus semejantes, la pluralidad de las parcialidades provoca inevitablemente su mutua contradicción. Si nos detenemos en algunos de los ejemplos de determinaciones naturales de la simpatía mencionados anteriormente, el carácter excluyente de las parcialidades se torna explícito: los parientes de uno son siempre los extraños de otro, así como los vecinos de uno pueden ser los desconocidos del otro. Las familias brindan quizá el caso más contundente. Ellas son unidades sociales que sin embargo no pueden adicionarse, y que por tanto, en la medida en que se excluyen entre sí, habría que catalogar más como *partícipes* que como parciales. Es por ello que Hume dice de la simpatía: “Una afección tan noble, en vez de preparar a los hombres para la formación de vastas sociedades, es casi tan contraria a ello como el más estrecho egoísmo”⁹.

Si la contradicción es efecto tanto del egoísmo como de la simpatía cabe entonces preguntarse cuál es la importancia de considerar a los hombres más como simpatizantes que como egoístas. Según Deleuze, lo que cambia en la adopción de una u otra perspectiva

⁹ *Ibid.*, p. 33.

es el sentido y la estructura misma de la sociedad¹⁰. Ya que, bajo una de ellas, la sociedad sólo tendría que *limitar* los egoísmos, mientras que bajo la otra, las simpatías exigirían ser *integradas*. Ese es, justamente, uno de los puntos que Hume critica de las teorías del contrato: éstas presentan una imagen abstracta de la sociedad, definiéndola sólo negativamente como conjunto de limitaciones de los intereses egoístas, mientras que, según su planteo, la sociedad puede comprenderse como un “sistema positivo de empresas inventadas”¹¹. Integrar las simpatías implica entonces lograr que la simpatía supere las contradicciones causadas por su parcialidad natural. Pero tal integración, en tanto artificial, requiere de la invención de un mundo moral positivo.

Tal mundo moral no es pues mera consecuencia de las determinaciones naturales de la simpatía, pero tampoco su invención es el resultado de viajes imaginarios que brinden modelos ideales de conducta: el problema moral consiste en cambio en pasar de las simpatías *reales* que naturalmente se excluyen a un todo real que pueda incluir aquellas simpatías. A la noción de *integración* vemos pues sumarse la del *todo* – que había aparecido también en la cita anterior en la que Kant se refería a un “todo *moral*”. Para dar cuenta de esta noción Deleuze distingue dos tipos de prácticas, una referida al entendimiento y otra a la moral. El primero procede en extensión y determina el detalle de la Naturaleza, que resulta así, en tanto objeto de la física, como *partes extra partes*. No hay pues para el entendimiento un todo de la Naturaleza que haya que descubrir o inventar, sino que lo esencial para éste consiste en determinar sus partes, estableciendo con las reglas generales relaciones de aplicación. Para la moral en cambio las partes están dadas inmediatamente, pero en el modo de una parcialidad excluyente, compuesta de partes que, tal como decíamos, más que parciales son partícipes. Por tanto, la práctica de la moral es una práctica inventiva y artificial. “Un todo –dice Deleuze– no puede ser sino inventado, como que la única invención posible es la de un todo”¹². El mundo moral se define pues de la siguiente manera: “El mundo moral es la totalidad artificial en la que se integran y adicionan los fines particulares; o bien es, lo que equivale a lo mismo, el sistema de los medios que les permiten tanto a mi interés particular como al de otro satisfacerse y

¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 35.

realizarse”¹³. Puede pensarse entonces a la moralidad como un todo con respecto a partes, o como un medio con respecto a fines.¹⁴

Si un sistema de medio orientados es denominado por Hume como una *regla general*, lo que habrá que preguntarse es pues, ¿cómo es posible la invención de la regla?; y precisando aun mas: ¿qué es exactamente lo que se inventa?¹⁵ Para responder a ello hay que detenerse en el modo en que Hume concibe las relaciones entre la naturaleza y la cultura. No sería exacto decir que la diferencia entre lo natural y lo artificial sea la existencia o no de satisfacción de una necesidad; ésta reposa más bien en el modo de su satisfacción. Es decir, en ambos casos hay efectivamente satisfacción, con la diferencia esencial de que, en tanto tendencias naturales, la simpatía y las pasiones devienen contradicción y violencia en su mismo proceso de satisfacción, mientras que, a través de los medios artificiales que provee la cultura, la satisfacción de las necesidades naturales adquiere una constancia y duración que por sí misma no tenía. Por lo tanto, el artificio no inventa algo distinto a la propia simpatía y a las pasiones naturales, sino que inventa una *extensión* que permite que éstas se desplieguen, superando sus límites naturales. Dicha extensión procede por una reflexión que no operará *sobre* el interés, sino que será una reflexión *del* interés. Se trata de una operación que, reprimiéndose a sí misma, torciendo a la pasión, permite una satisfacción oblicua e indirecta. Así, la justicia, en tanto regla general, no limita a las pasiones, sino que les confiere una extensión que permite su ampliación.

Tenemos pues que aquello que se inventa en la práctica de la moral es la regla general, y ésta es, tal como aclara Deleuze, equivalente a la noción que nos proponíamos exponer: “lo que Hume denomina regla general es una institución”¹⁶. Así, si la moral es considerada como primera en su relación con el entendimiento, y si su objeto no es otro que la invención de instituciones, se comprende porqué Deleuze afirma que, en Hume, “la verdadera moral es la política, como el verdadero moralista es el legislador”¹⁷.

¹³ *Ibid.*, pp. 35-36.

¹⁴ La noción de *todo* que utilizan Hume y Deleuze es peculiar, en la medida en que, tal como veremos, si un todo es equivalente a una regla general, y de éstas hay siempre más de una, habrá a su vez *todos* plurales. De allí que Deleuze se refiere siempre a *un* todo y no a *el* todo, identificándolo a figuras como la del conjunto: “Es la instauración de un esquema, la institución de un conjunto simbólico o de un todo” (*Ibid.*, p. 37).

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

Pero, resta todavía preguntarse, si lo que produce una institución es una extensión, ¿por qué se habla entonces de invención? ¿Por qué Deleuze asegura que las “legislaciones son las grandes invenciones” y que “los verdaderos inventores no son los técnicos, sino los legisladores”¹⁸? Una institución se inventa en la medida en que ella no se explica, como término de una derivación o un cálculo, por la tendencia que viene a satisfacer, ya que, tal como hemos mencionado, ellas no instauran más que medios oblicuos e indirectos de satisfacción. Es decir, si bien una tendencia se satisface en una institución, que pasa a definirse así como “un sistema prefigurado de satisfacción posible”¹⁹, no puede a partir de la identificación de una tendencia o de una necesidad inferirse una institución determinada. Deleuze da dos ejemplos, recordando que por institución entiende no precisamente a las instituciones gubernamentales sino a instituciones propiamente sociales. En el matrimonio, dice, se satisface la sexualidad, así como en la propiedad se satisface la avaricia. Pero no se trata en ellas más que de modos particulares de satisfacer aquellas necesidades, encontrándose incontables variantes al considerar dicha relación tendencia/institución según otras épocas y otros países. Así se entenderá pues la distinción entre ambos términos: hay institución cuando los medios que generan la satisfacción de una tendencia no están determinados por la tendencia misma ni por caracteres específicos.

Para concluir, y no con el fin de comprender el planteo humeano desde un ángulo meramente polémico, sino más bien para resaltar las consecuencias prácticas que éste traza en relación a las posiciones dominantes de su época, sinteticemos las diferencias que lo separan del modelo contractualista a la hora de comprender lo social. Según Deleuze, la crítica que utilizarán de allí en adelante todos aquellos que habrán de oponerse al derecho natural puede resumirse en la siguiente idea humeana: “la esencia de la sociedad no es la ley, sino la institución”²⁰. Las teorías contractuales, por su parte, nos presentan una sociedad cuya esencia es la ley, siendo su origen el contrato y su objeto el garantizar derechos naturales preexistentes, de modo tal que, como afirma Deleuze, “lo positivo queda fuera de lo social, lo social queda al otro lado, en lo negativo, en la limitación, en la alienación”²¹. Para Hume, el problema debe ser subvertido. La ley, por sí misma, no puede ser fuente de obligaciones, ya que la obligación de la ley supone la utilidad, así como la

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹ *Ibid.*, p. 42.

sociedad tampoco puede garantizar derechos preexistentes ya que, si el hombre entra en sociedad, es justamente porque no tiene tales derechos. La institución, en cambio, no es una limitación como lo es la ley, sino que es “un modelo de acciones, una verdadera empresa, un sistema inventado de medios indirectos”²². Así, concluye Deleuze, “lo que está fuera de lo social es lo negativo, la carencia, la necesidad. En cuanto a lo social, es profundamente creador, inventivo, y es positivo”²³.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

LISANDRO AGUIRRE*

Naturaleza humana creyente y escepticismo pirrónico inconsciente en la filosofía de David Hume

El problema de saber si el escéptico, luego de suspender el juicio, tiene algún tipo de creencia se ha convertido en uno de los temas más controversiales entre los eruditos contemporáneos. Sin embargo, hace ya unas décadas Frede planteaba que era posible pensar en un escéptico con creencias, mientras Burnyeat, Barnes y otros especialistas lo negaban explícitamente. Actualmente Perin intenta rectificar mediante argumentos propios la arriesgada hipótesis de Frede. Con los aportes de este interesante debate pretendemos analizar ahora la noción de naturaleza humana que propuso Hume en el *Tratado* y en otras obras para dilucidar si en definitiva su teoría sobre la naturaleza pasional y creyente del hombre es, como él supuso, incompatible con el “pirronismo” o, por el contrario, constituye inconscientemente una teoría pirrónica antes que académica.

Para llevar a cabo tal tarea, hemos estimado necesario dividir este trabajo en tres partes distintas. En un primer momento, abordaremos el espinoso tema del pirrónico y sus creencias e intentaremos determinar qué entidad tienen éstas en contraste con las creencias de los dogmáticos y académicos. En un segundo momento, presentaremos la interpretación errónea del pirronismo elaborada por Hume, reconstruyendo a partir de ciertos pasajes de su obra la imagen desfigurada de un escéptico pirrónico “exagerado”, “insincero” y “absurdo”, que por haber suspendido el juicio dice no poseer ninguna creencia. Y, por último, pondremos a consideración la hipótesis según la cual el escepticismo humeano no es sino “pirronismo inconsciente”, entendiendo que la apelación

* Es Profesor en Filosofía (UCSF) y Abogado (UNL). Es alumno avanzado del Doctorado en Filosofía (UNC) con la tesis: *El pirronismo inconsciente en la filosofía de David Hume*, bajo la dirección del Dr. Fernando Bahr. Además es profesor en la asignatura “Historia de la Filosofía Moderna” de la Licenciatura en Filosofía de la UNL. Tiene varias publicaciones en revistas filosóficas de la región y el país y además ha participado en varios congresos y jornadas de filosofía. Asimismo se desempeña como investigador en el grupo CAI+D 2009. Título del proyecto: “Conocimiento y libertad. El ideal de la sabiduría clásica en la filosofía moderna.” Departamento de Filosofía, UNL. E-mail: lisandropedroaguirre@gmail.com

de Hume a la fuerza de la naturaleza que impone creencias a los hombres a pesar de que éstas no tengan ningún fundamento racional ni sensorial no lo introduce en el escepticismo moderado que él cree aceptar, sino que lo coloca dentro de la actitud pirrónica propiamente dicha, aunque no sea consciente de tal posicionamiento.

I

En otro lugar hemos analizado la compleja noción de creencia escéptica.¹ Allí considerábamos, por un lado, los argumentos de los que están favor de la tesis que niega que el escéptico tenga algún tipo de creencia y, por el otro, la opinión heterodoxa de Frede que defiende mediante argumentos plausibles la tesis de que el escéptico no renuncia a tener creencias o, al menos, puede tenerlas sin infringir con ello la *epoché*.²

La mayoría de los intérpretes coinciden, empero, en que el escéptico, al suspender el juicio, anula cualquier tipo de creencia.³ Esta opinión constituye lo que podría denominarse la “interpretación tradicional o usual” del pirronismo.⁴

Frede, en cambio, presenta una nueva visión del pirrónico. En efecto, piensa que un pirrónico serio puede tener creencias y que tal cosa es perfectamente compatible con su escepticismo.⁵ El gran descubrimiento del escéptico no es, según Frede, el hecho de que sea posible vivir sin creencias, sino la equipolencia o equivalencia de las distintas opiniones sobre algo, lo que conduce a la *epoché*.⁶ Además explica la naturaleza de la creencia

¹ Véase AGUIRRE, Lisandro (2008): “Las creencias involuntarias en Sexto Empírico y Hume”, en *TÓPICOS*. Revista de Filosofía de Santa Fe, ARFIL, Santa Fe, N° 16, Diciembre, pp. 5-20.

² Véase FREDE, Michael (1997): “The Sceptic’s Belief”, en FREDE, Michael y BURNYEAT, Myles (eds.) (1997): *The original sceptics: A Controversy*, Indianapolis, Hackett Publishing Co.

³ Así, por ejemplo, Burnyeat, al equiparar *creencia* con “la aceptación de algo como verdadero”, estima que el principal enemigo del escéptico pirrónico es la creencia. (Cf. BURNYEAT, Myles (1997): “Can The Sceptic Live His Scepticism?”, en FREDE, Michael y BURNYEAT, Myles (eds.) (1997), p. 33-34, 37.) Según Burnyeat, todo lo que admite el escéptico es una impresión pasiva (*phantasía*) o una experiencia (*pathos*) expresada en una declaración sin pretensiones de verdad. El pirrónico “anuncia su propia experiencia sin creencia, sin aserción sobre cosas externas”. (BURNYEAT, Myles (1997), p 51.) De modo semejante Jonathan Barnes sostiene también que el pirrónico no cree, sino que expresa o confiesa sus estados mentales. (Véase BARNES, Jonathan (1997): “The Beliefs of a Pyrrhonist”, en FREDE, Michael y BURNYEAT, Myles (eds.) (1997), pp. 58-91.)

⁴ En ella estaría el mismo Ezequiel de Olaso al afirmar que “el pirrónico no afirma ni niega, ni siquiera probabilísticamente”. (Cf. CABANCHIK, Samuel (1993): *El revés de la filosofía. Lenguaje y escepticismo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, p. 63.)

⁵ Cf. FREDE, Michael (1997), pp. 2 y 9.

⁶ Cf. FREDE, Michael (1997), pp. 7-8.

escéptica distinguiendo entre “un sentido amplio” y “un sentido estrecho”.⁷ En este último sentido, la creencia es toda afirmación acerca de lo que las cosas *realmente* son; en cambio, en sentido amplio, creencia consiste en afirmar lo que las cosas son *según cierto punto de vista*, el de cada persona en determinada circunstancia. Fácilmente, se advierte que la creencia en sentido estrecho es la clase de creencia que rechaza el escéptico y desde la que enjuicia el dogmático. En el caso del escéptico, el asentimiento de lo que las cosas son según su punto de vista de ningún modo se plantea como lo que las cosas son realmente en sí mismas; en cambio, en el caso del dogmático se expresa con esta última intención. Por lo tanto, la creencia en sentido amplio no es eliminada por el escéptico. Sólo lo es la creencia en sentido estrecho. En la vida práctica, cuando el escéptico sigue la guía del fenómeno, no se limita simplemente a narrar lo que se le aparece sino que afirma lo que las cosas son según su punto de vista. Así Frede intenta mostrarnos que el escéptico tiene creencias respecto de lo que las cosas son, aunque no respecto de lo que las cosas *realmente* son en esencia.⁸ Esto significa que no es un mero cronista imparcial de lo que le ocurre, sino un narrador de lo que desde su punto de vista *cree* que son las cosas.

Recientemente Casey Perin ha hecho un aporte interesante a la discusión, partiendo de la tesis de Frede.⁹ Para Perin queda claro que, según el pasaje I, 13 de los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto, el escéptico tiene algunas creencias, y que la suspensión escéptica del juicio y, por lo tanto, el alcance del escepticismo, están restringidos en la medida en que el escéptico tiene estas creencias. Pero Perin advierte que puede haber y que de hecho hay dudas acerca de la clase de creencia que el escéptico puede tener.¹⁰ En efecto, Perin rechaza las diferentes respuestas que da Frede a esta cuestión. Entre otras cosas, sostiene que, de acuerdo con Sexto, las únicas creencias que tiene el escéptico son las creencias acerca de cómo parecen ser las cosas para él y no, como piensa Frede, las creencias sobre como son las cosas.¹¹

II

⁷ Cf. FREDE, Michael (1997), p. 9.

⁸ Cf. FREDE, Michael (1997), pp. 9-10.

⁹ Cf. PERIN, Casey (2010): *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Oxford/New York, Oxford University Press.

¹⁰ PERIN, Casey (2010), p. 60 y n 5.

¹¹ PERIN, Casey (2010), p. 62. Véanse las interesantes consideraciones formuladas por Frede en el capítulo 3: “The Scope of Scepticism” en PERIN, Casey (2010), pp. 63-85.

La interpretación usual del pirronismo que, entre otras cosas, le atribuye al escéptico ausencia de creencias y afirma en consecuencia la imposibilidad de vivir escépticamente, se aproxima de modo considerable a la mirada despectiva con que observa Hume a los pirrónicos en el siglo XVIII.¹² Repasemos muy brevemente algunos pasajes sugestivos de la obra de Hume para determinar hasta que punto su mirada sobre los pirrónicos no hace sino consolidar una interpretación errónea respecto de tal tradición y de ese modo contribuye finalmente a pasar por alto las grandes afinidades que hay entre la teoría humeana de la naturaleza humana y la propuesta por Sexto Empírico.

Al comienzo de la Parte IV del Libro I de su *Tratado* Hume escribe:

Si en este momento se me preguntara si (...) soy realmente uno de esos escépticos que mantienen que todo es inseguro y que nuestro juicio no posee en *ninguna* cosa medida *ninguna* ni de verdad ni de falsedad, replicaría que esa pregunta es completamente superflua, y que ni yo ni ninguna otra persona ha sido nunca sincera y constantemente de esa opinión.¹³

En efecto, Hume cree que los escépticos excesivos o totales constituyen una “fantástica secta”¹⁴ integrada por criaturas absurdas, destacando como características peculiares dos defectos: la extravagancia y la insinceridad de sus actitudes.¹⁵

Hume desarrolla además estas ideas en otras obras suyas; a saber, en el *Resumen*, la *Disertación sobre las pasiones*, la primera *Investigación* y también en sus *Diálogos* póstumos. En el *Resumen*, por ejemplo, Hume escribe que “la filosofía nos volvería completamente *pirrónicos* si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para ello.”¹⁶ Asimismo encontramos pasajes muy valiosos dentro de la Sección XII de su *Investigación sobre el conocimiento*

¹² Frede destaca en este sentido que habitualmente “se cree que el escéptico se refuta a sí mismo, cuando insiste en la total suspensión del juicio mientras, al mismo tiempo, confía constantemente en toda clase de juicios para su vida presente. La versión de Hume de esta objeción es tal vez la más familiar; sin duda, ha contribuido sustancialmente al retrato típico del escéptico como una persona que, si tomara en serio sus propias opiniones, estaría completamente desvalido en la vida cotidiana.” (FREDE, Michael (1997), p. 2)

¹³ HUME, David (1992): *Tratado de la naturaleza humana*, edición de Félix Duque, Madrid, Tecnos, p. 271. En adelante nos referiremos a esta obra bajo la sigla *THN* y citaremos sólo las páginas de la edición castellana de Duque.

¹⁴ *THN*, p. 272.

¹⁵ Cf. *THN*, p. 276. Podríamos seguir citando un vasto número de pasajes del *Tratado* en el que Hume intenta convencernos de que no debemos temer a los escépticos pirrónicos porque son figuras absurdas, insinceras e imposibles, pero las dimensiones de este trabajo no lo permiten. Véanse los siguientes pasajes: *THN*, p. 272, 276, 309.

¹⁶ HUME, David (1992): *Resumen del tratado de la naturaleza humana*, estudio introductorio, edición bilingüe y glosario de José Luis Tasset, Barcelona, Libros de Er, p. 143.

humano. Basta con leerla para advertir claramente el desprecio que siente allí Hume por los pirrónicos así como su errónea concepción acerca de ellos.¹⁷ En la Parte I de los *Diálogos sobre religión natural*¹⁸ el personaje llamado Cleanthes presenta una visión de los pirrónicos muy semejante a la de Hume ya que asimila el pirronismo a un escepticismo “absoluto” y “total” en la medida en que renuncia “a toda creencia.”, tildándolo incluso de triste y absurdo y declarando sin medias tintas que “nada hay más ridículo que los principios de los antiguos pirrónicos.”¹⁹

Como puede apreciarse en los pasajes citados, el ámbito en el que Hume decide refutar a los escépticos totales no es el ámbito teórico de la razón, sino la esfera práctica del obrar o vida ordinaria. Pero ello ocurre porque Hume adopta inconscientemente la interpretación usual del pirronismo que niega que el escéptico tenga creencias. Sobre la base de estos textos, podemos incluso darle la razón a Julia Annas cuando señala al respecto que “las referencias de Hume a Sexto [...] son de hecho mal apuntadas y no sugieren que él haya leído y entendido los fragmentos de Sexto. Hume no obtuvo de Sexto ninguna comprensión del pirronismo antiguo.”²⁰ En sentido análogo, Donald Ainslie manifiesta lúcidamente que, a pesar de las semejanzas que puedan existir, “es difícil equiparar el pirronismo antiguo con los escépticos ‘totales’ de Hume.”²¹

III

En consecuencia, a la luz de una imagen heterodoxa del escéptico, la de un escéptico que pese a la *epoché* cuenta con creencias, tal como la plantean de modo diverso autores como Frede y Perin, y teniendo en cuenta los errores de la interpretación tradicional en la que inconscientemente permanece Hume, es posible conjeturar que la visión humeana de la naturaleza humana es antes bien pirrónica que académica.

¹⁷ Omitimos aquí la transcripción de estos pasajes importantes por los motivos aclarados en la nota N° 15. No obstante, pueden encontrárselos en HUME, David (1992): *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta, Barcelona, Alianza, Secc. 12º, Parte II, pp. 183 y 187-188.

¹⁸ HUME, David (1979): *Diálogos sobre religión natural*, traducción de O’Gorman, México, FCE, p. 60. En adelante nos referiremos a esta obra con las letras *DNR* y citaremos las páginas de O’Gorman.

¹⁹ *DNR*, pp. 10-11.

²⁰ ANNAS, Julia ([2000] 2007): “Hume e o ceticismo antigo”, trad. Plínio Junqueira Smith, SKÉPSIS. Revista de Filosofia. San Pablo (Brasil), Vol. 1, N° 2, Novembro, p. 134.

²¹ Cf. AINSLIE, Donald (2003): “Hume’s Scepticism and Ancient Scepticisms” in Miller, J. and Inwood, B. (eds.) *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 251-73, p. 256.

Sostenemos esto a pesar de que Hume esté convencido que la naturaleza nos impulsa a juzgar así como a respirar o sentir²²; pues con ello el filósofo sólo pretende indicarnos que el hombre está inclinado naturalmente a juzgar y a creer. Aunque Hume parte del presupuesto de que el hombre es por definición un ser pasional antes que cognitivo, eso no lo convierte en un dogmático ni lo vuelca al lado probabilista del academicismo. El valioso aporte de su antropología y su ética es haber detectado el papel fundamental que tiene el sentimiento tanto en la esfera práctica como en la teórica. En este sentido es evidente que el filósofo escocés recibió fuertes influencias del sentimentalismo inglés, especialmente de Francis Hutcheson. Pero ello no implica necesariamente haber tomado distancia del pirronismo, aunque él crea que sí lo hizo.²³

Nuestra propia hipótesis pretende descubrir, por el contrario, que bajo el rótulo de “filosofía académica” o “escepticismo mitigado” Hume intenta disimular cierto *pirronismo inconsciente*, siendo la clave de tal hallazgo la “cura de la naturaleza” o la noción de “creencia” a la que constantemente recurre el filósofo en sus escritos.²⁴ Si bien el proyecto de elaborar una ciencia del hombre expresado en la introducción al *Tratado*, parece indicar otra cosa, el resultado descriptivo al que llega Hume respecto de la naturaleza humana revela hasta qué punto el pirronismo ha sido su última opción filosófica. Que tal opción haya sido inconscientemente ocultada tras una imagen tergiversada del pirrónico es un fenómeno extraño al que todavía nadie ha podido encontrar una solución coherente en los escritos de Hume.

²² Cf. *THN*, p. 271.

²³ Popkin parece pensar como Hume cuando sugiere que, a través de Hutcheson y Huet, y también de Ramsay y los antipirrónicos, Hume encuentra una forma de “encerrar con llave al dragón pirrónico en el gabinete filosófico, y proceder a creer y vivir de una manera sana y normal” (POPKIN, Richard (1955): “The Skeptical Precursors of David Hume”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol XVI, N° 1, September, p. 70).

²⁴ Esta hipótesis de trabajo es la que hemos tratado de apuntalar en AGUIRRE, Lisandro (2010): “David Hume y su adhesión inconsciente al escepticismo pirrónico”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política* del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Volumen N° 41, pp. 13-40. Asimismo es la que constituido en los últimos años el motor de nuestra investigación doctoral respecto del carácter inconsciente del pirronismo asumido por Hume.

MIGUEL ALBERTI*

Recuperación de la ética humeana en la filosofía alemana posterior a Kant

Es un hecho reiterado, y a mi juicio uno de los fenómenos intelectualmente más sanos que se dan en la historia del pensamiento, que posturas que nacen y se proponen como opuestas a otras, a las que pretenden superar y, por así decir, dejar en el olvido, reciben más adelante la posibilidad de reconciliarse con ellas en modelos que son capaces de reconocer y valorar con justicia lo que hay en ellas de correcto o de conveniente. Se suele ver en Kant, con razón, un ejemplo claro y profundo de este tipo de políticas unificadoras, sintéticas, y esto es considerado como uno de los méritos que tiene su filosofía, como cualquier otra que sea capaz de una operación semejante. Que se pueda recuperar una postura e integrarla con otra postura al parecer incompatible con ella, parece ser una virtud de ambas, así como, obviamente, es una virtud de la postura que las sabe reunir. Kant fue capaz de ubicarse con justicia en los dos modos de esta virtud: así como supo ser un eficaz conciliador de posiciones enfrentadas, generando una filosofía superadora de los problemas que ellas padecían, tuvo una filosofía propia lo suficientemente fructífera y aprovechable como para ser conciliada más adelante, a veces, con las filosofías a las que la suya se enfrentaba. De hecho, el desarrollo del pensamiento alemán inmediatamente posterior a Kant da cuenta, de manera explícita, de la voluntad de recoger la invaluable herencia kantiana y llevarla, luego de modificaciones y correcciones inevitables, hasta su expresión más perfecta.

No es en torno de la filosofía de Kant como conciliadora que gira este trabajo, sino, en cambio, de ella misma como conciliada con otra; se trata, en concreto, del modo en que algunos pensadores alemanes inmediatamente posteriores a Kant (parcialmente contemporáneos suyos) intentaron rescatar la ética kantiana de los ataques

* Miguel Alberti es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata desde el 2008. Desde entonces dedicó sus investigaciones, en el marco de dos becas otorgadas por esa misma universidad, al problema de los límites del conocimiento en la filosofía de Kant. Actualmente es becario del CONICET Y cursa el doctorado en Letras en la Universidad Nacional de La Plata, donde investiga la transformación, en el Romanticismo alemán, de las ideas trascendentales kantianas, de su sentido y su alcance. Presentó los resultados de sus investigaciones en distintas jornadas y publicaciones. E-mail: alberti.miguel@gmail.com

dirigidos a su rigorismo y, por así decir, a su ilustrada ingenuidad, recuperando un pensamiento que a los ojos de Kant no hubiera podido ser sino incompatible con el suyo, pero que a ojo de sus continuadores volvía para rescatar a la ética kantiana de Kant, o, en cualquier caso, de su letra. Esta filosofía recuperada en las reflexiones morales de estos pensadores posteriores a Kant, a mi modo de ver, es la del filósofo homenajeado en estas jornadas: David Hume.

Las razones por las que Kant encuentra insostenible el hedonismo, la postura defendida por Hume, tienen mayormente que ver, obviamente, con su carácter material y con la imposibilidad, para una ética de este tipo, de otorgar la universalidad que sería esperable que tuviera una máxima moral para poder estar a la base de una auténtica ética. Este punto de carácter general, y que abarca muchas propuestas más que solamente el hedonismo de Hume, se vuelve más preciso y visible en argumentos concretos y de menor alcance, algunos de los cuales se relacionan específicamente con el hedonismo. Quisiera poner de relieve los siguientes:

1) en primer lugar, a cada hombre causan placer distintos estímulos, razón por la cual instarlos a perseguir el goce propio sumiría a la humanidad en una profunda confusión axiológica, y la ley moral no sería más que una máxima meramente subjetiva;

2) en segundo lugar, una ética de este tipo borraría los límites entre el vicio y la virtud, ya que el placer no está necesariamente ligado a ninguno de los dos;

3) en tercer lugar (este argumento de Kant, en rigor, va dirigido al eudemonismo, pero creo que vale, sin mayores transformaciones, contra el hedonismo) no podríamos entender para qué tenemos una razón si es que solo estamos destinados a perseguir nuestro propio placer.

El punto que quisiera destacar, sin entrar en los problemas puntuales que cada una de estas críticas produce por sí misma, es que todos estos argumentos presuponen la *posibilidad* de actuar con independencia del placer que nos prometa una acción cualquiera. La ética de Kant en su conjunto lo sostiene, dado que al defender la *necesidad* de actuar con una motivación que es de todo punto de vista independiente de las inclinaciones, supone, obviamente, la *posibilidad* de actuar de un modo tal. Es justamente este punto el que establece el abismo, la diferencia radical, entre una postura como la de Kant y una como la de Hume. Es este punto, creo, el que hace que los argumentos

indicados más arriba pierdan buena parte de su fuerza en la medida en que no alcanzan el núcleo de un hedonismo como el de Hume.

En lo que sigue quisiera solamente mostrar el modo en que el desarrollo posterior de la filosofía alemana, consciente de las dificultades que implicaba esta polémica presuposición kantiana, recuperó el espíritu de la ética de Hume y lo volvió compatible con la validez incuestionada de la filosofía de Kant.

Todo el sentido de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller, por ejemplo, reposan en la convicción de que una ética como la de Kant es impracticable tal como fue planteada por él: el punto clave es que, aun cuando la razón sea capaz de determinar los fines de nuestras acciones, supuesto que Schiller comparte con Kant y que los separa fuertemente a ambos de Hume, es sin embargo imposible que tendamos a dichos fines si ellos mismos no son para nosotros objeto de un deseo, sino que son el punto al que se dirige un impulso. Dice Schiller: “La razón ha llevado a cabo su cometido cuando ha descubierto y afirmado la ley. Cumplirla es cosa de la esforzada voluntad y del sentimiento vivo. Si la verdad ha de salir victoriosa en su lucha contra las fuerzas extrañas, debe, ante todo, convertirse en una *fuerza* y suscitar un *impulso* que la represente en el reino de los fenómenos; que los impulsos son las únicas fuerzas motrices del mundo sensible. Si hasta ahora se ha manifestado tan escasa la fuerza victoriosa de la verdad, no es porque el entendimiento no haya sabido descubrirla, sino porque el corazón ha sido sordo a su voz y el impulso remiso a trabajar por ella”.¹ La solución que va a proponer Schiller, ante esta dificultad consistente en la distancia entre lo deseado y lo debido, consiste, justamente, en la educación estética del hombre, es decir: en lograr que aquello que debe hacerse pueda quererarse, en educar al hombre para que le guste lo bueno. Con esta postura Schiller se ubica a mitad de camino, por así decir, entre Kant y Hume: reconoce que los fines los debe poder poner la razón y que de hecho ya se llegó a la determinación de dichos fines, pero sostiene que para que cualquier objetivo pueda ser perseguido es necesario que sea deseado por uno.

Poco más de una década después, encontramos en Fichte reflexiones que comparten bastante con estas de Schiller. Él también va a entender que la clave de la puesta en práctica de valores racionalmente correctos no puede ser otra sino la educación

¹ Schiller, J.Ch.F. von: *La educación estética del hombre*. México: Espasa-Calpe, 1952 (3ª ed.), p. 43.

de la voluntad (y no tanto la del intelecto). Ya en el segundo de sus *Discursos a la nación alemana* advierte Fichte que las consignas impuestas por la educación tradicional no alcanzan nunca el objetivo deseado: “con sus exhortaciones no había conseguido fruto alguno en la vida real”,² dice Fichte. Un poco más adelante se encuentra un pasaje que revela una coincidencia notable con el pensamiento de Hume en torno de la imposibilidad de seguir fines establecidos por la mera razón: “La voluntad humana tiene ya una dirección fija antes e independientemente de que se la exhorte; si ocurre que esa dirección coincide con aquello a lo que se le exhorta, la exhortación llega demasiado tarde, pues el hombre, incluso sin que se le exhortara, realizaría aquello a lo que se le impulsa; en el caso de que no coincida, lo más que se puede conseguir de él es aturdirlo por unos momentos, y tan pronto como se le presente la ocasión se olvidará tanto de sí mismo como de que se le ha exhortado y no hará sino seguir su impulso natural. Si se quiere tener algún poder sobre él, hay que hacer algo más que simplemente hablarle; hay que formarle, es decir, proceder de tal manera que no pueda querer de forma distinta a la que se quiere que él quiera”.³ Para Fichte, por lo tanto, el único proyecto capaz de tener éxito en su intento de imponer una correcta norma moral consiste en educar a la voluntad de un modo tal que no pueda nunca querer lo incorrecto: si no se consigue sembrar en lo profundo de los apetitos humanos la semilla de lo moralmente correcto solo podemos esperar de la conducta humana la misma anarquía moral y la falta de criterio que, a modo de ver de Fichte, reina en dicha conducta. Fichte es tan enfático en su defensa de esta convicción que consigue provocar en un lector contemporáneo hasta una cierta inquietud cuando dice que “la nueva educación debería consistir precisamente en aniquilar por completo la libertad de la voluntad ya desde la base que ella pretende cultivar”.⁴ Las formas concretas, por otro lado, en las que Fichte pretende poner en práctica este proyecto están destinadas a producir esa misma inquietud, cuando no una mayor.

En todo caso, lo que quisiera poner en relieve es cómo, una vez más, encontramos en el discurso de los filósofos inmediatamente posteriores a Kant un punto intermedio entre su ética y la de Hume, en la medida en que, si bien se reconoce que el fin está destinado a ser definido racionalmente (Fichte considera, en efecto, que este es el

² Fichte, J. G.: *Discursos a la nación alemana*. Buenos Aires: Orbis, 1984, p. 65.

³ *Ib.*, p. 67.

⁴ *Ib.*, p. 66.

modo en que se determinan las normas a ser impuestas), no existe en cambio ningún camino estrictamente racional para lograr que esas normas sean puestas en práctica. Cree, en cambio, como Hume, que si dichas normas no nacen del deseo mismo de quienes deberían practicarlas están destinadas al olvido, y, como Schiller, cree que la solución para esta traba consiste en insertar en la voluntad humana (Fichte está pensando en los niños) un impulso efectivo, aunque irracional, hacia las normas racionalmente establecidas.

Mediante un discurso infinitamente más complejo y abstracto, que recuerda mucho más al Fichte de la *Doctrina de la ciencia* que al de los *Discursos*, Schelling se ubica también en esta franja intermedia entre Kant y Hume. Tanto como Fichte, considera Schelling que el núcleo de la moral reside en hacer del mundo objetivo lo que debe ser, y coincide con Kant en la necesidad de una constricción. Sin embargo, dicha constricción solo rige en el ámbito ideal del Yo, mientras que es necesario que el Yo objetivo encuentre una imposición que revista el carácter de necesidad, y de hecho la encuentra, justamente, en aquello que efectivamente es deseado por todos, en algo que Schelling considera un “impulso natural”, que tiene por objeto la felicidad. Schelling considera necesario tener presente que, así como hay una imposición que nace, por así decir, desde dentro del Yo, hay también otra que le viene dada desde fuera y de la cual no puede tampoco escapar.⁵ Dice lo siguiente sobre el impulso egoísta, consistente en la persecución de la propia felicidad: “contra este impulso no puede utilizarse como medio de coacción o como arma nada salvo él mismo. El mundo externo tendría que organizarse, por así decirlo, de manera que obligara a este impulso a actuar contra sí mismo cuando sobrepasase sus límites, y le opusiera algo frente a lo cual el ser libre pudiese querer en la medida en que es un ser racional, pero no como ser natural”.⁶ El modo en que Schelling entiende que se da este querer racional lo expone así: “Tiene que establecerse, por así decirlo, una segunda y más alta naturaleza por encima de la primera en la cual domine una ley natural, pero una muy distinta a la que domina en la naturaleza visible, a saber, una ley natural con motivo de la libertad. Inexorablemente y con la necesidad férrea con la que el efecto sigue a su causa en la naturaleza sensible, en esta segunda naturaleza ha de seguir a la violación de la libertad ajena la inmediata contradicción con el impulso egoísta”.⁷ Schelling entiende que esta

⁵ ver Schelling, F.W.J. von: *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 372-374.

⁶ *Ib.*, p. 381.

⁷ *Ib.*, pp. 381-382.

tendencia la impone la ley jurídica y que mediante una buena constitución jurídica se puede aspirar a producir esa segunda naturaleza. En cualquier caso, sea cual sea la forma concreta en que se logra imponer la regulación del impulso natural egoísta, lo que quisiera destacar es que Schelling advierte la imposibilidad de combatir este impulso egoísta si no se lo vuelve contradictorio consigo mismo, es decir: si no se logra que desee limitarse a sí mismo. En pocas palabras, una vez más, de lo que se trata es de acercar el querer egoísta al deber, y la necesidad de hacerlo reside, justamente, en que, tal como había indicado Hume, no hay forma de lograr hacer lo que no se quiere hacer.

La solución de Schelling, como la de Fichte y como la de Schiller, consiste en lograr que se quiera lo bueno, que lo bueno se convierta en un objeto de deseo y mediante ese proceso se convierta en el fin de nuestras acciones.

La insistencia con la que los pensadores alemanes posteriores a Kant afirman la necesidad de aceptar que la ley moral no puede ser establecida sin tener en cuenta lo que las inclinaciones ya imponen, lo que la voluntad ya desea, da cuenta, a mi modo de ver, de una insatisfacción generalizada respecto del rigorismo kantiano; insatisfacción análoga a la que producía la escisión entre filosofía teórica y práctica, entre Yo concedor y Yo moral, que en Kant solo se superaba mediante un lazo externo a la ética y a la teoría del conocimiento recién en la *Crítica del juicio* y cuya erradicación los idealistas alemanes tomaron, quizás, como el principal de sus objetivos. Es innegable que los pensadores inmediatamente posteriores a Kant lo tenían a él como principal interlocutor, y que su pensar nace del de Kant mucho más que del de cualquier otro. Sin embargo, tal como lo indicaron hasta el cansancio todos ellos, de lo que se trataba no era de respetar la letra kantiana sino su espíritu. En el problema tratado en este trabajo creo que la separación que se produce entre Kant y sus continuadores es mucho más sustantiva que una distancia respecto de la letra: creo que combate un punto que atañe al espíritu mismo de la ética kantiana. Lo que quise mostrar en este trabajo es que, al menos hasta cierto punto, el espíritu con el que coincide buena parte de la ética alemana posterior a Kant es el de Hume.

FABIÁN ALLEGRO*

Crítica de Hume a Spinoza: ¿Un dilema entre un ateísmo que es monstruoso y otro que no lo es?

Spinoza y el ateísmo peligroso

La relación de Hume con Spinoza es indirecta, probablemente no haya tenido acceso a su obra; pero sin duda, la referencia al mismo está mediada por la particular hostilidad que existía contra el filósofo holandés en aquella época. Es probable que Hume sólo se haya acercado a Spinoza a través de la nota de enciclopedia de Bayle. Éste califica la obra del holandés como: “la hipótesis más monstruosa que quepa imaginar y la más diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de nuestro espíritu” (Bayle, 1697, 84)

Hume ya había padecido en exceso las sospechas de ateísmo como para tener que soportar, también, la acusación de *espinosismo*. Por ese motivo, su *Tratado de la naturaleza humana* toma un giro particular cuando aborda la doctrina de la *inmaterialidad del alma*. Sin demora Hume hace una afirmación tajante: “Afirmo que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una substancia pensante es un verdadero ateísmo” y servirá para justificar todas las opiniones por las que – según él- “Spinoza es universalmente tan difamado”. Resulta interesante destacar que Hume ataca a Spinoza, en términos propios de la opinión pública, antes de considerar la demostración de su argumento ¿Por qué el encendido alegato hacia Spinoza? Es sabido que Hume fue acusado de ateísmo y herejía; sin embargo, en esta alocución debidamente dirigida a *sus adversarios*, propone el desprecio de la teoría del filósofo holandés en lo que parece una encendida argumentación *ad hominem*.

“Partiendo de esta afirmación, espero al menos lograr una ventaja, a saber: que mis adversarios no tengan un pretexto para hacer odiosa la presente doctrina con sus

* Fabián Allegro es Doctor en Medicina por la Universidad de Buenos Aires, especialista en Psiquiatría y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Adjunto de la Cátedra II de Psicoanálisis: Escuela Francesa, Facultad de Psicología (UBA), Jefe de Trabajos Prácticos de la Facultad de Medicina (UBA). E-mail: fallegro@gmail.com

declamaciones cuando vean que puede volverse tan fácilmente contra ellos.”(Hume, 1739-1740, T1, 183)

Señala que el principio fundamental del ateísmo de Spinoza consiste en “la doctrina de la simplicidad del universo y la unidad de la sustancia, en la que se supone son inherentes el pensamiento y la materia” (*Ibíd.*) por eso, para él existe una sola sustancia, simple e indivisible y todo lo que es pasible de sensación es sólo una modificación, sin que se pueda afirmar una existencia distinta y separada. Sin embargo, y con un pleno recurso de la ironía, encuentra que el postulado espinosista es a todas luces similar a la postura teológica y en particular a la tesis acerca de la inmaterialidad del alma. Por lo cual, al mismo tiempo en que dirige su reproche al holandés ataca a la teología utilizando un giro retórico sorprendente.

Entre ateísmo peligroso y un teísmo ingenuo

Hume afirma: concebir un objeto externo meramente como una relación sin un *término relativo* o hacer de él una *percepción* o *impresión* es absurdo. No es posible formular una certidumbre si no hay una base en la relación empírica entre el objeto y la impresión. En ese sentido el ateo, en particular Spinoza, y el teólogo confluyen en la misma confusión cuando afirman que: la totalidad de los objetos o de los cuerpos, el sol, la luna y las estrellas, la tierra, los mares, las plantas, los animales, los hombres, los barcos, las casas, otras producciones del Arte o la Naturaleza conducen a la afirmación de que son sólo modificaciones, y que la sustancia a la que son inherentes es simple, no tiene partes y es indivisible. Y entonces: ¿por qué “miles de voces que tratan la primera hipótesis de odiosa y despreciable y consideran la segunda con aplauso y veneración”?

Un modo no puede considerarse existencia distinta y separada, sino que debe ser lo mismo que su sustancia. En este punto la teología concilia con el pensamiento *espinosista* al considerar la posibilidad de un modo existente. Pero, fuera de una cuestión puramente semántica, y aún si se cayese en consideraciones metafísicas, esta vertiente es manifiestamente imposible. No es posible pensar una discordancia entre un objeto externo, en términos de modificación, y una esencia simple, sin divisiones, como una sustancia que no tenga lugar, al mismo tiempo, en la percepción. Por tal motivo, toda cualidad que sea inducida en la impresión debe ser común a la percepción. Así la concordancia o la

discordancia deben ser objetivadas en la realidad empírica. No hay sustancia como idea que no pueda aplicarse a la materia, y, así mismo, a una parte de la materia, como tampoco puede haber una idea perfecta de sustancia que exista por sí. Pero allí Hume da un vuelco inesperado, ya no es la cuestión del ateísmo sino la emergencia de un ateísmo “peligroso e irreparable”

Parece, pues, que por cualquier parte que se considere el asunto nos asaltan las mismas dificultades para establecer la simplicidad e inmortalidad del alma sin preparar el camino para un peligroso e irreparable ateísmo. (Hume, 1739-1740, T1, 389)

El hecho radica en que la inmaterialidad del alma y particularmente “la moda” ha hecho de que el término *acción* se emplee en un sentido poco apropiado y por demás confuso del mismo modo que, en otra época, otro término como el de *modificación* sorprendía a Bayle por su inusitada presencia en la obra de ciertos filósofos (como Spinoza) que pretendían reemplazar la noción de modalidad.

El pensamiento incurre en una modificación del alma y sin embargo el término acción resulta más accesible para el teólogo. Pero esto comporta una distinción de razón y no una distinción real y separable. La palabra acción nunca puede ser aplicable a una percepción como tampoco modificación.

Suponer una sustancia a la cual se le pueda atribuir una acción es tan inútil para el teólogo como peligroso para el ateísmo; ya que suponerle una acción a los objetos de la naturaleza es suponer una aproximación tanto al ateísmo peligroso como también al teísmo ingenuo

Pero un punto escapa a toda la posibilidad de conciliar esto con la lógica de Hume. Aún suponiendo que un movimiento pueda ser percibido, su causa escapa a la posibilidad de la misma. Un movimiento, una modificación o una acción, no habla de un cambio en esencia en la realidad de un objeto, solo intuye un cambio en la relación entre las partes. Por ello, el uso de la palabra acción, comporta una nada en la distinción del objeto y nada añade en beneficio del esclarecimiento en su argumentación. De la misma manera en que resulta imposible admitir que el pensamiento pueda ser causado por la materia, las cualidades de los objetos sólo se pueden interferir en las percepciones y en el curso de las ideas. Por un lado, una conexión causa-efecto no puede ser, de ninguna manera, percibida; su toma de conocimiento sólo es atribuible a la posibilidad de sostener una observación

sobre la conjunción constante de la relación, y por otro lado, no se puede inferir una razón de esta relación. Sin embargo, en tanto las circunstancias de la experiencia parecen asegurar que la idea de causa y efecto aplicada al orden de la materia resulta una constante se puede inferir que la causa del pensamiento y de la percepción se compone de la misma manera, pero hay que recordar que esto es producto del hábito. Es al fin una decisión dilemática: ya que; o se considera que ninguna cosa puede ser causa de otra, excepto cuando se percibe la conexión causa efecto en su idea de los objetos; o se sostiene que todos los objetos que encontramos unidos tienen que ser considerados causa-efecto por esta razón. Un punto crucial llevaría a observar que nada puede ser tomado como causa primera o principio productivo, ni siquiera “la misma deidad”, porque toda idea de Ser supremo se deriva de las impresiones particulares “de las que *ninguna* de ellas contiene eficiencia alguna ni parece tener *ninguna* conexión con *ninguna* existencia”. Un ser dotado de poder exige definir esta cualidad a partir de la experiencia empírica y, de allí que el mismo poder no puede ser experimentado sin recurrir a la relación que se establece entre los objetos. El poder o la volición no se suponen más que por una relación extrínseca que nada hace a su esencia empírica del objeto o su naturaleza.

Religión: servilismo e ignorancia

Al igual que Spinoza, Hume había denostado la idea de milagro y de profecía. El primero consideraba la imposibilidad metafísica de su existencia y el segundo la dificultad lógica para su creencia. Por ese motivo se podría encontrar cierta cercanía en el pensamiento de ambos autores sobre la religión. Sin embargo, la diferencia que existe entre ambos acerca de la noción de causalidad ofrecerá otros argumentos que los distancian. Para Spinoza, en vías del paralelismo, propone que *el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas* (Spinoza, E2P7). Hay una condición necesaria en su conjunción. Pero el traslado de esta noción a la *Ética* y particularmente a la idea de Dios promoverá una compleja subversión de las concepciones más arraigadas de la teología judeocristiana. Spinoza parte de nociones comunes a la escolástica, pero su dirección desemboca en alternativas que le son propias. Así, con pleno consentimiento de sus conceptos, establece desde el inicio una concordancia con un principio de aquella: *no puede existir algo sin alguna causa excepto aquello que de por sí se instituye como causa, es decir*

Dios. Cuando Spinoza dice que Dios es *causa sui*, quiere decir, al mismo tiempo, que es *causa de sí, por sí y para sí* (Spinoza, E1P17C1,C2) y se entiende que es aquello en tanto existe una *causa eficiente cuya esencia que envuelve la existencia* (Spinoza, E1D1). Al mismo tiempo se entiende que es aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente: “Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia.”(Spinoza, E1P25) Se puede argumentar que Dios es *causa eficiente* de las cosas pero al mismo tiempo es *esencia* en las cosas, por lo cual no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir sino también que *perseveren* en su existencia. Así como las cosas se revelan por un orden y conexión necesaria, así, también, las ideas. Porque en vista del paralelismo el orden y conexión de las cosas es igual al orden y conexión de las ideas. Habiendo postulado una causa inicial no es necesario pensar en una causa final. Una causa final desde el punto de vista de la filosofía práctica no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa (Spinoza, E4 Pref.) y sólo obedece a la égida de los prejuicios de la imaginación que contribuyen al sometimiento del vulgo en las falacias de la religión. En ese punto podría acordar Hume cuando propone considerar que la idea de redención es funcional a la sumisión y a la humillación. Recuerda que Maquiavelo (Hume, 1757, 91) observa que las doctrinas cristianas que promueven el valor y el sufrimiento en la pasión determinan el servilismo y la esclavitud de los pueblos. Allí, Spinoza concertaría en referir dicho sometimiento a las pasiones tristes del temor y la ignorancia en tanto disminuyen la potencia de la perseverancia del ser (Spinoza, E3P11S). Pero para Hume ni las pasión, ni la potencia, poseen entidad alguna de por sí. Hume es más radical, no se puede fundamentar una existencia en razón de una causa porque eso da lugar a la considerar la posibilidad de una conjunción necesaria:

Si, como alguna gente parece pensar, toda la teología natural se resuelve en una simple proposición – aunque algo ambigua, o, al menos, imprecisa-, a saber: que la causa o las causas del orden en el universo contienen probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana (Hume 1779, 62)

Hume, una filosofía monstruosa

Hume da un paso más: si no puede ampararse en la no existencia de causa final el rechazo a toda conexión necesaria tampoco probaría la existencia de una causa inicial. Spinoza, un ateo monstruoso y excomulgado; es paralelo a Hume que dice ser un filósofo monstruoso y abandonado

[...] me siento asustado y confundido por la desamparada soledad en que me encuentro con mi filosofía; me figuro ser algún extraño monstruo salvaje que, incapaz de mezclarse con los demás ha sido expulsado de todo contacto con los hombres, y dejado en absoluto abandono y desconsuelo. (Hume, 1739-1740, T1 415)

Hume dice que el dilema propuesto, acerca de la existencia o no de un ser superior, no puede ser dirimido; suponer que la divinidad es un “principio grande y eficiente” que suple toda deficiencia de las causas, lleva a la peor de las impiedades: reconocer que la divinidad es autora de todas las voliciones y percepciones. En tal situación “el ser supremo es causa real de todas nuestras acciones, malas o buenas, viciosas o virtuosas”. El resultado es incierto e inseguro, el resguardo es la creencia por eso toda decisión final resulta del hecho de que el “problema referente a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible” (Hume, 1739-1740, T1, 396). El empirismo de Hume subjetiva la creencia, no religiosa, sino más bien, filosófica.

Al mismo tiempo que se define como un monstruo filosófico, pone entre paréntesis la consideración de su posible ateísmo. Él se dirige a sus adversarios, en particular a los teólogos, proponiendo la marcada concordancia de las doctrinas teológicas con las de Spinoza; en otras palabras, con una fina ironía, los llama: *espinosistas*.

Bibliografía

- Hume, David (1779) *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Alianza, 1999
- Hume, David, (1757) *Historia natural de la religión*, Buenos Aires, Eudeba, 1966
- Hume, David, (1739-1740) *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Orbis, 1984
- Klever, Wim, (1990) “Hume contra Spinoza?”, *Hume Studies*, Vol, XVI, N° 2 (nov. 1990), Pág. 89-106 disponible en <http://www.humesociety.org>
- Klever, Wim, (1991) “A vindication”, *Hume Studies*, Vol, XVII, N° 2 (nov. 1991) Pág. 209-212 disponible en <http://www.humesociety.org>
- Klever, Wim, (1993) “More About Hume Debt to Spinoza” *Hume Studies*, Vol, XIX, N° 1 (april 1993) Pág. 55-74 disponible en <http://www.humesociety.org>

Popkin, Richard (1979) "Hume and Spinoza" *Hume Studies*, Vol, V, N° 2 (Nov. 1979) Pág. 65-93
disponible en <http://www.humesociety.org>

Spinoza, Baruch.(1925) *Spinoza Opera*. Preparada por Carl Gebhardt. Heidelberg. Carl Winters.
1925. Traducción de Atiliano Domínguez, con excepción de la Ética que se utiliza la de Vidal
Peña, publicada por Editorial Alianza.

Bayle, Pierre (1697) "Spinoza" en. *Biografías de Spinoza*. Comp. Domínguez, Atiliano Madrid.
Alianza Editorial. 1995.

MARÍA CECILIA BARELLI*

¿Es necesario creer? Dos perspectivas en diálogo: Hume y Nietzsche

1. Introducción

La reflexión filosófica sobre la creencia ha recorrido un largo camino que nos retrotrae inicialmente a la “verdadera creencia” (*pistis alethês*) de Parménides. Este sentido de la creencia designa la confianza en lo “que es y no es no-ser”, propio de la “Vía de la Verdad” en contraposición a las “opiniones de los mortales” (*broton doxai*) fundada en la combinación entre ser y no-ser, propio de la “Vía de la Opinión”.

Con Platón la creencia es resituada en el plano óntico-gnoseológico en una instancia intermedia entre el conocimiento y la ignorancia, que se ubica junto con la “conjetura” (*eikasia*) en el ámbito sensible de la “opinión” (*doxa*).

A partir de Plotino se suma el enfoque religioso. La creencia reaparece como condición ineludible para emprender el camino de retorno a la “unidad primordial”. Este enfoque es profundizado durante los primeros siglos del cristianismo. Observamos que los contenidos religiosos comienzan a constituir una parte esencial del concepto, prevaleciendo el empleo del término latino *fides*.

Sin embargo con el posterior surgimiento de la civilización laica moderna y la pérdida progresiva del ‘poder temporal’ de la Iglesia se generan las condiciones para un pensamiento introspectivo que ya no tiene puesta la mirada únicamente en la trascendencia. En este contexto reaparece la creencia como un elemento gnoseológico necesario para el hombre, y es precisamente Hume quien problematiza dicha necesidad, prefigurando los planteos nietzscheanos.

* Cecilia Barelli es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Es Co-directora del proyecto de Investigación “Crisis de la metafísica. Nihilismo y superación” (PGI/Universidad Nacional del Sur) y miembro investigador del Proyecto de Grupos de Investigación (PGI/Universidad Nacional del Sur): “Consumación y superación de la metafísica. El problema de la técnica en Heidegger” del departamento de Humanidades en la Universidad Nacional del Sur. Se desempeña como Profesor Adjunto con dedicación exclusiva en la asignatura Historia de la Filosofía Contemporánea I, U.N.S. y como Profesor Adjunto con dedicación semi-exclusiva en la asignatura Historia de la Filosofía Moderna y Metafísica en la misma universidad. E-mail: mcbarelli@hotmail.com

Aclaremos que si bien la filosofía de Nietzsche es reconocida mayormente por su incisivo cuestionamiento a la cultura europea de los s. XVIII y XIX; también consideramos que es relevante para una exégesis profunda de su pensamiento rescatar aquellas reflexiones que nos revelen filiaciones o diálogos con la tradición. Tal es el caso del problema de la creencia que convoca tanto a Hume como a Nietzsche, ambos comparten el interés por pensarla en el campo psicológico-gnoseológico como una actitud epistémica necesaria, en el caso de Hume tan necesaria para la naturaleza humana como “respirar” o “alimentarnos”, en el caso de Nietzsche tan necesaria para el hombre como la “verdad” y sus paradojas. Nos interesa mostrar estas conexiones en cuanto revelan las condiciones favorables para el diálogo entre el ideario de Hume y el de Nietzsche¹.

2. Algunas consideraciones sobre la necesidad natural y la necesidad práctico-biológica de la creencia

La secularización de la filosofía, que caracteriza al pensamiento de la modernidad, tiene en Hume uno de sus principales impulsores, y es precisamente en su perspectiva sobre la creencia que puede apreciarse dicha impronta. Según Cassirer² y también coincide con él Rábade Romeo³, el filósofo escocés despojó a la creencia de todos sus componentes metafísicos y trascendentes, desacralizándola. La fundamentación religiosa fue reemplazada por la psicológica.

Recordemos que en el *Tratado de la naturaleza humana* Hume se propone el desarrollo de la “ciencia del hombre”, y como primer principio de esta ciencia enuncia que todas las “ideas simples” proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes

¹En la presente comunicación hemos limitado nuestro análisis acerca de la relación entre Nietzsche y Hume al problema de la creencia. Sin embargo hay otros aspectos filosóficos en los que puede advertirse cierta afinidad, para más detalles véase Beam, C., “Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians”, en: *Hume Studies*, vol. XXII, n° 2, 1996, pp. 299-324; Couzens Hoy, D., “Nietzsche, Hume and the Genealogical Method”, en: Schacht, R. (ed.), *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, London, University of California Press, 1944, pp. 251-268.

²Cfr. Cassirer, E., *La filosofía de la ilustración*, trad. de E. Imaz, México, FCE, 1981 (2° reimpr.), pp. 80-81.

³Rábade Romeo, retomando a Cassirer, sostiene: “Cassirer ha sugerido que la *belief* (creencia o fe) de Hume puede ser considerada como culminación del proceso de secularización de la fe. Porque la fe, como actitud religiosa, ha venido de hecho operando con repercusión en problemas filosóficos. Luego esta fe comienza a perder su carácter religioso para convertirse en una fe metafísica, por ejemplo en el recurso ‘metafísico’ a la veracidad divina en Descartes y en otros autores racionalistas e incluso en Berkeley, por más que en algunos casos no sean nada claras las fronteras entre lo religioso y lo metafísico. Con Hume la *belief* se seculariza del todo y pierde, asimismo, su carácter metafísico. Va a ser una creencia puramente antropológica y psicológica”, en: Rábade Romeo, S., *El empirismo. David Hume*, Madrid, Trotta, 2004, p. 381.

impresiones⁴. Estas ideas pueden ser trastocadas y alteradas por la imaginación, tesis que constituye el segundo principio⁵. La imaginación une las ideas simples según la semejanza, la contigüidad espacio-temporal y la causa y el efecto, configurando las “ideas complejas”. La asociación causal tiene la particularidad de extenderse más allá de los sentidos e informarnos de la existencia de objetos. Es en el análisis de esta relación donde entra en juego la creencia: Hume entiende que la percepción de la relación constante de ciertos objetos nos permite inferir la existencia de uno a partir de la del otro, y tal inferencia es realizada desde la creencia. Este sería el punto de partida del estudio humeano sobre la creencia, estudio que el propio filósofo encuentra difícil de llevar a cabo:

“Parece que esta operación mental productora de la creencia en una cuestión de hecho ha sido hasta ahora uno de los más grandes misterios de la filosofía, aunque nadie ha llegado a sospechar que existiera dificultad alguna en explicarla. Por lo que a mí respecta, tengo que confesar que este caso me resulta considerablemente difícil y que, aun cuando creo entender perfectamente el asunto, me faltan términos para expresar lo que quiero decir. Por una inducción que me parece sobremanera evidente, llego a la conclusión de que una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes, sino en el modo de ser concebida. Y sin embargo, cuando deseo explicar este modo apenas si encuentro una palabra que corresponda exactamente al caso, sino que me veo obligado a apelar al sentimiento de cada uno para proporcionarle una perfecta noción de esta operación mental. Una idea a que se presta asentimiento se siente de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia mayores”⁶.

La creencia nos refiere un “modo” de concebir ideas fundado en la “vivacidad” y en la “fuerza” que provienen de la impresión⁷. Es una operación de la mente destinada a fortalecer la idea de un objeto en relación - por costumbre⁸ y a través de un principio natural de asociación - con una impresión presente de otro. Su fuerza y vivacidad logran suspender toda pretensión escéptica radicalizada. Hume sostiene que ante la duda extrema

⁴Cfr. Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, trad. y notas de F. Duque, Madrid, Tecnos, 1992 (2^o edic.), p. 50.

⁵Cfr. *ibidem*, p. 53.

⁶*ibidem*, pp. 162-163.

⁷*ibidem*, p. 161.

⁸Véase su definición en *ibidem*, p. 171.

surgida como consecuencia de nuestra falibilidad, la “naturaleza” no obstante nos determina a creer en ciertos juicios, los cuales aún siendo probables resultan tan necesarios para vivir como respirar o alimentarnos⁹:

“La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir; tampoco está en nuestra mano evitar que veamos ciertos objetos bajo una luz más intensa y plena, en razón a su conexión acostumbrada con una impresión presente, más de lo que podamos prohibirnos a nosotros mismos el pensar mientras estamos despiertos, o el ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos hacia ellos nuestra vista a plena luz del sol. El que se tome la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo total en realidad ha disputado en el vacío, sin antagonista, y se ha esforzado por establecer con argumentos una facultad que ya de antemano ha implantado la naturaleza en la mente y convertido en algo insoslayable”¹⁰.

La creencia prescrita por la propia naturaleza se identificaría con una cierta “sensación (*sensation*) o modo peculiar de concepción, imposible de destruir por meras ideas y reflexiones”¹¹. En *Investigación sobre el entendimiento humano*, habla de un “sentimiento”¹² (*sentiment*) estimulado por la naturaleza que se implantaría en los hombres bajo la forma instintiva¹³.

De esta manera, el filósofo admite la necesidad, es decir, la “realidad funcional”¹⁴ de la creencia; aún reconociendo su carácter ficcional, entiende que son requeridas por la propia naturaleza humana. Esta concepción de sesgo pragmatista puede considerarse un antecedente de la propuesta nietzscheana. Observamos que tanto Hume como Nietzsche

⁹Acerca de esta tesis central en la filosofía de Hume, Stroud en su epílogo a la *Investigación sobre el entendimiento humano* comenta: “Las dudas y escrúpulos de las que correctamente resultamos convencidos concernientes a aquellas creencias naturales, simplemente no pueden ponerse en práctica. Es al descubrir que esto es así en nuestra experiencia inmediata como finalmente llegamos a apreciar el poder real de la naturaleza y el instinto sobre la razón. Vivir en el reconocimiento completo de esta fuerza de la naturaleza en la vida humana sería disfrutar del ‘escepticismo mitigado’ que Hume recomienda como el mejor modo de vivir. Es un estado de la mente y del espíritu que puede conseguirse sólo cuando las ‘profundas’ pero excesivas e intolerables conclusiones de la filosofía ‘abstracta’ han sido moderadas o mitigadas por nuestros irreprimibles instintos e inclinaciones. Pero tanto la ‘filosofía precisa y abstracta’ como la inevitable operación del instinto natural se necesitan para este final feliz”, en: Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. de V. Sanfélix Vidarte y C. Ors Marqués, Madrid, Istmo, 2004, Epílogo, p. 398.

¹⁰Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, *op. cit.*, pp. 271-272.

¹¹*ibidem*, p. 273.

¹²*ibidem*, p. 129.

¹³Cfr. *ibidem*, pp. 143-145.

¹⁴Rábade Romeo, S., *El empirismo*, *op. cit.*, p. 381.

advierten la eficacia de la creencia, ambos dan cuenta de la importancia que tiene para la vida del hombre.

Veamos a continuación qué es la creencia según la perspectiva nietzscheana. La respuesta se encuentra diseminada en todos los escritos de Nietzsche, pudiendo ser comparada con una especie de trama oculta que hilvana las tesis centrales de su pensamiento. Inicialmente Nietzsche define la creencia como el acto de “confianza moral”¹⁵ en las “metáforas”, “metonimias”, “antropomorfismos” e “ilusiones”, consideradas socialmente verdaderas¹⁶. La creencia contribuye al movimiento moral hacia la verdad que caracteriza al hombre en tanto precisa vivir gregariamente. El sentido de la verdad y de la mentira es estipulado por cada pueblo en una especie de “acuerdo” o “tratado de paz”¹⁷. A la pregunta por la verdad Nietzsche responde que es un conjunto de metáforas que luego de un prolongado uso se vuelven vinculantes y canónicas, olvidándose su origen metafórico y sosteniendo como criterio para su comprobación la adecuación de las representaciones a las cosas. Sin embargo no habría tal correspondencia o adecuación, debido a que el lenguaje - configurador de nuestras representaciones - constituye una especie de mundo lingüístico que nombra al mundo real¹⁸. Como describe el filósofo en *Humano demasiado humano I*, aquel mundo es el reservorio de creencias ancestrales que se

¹⁵Las obras de Friedrich Nietzsche se citarán según *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, editado por G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1999. A partir de ahora se indicará con la sigla *KSA*, mencionando en el siguiente orden: el título de la obra o fragmento póstumo, el tomo, el número de fragmento o párrafo y de página. Las traducciones al castellano están basadas (con algunas modificaciones ocasionales) en las versiones realizadas por A. Sánchez Pascual y editada por Alianza. En el caso de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* adoptamos la traducción de L. Piossek Prebisch editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Tucumán. Para *Humano demasiado humano I* y *II* tomamos la traducción de A. Brotons Muñoz de la editorial Akal y para *La ciencia jovial* la traducción de J. Jara de la editorial Monte Ávila. Indicamos entre paréntesis con la abreviatura trad. únicamente el número de página de la traducción citada. *Nachgelassene Fragmente* (en adelante *NF*) 1869-1874, *KSA* 7, 21 [13], p. 526.

¹⁶Cfr. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (en adelante *WL*), *KSA* 1, pp. 880-881 (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. Piossek Prebisch, en Piossek Prebisch, L., *El “filósofo Topo”*. *Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 2005, pp. 164-165).

¹⁷*ibidem*, p. 877 (trad. pp. 160-161).

¹⁸*Menschliches, Allzumenschliches I* (en adelante *MA I*), *KSA* 2, § 16, p. 37 (*Humano demasiado humano*, trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996, p. 52). Nietzsche tiene presente dos sentidos de mundo: uno de ellos sería el mundo creado a partir de las “ficciones” necesarias para vivir; otro sería el mundo más allá de estas valoraciones, es decir, “más allá del bien y del mal”, se trata del mundo real, tal cual es, ateleológico, caótico, que se identificaría con el “devenir”. Con respecto a este último sentido, cfr. *NF 1887-1889*, *KSA* 13, 11 [72], pp. 34-36.

transmiten de generación en generación¹⁹, enlazando las diferentes sensaciones que finalmente bajo la forma del juicio darán lugar a nuevas creencias²⁰. Nietzsche llama “instinto” a la creencia que se conserva por su transmisión hereditaria, vale aclarar que estas creencias son prescripciones que pueden llegar a oponerse a otras nacidas más recientemente. El criterio de selección de las creencias estaría fundado en una determinada noción de verdad, y a su vez esta verdad en una especial concepción de la vida. Para Nietzsche la creencia constituye un acto de asentimiento que se traduce originariamente en un “tener-por-verdadero”²¹ (*das für-wahr-halten*). Según el modo en que se conciba la “verdad”, este asentimiento puede llegar a ser nihilista y representar la “negación de la vida” (*die Verneinung des Lebens*) o bien puede llegar a ser superador del nihilismo y significar la “afirmación de la vida” (*das Leben-Bejahen*). Como comenta Simon²², a la verdad se le atribuye un valor que depende de su referencia a la vida, esta última representaría el valor absoluto y no así la primera.

El recorrido por las obras publicadas y por los escritos póstumos nietzscheanos nos revela una serie de creencias nihilistas, entendiendo por tales las creencias que expresan valores ‘envejecidos’ e incluso ‘inadecuados’ para la sociedad europea de su tiempo. Se trata de creencias que, fundadas en la noción de verdad como adecuación, terminan proyectadas en un mundo verdadero más allá del mundo de la apariencia sensible. A este grupo pertenecería la creencia en el Dios cristiano, en la identidad, en el sujeto o sustancia, en el objeto o cosa, en la causalidad, en la unidad, entre las más relevantes. Sin embargo la perspectiva crítica de Nietzsche no desemboca en una refutación total de las creencias. Esta tesis puede ser verificada, si nos remitimos a la caracterización que hace el filósofo de la figura divina de Diónisos, de la “voluntad de poder”, del “eterno retorno”, del “ultrahombre” y del “decir sí a la vida”, nos referimos a las propuestas nietzscheanas que son introducidas en calidad de doctrinas superadoras del

¹⁹En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche ya plantea que la transmisión hereditaria de la relación entre un impulso nervioso y una imagen no garantiza la necesidad absoluta ni la legitimidad de esa metáfora, cfr. *WL, KSA 1*, p. 884 (trad. p. 169). En *Humano demasiado humano I*, el filósofo se refiere a la herencia que los hombres comparten con otros seres vivos, incluso llega a decir, sin dar mayores explicaciones, que el hombre hereda de los organismos inferiores la creencia en la existencia de cosas iguales, cfr. *MA I, KSA 2*, § 18, pp. 39-40 (trad. pp. 53-54).

²⁰*MA I, KSA 2*, § 18, p. 39 (trad. p. 53), AP 20. En este caso, decidimos traducir *Empfindung* por “sensación”, y no por “sentimiento”, tal como aparece en la traducción citada.

²¹*NF 1885-1887, KSA 12*, 9 [41], p. 354.

²²Cfr. Simon, J., *La verdad como libertad. El desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 48.

nihilismo. En cada una de ellas está presente de manera explícita o implícita su carácter credencial.

Ahora, si bien en toda creencia se toma algo por verdadero, el hecho de estimarlo como verdadero de ninguna manera implica que efectivamente lo sea. Nietzsche nos advierte:

“La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, - que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal”²³.

A partir de lo expuesto, observamos que la reflexión sobre la creencia avanza en paralelo al desdibujamiento de los límites entre lo verdadero y lo falso. Nietzsche abre el juego, y nos desconcierta empleando simultáneamente dos criterios de verdad: en primer lugar, cuando sostiene que la no-verdad es condición de la vida, supone el criterio tradicional de la adecuación entre las representaciones y las cosas; en cambio, cuando afirma que mediante el poder legislativo del lenguaje los miembros de una sociedad se comprometen a ser veraces, supone otro criterio basado en la “necesidad biológica” de vivir bajo el resguardo de esquematizaciones simplificadoras de lo real. Se trata en este último caso de un criterio pragmático-consensual²⁴.

²³*Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, § 4, p. 18 (Más allá del bien y del mal, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1997, p. 24).*

²⁴Con respecto a la concepción nietzscheana de verdad, véase Nola, R., “Nietzsche’s Theory of Truth and Belief”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVII, n° 4, Junio 1987, pp. 525-562; Abel, G., “Wahrheit als Interpretation”, en: Abel, G. y Salaquarda, J. (ed.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1989, pp. 331-363; Sánchez, S., *Lógica, verdad y creencia: consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir*, Córdoba, Universitas, 2008 (2° reimpr.).

3. Conclusiones

En la necesidad de la creencia veríamos el punto de conexión entre Hume y Nietzsche, ambos filósofos entienden que más allá de si es demostrable o no, más allá de si logra pasar la ‘criba’ de las especulaciones escépticas, los hombres necesitan aferrarse a una serie de creencias para poder vivir. Ambos reconocen que la facticidad de la existencia humana avanza por un camino distinto al de las lucubraciones filosóficas. Coincidimos con Maidana en concluir:

“Hume y Nietzsche son conscientes de que si bien las creencias no son fundadas, sin embargo son útiles y necesarias para la vida, y su ausencia significaría un mundo caótico, sin leyes y sin ciencia. Si bien la razón había prometido un destino glorioso a los hombres y un progreso indefinido de sus realizaciones, a poco de andar mostró sus limitaciones y contradicciones. Hume y Nietzsche supieron anticipar - desde ángulos diferentes, pero con cierto ‘aire de familia’- el destino trágico de la razón. Ambos tuvieron la valentía intelectual de desmitificar las potencias racionales del hombre, al mismo tiempo que revalorizaron el papel de la experiencia, de la imaginación, de los sentidos, de las pasiones y de la voluntad”²⁵.

La tarea de desmitificar la razón no desemboca necesariamente en un irracionalismo, observamos que en estos filósofos el eje de la cuestión no es refutar la razón, sino pensar la naturaleza del hombre con respecto a su modo de existencia ‘*de hecho*’ y no sólo ‘*de derecho*’. Justamente en el planteo de dicha cuestión se les presenta la creencia cumpliendo un rol destacado y revelando una necesidad de intervención que excede toda pretensión teórica de justificación o refutación.

4. Bibliografía

-Fuentes filosóficas:

Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. de V. Sanfélix Vidarte y C. Ors Marqués, Madrid, Istmo, 2004.

----, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. y notas de F. Duque, Madrid, Tecnos, 1992 (2º edic.).

Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, G. Colli y M. Montinari (eds.), Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1999.

----, *Humano demasiado humano*, trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996.

----, *La ciencia jovial. La gaya scienza*, introd. y trad. de J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990.

----, *Más allá del bien y del mal*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1997.

²⁵Maidana, S., “¿Hume, un antecedente de Nietzsche?”, en: *Discurso y realidad*, Vol. V, N° 2, San Miguel de Tucumán, 1990, pp. 103-104.

-----, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. Piossek Prebisch, en Piossek Prebisch, L., *El "filósofo Topo". Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 2005, pp. 157-176.

-Bibliografía crítica citada:

Abel, G., "Wahrheit als Interpretation", en: Abel, G. y Salaquarda, J. (ed.), *Krisis del Metaphysik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1989, pp. 331-363.

Beam, C., "Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians", en: *Hume Studies*, vol. XXII, n° 2, 1996, pp. 299-324.

Cassirer, E., *La filosofía de la ilustración*, trad. de E. Imaz, México, FCE, 1981 (2° reimpr.).

Couzens Hoy, D., "Nietzsche, Hume and the Genealogical Method", en: Schacht, R. (ed.), *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, London, University of California Press, 1944, pp. 251-268.

Maidana, S., "¿Hume, un antecedente de Nietzsche?", en: *Discurso y realidad*, Vol. V, N° 2, San Miguel de Tucumán, 1990, pp. 103-104.

Nola, R., "Nietzsche's Theory of Truth and Belief", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVII, n° 4, Junio 1987, pp. 525-562.

Rábade Romeo, S., *El empirismo. David Hume*, Madrid, Trotta, 2004.

Sánchez, S., *Lógica, verdad y creencia: consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir*, Córdoba, Universitas, 2008 (2° reimpr.).

Simon, J., *La verdad como libertad. El desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1983.

PAULA BEDÍN*

Refutaciones empíricas y formales de Hume hacia el contractualismo clásico

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo dar cuenta de las seis refutaciones realizadas por Hume al contractualismo clásico. Cinco de ellas podrían denominarse empíricas y se distinguen claramente de la última refutación que es más bien de carácter formal. En ambos tipos de refutaciones la conclusión a la que arribará, por caminos distintos, será que los gobiernos y la obediencia del pueblo a éstos se mantienen no por un pacto entre iguales, que debe ser respetado por todos, sino por interés, necesidad y obligación.

Las ciencias del hombre como fundamento de todas las ciencias

Hume fue un ferviente opositor tanto de las explicaciones metafísicas como de las de la razón abstracta. Pensaba que las explicaciones en torno a las sociedades en las que vivimos no debían ser meramente especulativas sino empíricas, basada en hechos y observaciones. Estas ideas encuadran a Hume, por un lado, en el proceso propio de la Ilustración en contraposición con la metafísica providencialista. Y, por otro lado, al señalar los desvíos de la razón, criticando el iusnaturalismo de los pesadores racionalistas, afirma su posición empirista, continuando y desarrollando los preceptos del empirismo británico¹.

Uno de los objetivos más importantes de gran parte de la filosofía de Hume fue conocer en profundidad la naturaleza humana como parte del conocimiento de las ciencias naturales en particular y de todas las ciencias en general. Si lográramos conocer en

* Paula Bedín es Profesora en Filosofía, Maestranda de la Maestría en Ciencias Sociales con orientación en Filosofía social y política en la Universidad Nacional de Quilmes y miembro del Grupo de Estudios sobre Familia, Género y Subjetividades, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata. E-mail: bedinpaula@yahoo.com.ar

¹ JOSEP COLOMER, "Estudio preliminar", id: DAVID HUME, *Ensayos Políticos*, Madrid: Técnos, 1994.

profundidad el entendimiento humano se alcanzarían, según Hume, progresos enormes en las ciencias. En sus palabras:

No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia de hombre; y nada puede decirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema complejo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que la ciencia puede basarse con seguridad.²

Bajo este punto de vista, conocer en profundidad la naturaleza humana brindará un fundamento nuevo que posibilitará el desarrollo del resto de las ciencias de un modo seguro. Para ello deberá basarse en la experiencia y en la observación y no en meras conjeturas. Según Barry Stroud:

La filosofía tal como la comprende David Hume es la investigación de la naturaleza humana; y explica él allí como el practicar la filosofía según el modo en que recomienda conducirá a una comprensión nueva y eventualmente liberadora de los seres humanos y de sus vidas.³

Si tenemos en cuenta la posición de Barry Stroud, comprendemos en profundidad las primeras reflexiones que Hume realiza en su ensayo *Del contrato original*.⁴ En el comienzo del ensayo se diferencia de dos posiciones en las cuales subyacen distintos modos de pensar la naturaleza humana y los vínculos sociales propios de ésta, el absolutismo y el liberalismo. A través de analizar estas posiciones Hume no sólo da cuenta del panorama político de su contexto histórico y social sino también nos muestra que la praxis política debe contar con un respaldo argumentativo puesto que necesita legitimar sus acciones. De este modo, Hume explica que estos dos partidos enfrentados postulan distintos principios especulativos con el fin de proteger su plan de acción. La necesidad de Hume de

² DAVID HUME, *Tratado de la Naturaleza humana*, trad. y notas Félix Duque, Buenos Aires: Orbis, 1984, p. 81.

³ BARRY STROUD, "Una investigación sobre el entendimiento humano", epílogo de: DAVID HUME, *Ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. Vicente Sanfélix Vidarte y Carmen Ors Marqués, Madrid: Ediciones Istmo, 2004, p. 383.

⁴ DAVID HUME, "Del contrato original", id.: HUME, D., *Ensayos políticos*, cit.

reflexionar y refutar los postulados de ambos partidos se basa en las consecuencias sociales concretas que subyacen en ambas posiciones.

El primero de dichos partidos le concede a la Divinidad el origen del gobierno, es decir, los gobiernos son legítimos porque fueron creados por Dios, por más violentos y opresivos que éstos hayan sido en el pasado o en la actualidad. Tanto los acontecimientos naturales como los sociales forman parte de dicho plan divino benévolo. De este modo los gobiernos son de gran importancia para dicho plan ya que sin esta forma de organizarse los seres humanos no podrían sobrevivir. La divinidad, por ende, establece el gobierno, la forma que tendrá y también cuáles serán los roles sociales y quienes los ocuparán. Las consecuencias políticas que implica esta concepción es que cualquier disidencia respecto de dicho régimen político será interpretada como un cuestionamiento hacia la máxima autoridad, Dios. La obediencia entonces es la única conducta posible que los súbditos pueden asumir y la desobediencia, al ser considerada un acto sacrílego, será duramente castigada.

Hume refutará la posición absolutista expresando que en sus argumentos el plan divino no sólo legitima al rey o al guardia sino también a un ladrón, puesto que todos ellos actuarán por mandato divino, siguiendo su plan. En este caso no podría distinguirse el derecho de la fuerza, puesto que cualquier acto se encuentra preestablecido por los designios divinos.

El segundo partido al que se refiere Hume funda el gobierno en el consentimiento del pueblo; nos referimos al contractualismo. Según los contractualistas, el hombre nace libre pero realiza un pacto, el contrato original, en el que concede el poder a los gobernantes para recibir ciertos beneficios. De no ser recibidos dichos beneficios el pacto queda sin efecto y los hombres vuelven a ser libres nuevamente. Hume planteará su desacuerdo con esta interpretación a través de cinco refutaciones empíricas y una refutación formal.

Antes de embarcarnos en esta tarea, remarcaremos que ambos partidos, según Hume, no basan sus fundamentos en hechos y observaciones sino únicamente en especulaciones. Por ello interpretan de un modo equivocado la naturaleza humana ya que para comprenderla no observaron cómo de hecho los seres humanos viven en sociedad. Esto traerá consecuencias sociales que Hume rechazará porque no ayudan a liberar a los seres humanos ni a mejorar la convivencia social.

Las refutaciones empíricas al contractualismo

Las observaciones basadas en la experiencia que realiza Hume en torno al modo en el cual los seres humanos vivimos y construimos nuestras relaciones sociales son parte de la comprensión cabal que este filósofo pretendía lograr respecto de la naturaleza humana. En base a dichas observaciones en torno a la naturaleza humana es que Hume refuta las posiciones contractualistas (sobre todo las propuestas por John Locke) en su ensayo *Del contrato original*. En dicho ensayo elabora dos tipos de refutaciones al contractualismo, por un lado, las empíricas (históricas-psicológicas) y, por otro, la formal.

Las primeras refutaciones que esboza en su ensayo pueden considerarse empíricas en tanto se basan en ciertos hechos para refutar al contractualismo. En este sentido, Hume afirma que la formulación del contrato, que implica un acuerdo voluntario entre iguales a través del cual se le concede el poder de gobernar a uno o a muchos hombres, no es recordada ni por los súbditos ni por los príncipes. Los contractualistas sostienen que los individuos nacen libres pero acceden a someterse a un soberano, restringiendo sus libertades, porque encuentran ciertos beneficios a cambio de su sumisión. Si el soberano no cumple con su parte del trato ellos quedan libres de obligación para con el soberano. Sin embargo, Hume afirma que si estos argumentos tuvieran en cuenta su correspondencia con el mundo verían en él a príncipes que tratan a sus súbditos como propiedad suya “y afirman la total independencia de su derecho de soberanía, nacido de la conquista y de la sucesión”.⁵ En esta situación la posición contractualista parece más un llamado a la sedición que a la construcción de una sociedad igualitaria puesto que los príncipes no creen que su poder sea producto de la delegación del poder de sus súbditos y por ello permanentemente rompen el supuesto contrato realizado.

Si fueras a predicar, en la mayoría de las partes del mundo, que las relaciones políticas se basan de modo exclusivo en el consentimiento voluntario o la promesa mutua, el magistrado no tardaría en encerrarlos como sediciosos por atentar contra la obediencia debida,

⁵ DAVID HUME, “Del contrato original”, *cit.*, p. 4.

si antes vuestros amigos no os hacían callar como a alguien que delira, por afirmar tales absurdos.⁶

En este sentido, y en segundo lugar, los únicos que postulan la existencia de un pacto son los contractualistas, tanto los príncipes como los súbditos no recuerdan haber realizado pacto alguno, suponiendo que de hecho éste haya sido formulado en algún momento histórico. Con lo cual Hume concluye que no hay pacto puesto que nadie reconoce haberlo realizado.

La tercera refutación se relaciona con lo anteriormente dicho ya que, según Hume, un contractualista podría argumentar que el pacto sí existió pero en un pasado remoto y que por ello las partes no tienen recuerdo de haberlo formulado. En ese caso no podría exigirse una prueba empírica que atestigüe el hecho de haber sucedido alguna vez. Si el pacto sucedió en algún momento histórico remoto en el cual no existía modo de dejar constancia salvo únicamente en el recuerdo de aquellos que lo formularon sería imposible obtener una evidencia empírica. Entonces Hume postula que, aún suponiendo que en efecto haya existido un pacto en un pasado remoto, éste no puede generar obligación alguna a nuevas generaciones. Con esta argumentación Hume pretende mostrarles a los contractualistas que incluso concediéndoles la existencia de un pacto en el pasado – existencia que, por cierto, no pueden probar–, de ella no pueden deducirse obligaciones presentes hacia los súbditos. Teniendo en cuenta entonces que los súbditos no le concedieron el poder político a los gobernantes a través de un pacto ni tampoco pactaron obedecer a sus gobernantes, Hume se pregunta de dónde surge el poder político y por qué los súbditos obedecen. De esa pregunta surgirá la cuarta refutación al contractualismo formulada por Hume, en la cual enuncia que el origen del poder político no es el acuerdo entre iguales sino la usurpación y la violencia de aquellos que se consagran luego como gobernantes.

Casi todos los gobiernos que hoy existen, o de los que queda recuerdo en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación y la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo.⁷

⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁷ *Ibid.*, p. 4.

De este modo, si los gobiernos existen gracias a la usurpación y la violencia y no gracias a un acuerdo entre iguales, ¿por qué los gobiernos subsisten? Según Hume “la explicación es la utilidad del mismo, y la de su mantenimiento, la reproducción de la obediencia entre las gentes por hábito o costumbre”.⁸ Sólo el miedo transformado en hábito y costumbre de obedecer puede sostener un gobierno cuyos súbditos descontentos conforman un número mayor que los que componen las fuerzas armadas. Según Hume en éstos casos lo que se produce es un consentimiento tácito entre súbditos y soberanos en el cual el súbdito sabe que por haber nacido en determinado lugar, y por habitar actualmente en ese lugar, deberá obedecer siempre a cierto príncipe, incluso si se establece en otro territorio gobernado por otros. Aquí sería absurdo, según Hume, inferir una elección o acuerdo cuando más bien se trata de una imposición.

Los hombres, según Hume, por naturaleza no son capaces de construir gobiernos por medio de consenso. Aunque este filósofo reconoce que pueden encontrarse casos así, éstos son raros y casi nunca se dan completamente. Con ello desacredita el optimismo antropológico de las teorías contractualistas, ya que para lograr la formulación del contrato negarían, como ya hemos dicho, la violencia, los impulsos, el egoísmo, la sumisión, etc., presente en la naturaleza humana. En ese sentido, Hume también refutará que los hombres hayan vivido en lo que los contractualistas llamaron “estado de naturaleza”. En esta quinta refutación Hume expresará que si los hombres hubiesen conocido el estado de perfección y libertad, que se supone poseían en dicho estado, y hubiesen sido capaces de defender por sí mismos sus intereses, no habrían surgido gobiernos y mucho menos aquellos que no contaban con el consenso general.

Si todos los hombres profesasen un respeto tan inflexible por la justicia que se abstuvieran por propia voluntad de atentar contra los bienes ajenos, hubieran permanecido en absoluta libertad, sin sujeción a ningún magistrado o sociedad política; pero este es un estado de perfección del que acertadamente se considera incapaz de la naturaleza humana.⁹

⁸ JOSEP COLOMER, “Estudio preliminar”, *cit.*, p. 9.

⁹ DAVID HUME, “Del contrato original”, *cit.*, p. 5.

De este modo Hume le atribuye a la naturaleza humana la necesidad de formar estados que se sostienen gracias al miedo que infunden, a través del castigo, a aquellos que no cumplen con las leyes. Así, el contrato, en todo caso, se sostiene no por el acuerdo sino por el miedo infundido a los gobernados.

La refutación formal al contractualismo

Luego de las refutaciones empíricas Hume esbozará una refutación formal del contrato original. Para llegar a dicha refutación Hume comienza estableciendo una división de los deberes morales, los naturales y los civiles. Por un lado están los deberes naturales, los cuales pueden dividirse en dos clases, el primero refiere a los deberes que los hombres se ven impulsados a realizar por instinto natural y que por ello no están obligados a realizarlos, por ejemplo el amor a los hijos. El segundo refiere a aquellos deberes naturales que no se relacionan con los instintos sino que están regidos por un sentimiento de obligación. Dicha obligación se establece porque de no ser respetados esos deberes naturales resultaría imposible la subsistencia de la sociedad humana. “Así es como la justicia, o respeto al bien ajeno, y la fidelidad, u observancia de las promesas, se hace obligatorios y adquieren autoridad entre los hombres”.¹⁰

Por otro lado se encuentran los deberes civiles, con los cuales ocurre lo mismo que con los naturales como la justicia y la fidelidad: deben ser obedecidos. Hume explica que nuestros instintos nos llevan a una libertad absoluta y para obtenerla se intenta dominar a los demás. Sólo la reflexión puede limitar nuestras necesidades y así garantizar la paz y el orden público. Por ello esta obediencia al gobierno y a las leyes es necesaria puesto que si no es respetada “no podría subsistir la sociedad”.¹¹

Según Hume los contractualistas dan un paso innecesario al justificar la obediencia en una promesa que se realiza para que podamos vivir en sociedad. El argumento formal de Hume es el siguiente:

¹⁰ *Op. cit.*, p. 7.

¹¹ *Op. cit.*, p. 8.

Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: *Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad*; y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: *Porque debemos mantener la palabra*. Pero aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: *¿Por qué hemos de mantener nuestra promesa?*; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer.¹²

Mediante este argumento Hume muestra con toda claridad que el pacto es un paso innecesario pues sin él se llega a la misma conclusión: que es necesario obedecer para que la sociedad continúe existiendo. Es importante que la sociedad continúe existiendo porque esa es el interés de todos, dado que sin ella sería extremadamente difícil subsistir para el ser humano. De este modo, Hume refuta formalmente la argumentación del contractualismo mostrando que una de sus premisas es innecesaria al mismo tiempo que postula como deber moral obligatorio la obediencia a los gobiernos y las leyes sin necesidad de mediaciones como lo son, en este caso, el contrato o el pacto.

El utilitarismo no egoísta de Hume

A partir de las refutaciones al contractualismo Hume intenta mostrar que las sociedades se sostienen, respetando las leyes y los gobiernos, no por acatamiento de un acuerdo mutuo sino por la conveniencia y utilidad de todos y cada uno de los individuos que componen una sociedad. Los seres humanos entonces no se relacionan con otros sólo por un cálculo racional egoísta de supervivencia individual sino que “el interés individual está en relación con un interés colectivo concebido como interés de todos a largo plazo”.¹³ Así Hume relaciona la utilidad individual con la necesidad colectiva de la supervivencia de la sociedad, uniendo la utilidad con la simpatía (la que nos hace compartir los sentimientos de los demás) en la construcción colectiva de la moral¹⁴. Para Hume tanto los vicios como

¹² *Ibid.*, p. 8.

¹³ JOSEP COLOMER, “Estudio preliminar”, *cit.*, p. 7.

¹⁴ “Para este último fin sólo podríamos decir que cualquiera sea la conducta que promueva el bien de la comunidad, es amada, encomiada y estimada por la comunidad debido a la utilidad y al interés compartido por todos” DAVID HUME, *Investigación sobre la moral*, trad. Juan Adolfo Vázquez, Buenos Aires: Losada, 1945, pp. 107- 108.

las virtudes no se encuentran definidos en relación a principios trascendentales sino más bien a convenciones sociales que están en función de la conservación de la sociedad. Esta será otra diferencia con los pensadores contractualistas puestos que ellos derivan la obligación política del deber moral de cumplir promesas mientras que para Hume la obligación nace de una utilidad no egoísta propia de la naturaleza humana y que, gracias a la cual la sociedad subsiste.

De acuerdo con Deleuze, en la filosofía de Hume subyace una concepción en la cual el ser humano no es egoísta por naturaleza sino, peor aún, “parcial” por naturaleza.¹⁵ Por parcialidad se refiere a que el ser humano, en primer lugar, siente simpatía por sus parientes, con quienes tiene un vínculo más estrecho. De este modo, según Deleuze, Hume redefine el problema: éste ya no consiste en cómo superar los egoísmos propios del estado de naturaleza sino en cómo pasar de una “simpatía limitada” a una “generosidad extensa”. Para superar la parcialidad se necesita entonces inventar instituciones que posibiliten esto, dado que:

La sociedad no se considera ya como un sistema de limitaciones legales y contractuales, sino como una invención institucional; el problema consistirá en cómo *inventar artificios*, cómo crear instituciones que obliguen a las pasiones a superar su parcialidad y que formen otros tantos sentimientos morales, jurídicos y políticos (por ejemplo el sentimiento de la justicia), etc.¹⁶

En esta concepción, donde el hombre es artífice de su moral y sus instituciones sociales, se piensa la naturaleza humana como artífice de sus propias reglas, en contraposición con ciertas concepciones filosóficas que intentan determinar lo social utilizando como criterio, o bien a Dios y su plan divino, o bien a la razón abstracta. En este sentido el sujeto posee la capacidad de crear artificios, entendiendo que crear es “inferir de una parte de la naturaleza otra parte, no dada en este caso. Es inventar, es distinguir poderes, es construir totalidades funcionales, totalidades que tampoco están dadas en la naturaleza”.¹⁷

¹⁵ Vid. GILLES DELEUZE, “Hume”, id: FRANÇOIS CHÂTELET, *Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas*, Cuarta Parte: Los Ilustrados, trad. María Luisa Pérez Torres, Madrid: Espasa Calpe, 1976, 263.

¹⁶ *Ibid.*, p. 263.

¹⁷ GILLES DELEUZE, *Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona: Gedisa, 2002, p. 92.

Desde este punto de vista, para Hume será necesario inventar instituciones que posibiliten que la naturaleza humana generalice su simpatía al resto de la humanidad y que la obediencia a cierto gobierno no se produzca por la obediencia moral de respetar un pacto sino porque es lo mejor, porque contempla las necesidades e intereses ya no individuales sino colectivos, para la sociedad en su conjunto.

JULIÁN BERTACHI*

El naturalismo coherente de Hume

Esta comunicación indaga cómo es posible que las interpretaciones fenomenistas y escépticas de la gnoseología humeana sean compatibles con la interpretación naturalista de la misma. Esta última interpretación es la que goza de más adeptos y mayor aceptación en el ámbito filosófico, sin embargo, muchas veces es presentada como incompatible con las interpretaciones escépticas y fenomenistas que también se hacen sobre la gnoseología de Hume.

La ponencia, en un primer momento, analiza y define cada interpretación por separado. En segunda instancia, propone una interpretación novedosa que sostiene que las tres interpretaciones no sólo no son excluyentes, sino que se interrelacionan íntimamente entre sí.

Basta con leer la introducción al *Tratado de la Naturaleza Humana*, para entender por qué la interpretación naturalista es la más ampliamente aceptada y compartida en el ámbito filosófico. Allí, Hume deja en claro que su intención con ese texto es indagar el fundamento de todas las ciencias: la naturaleza humana. Y es que todas las ciencias se fundamentan, según este filósofo, en la “ciencia del hombre” (ciencias humanas o del espíritu), y ésta a su vez se fundamenta en la naturaleza de los mismos. Incluso las ciencias que aparentan estar alejadas del ser humano y su naturaleza (ciencias exactas o duras), como la Matemática, por ejemplo, dependen de algún modo de la ciencia del hombre, porque están bajo la comprensión de estos y son juzgadas según las capacidades y facultades de ellos.

* Julián Bertachi es Profesor Universitario en Filosofía y Diplomado en Ciencias Humanas por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Es becario del “Programa de Formación en Investigación y Docencia” en la misma universidad, donde participa en el proyecto de investigación “Las responsabilidades cívicas de las instituciones y actores del mercado, desde una perspectiva del desarrollo humano” desarrollado en el Instituto del Desarrollo Humano y dirigido por el Dr. Javier Flax; y se desempeña como auxiliar docente en la asignatura “Filosofía del Derecho y Derecho Constitucional”. Ha participado en diversos eventos académicos referidos a la Filosofía del Derecho y los Derechos Humanos. E-mail: julianbertachi@hotmail.com

Entonces, lo que el filósofo escocés plantea es indagar el fundamento de la ciencia, comprender, hasta donde nos sea posible, la naturaleza humana, para luego desde allí tener una base firme a la hora de ir a las ciencias particulares en busca de conocimientos. Es en este sentido que Hume dice:

“En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marcharemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes”¹

Por otra parte, es necesario aclarar que la importancia magna dada en la filosofía del escocés a la naturaleza humana se debe al rol que éste atribuye a las disposiciones naturales humanas, que nos llevan por ejemplo a la creencia. Sin la creencia en la existencia de los cuerpos, lo cual no es una evidencia racional ni empírica para nosotros, según Hume, sino una inclinación natural de nuestro espíritu, es imposible plantear el conocimiento en sí.

En el mencionado *Tratado de la Naturaleza humana*, y también en otras de sus obras (como en *Investigación sobre el conocimiento humano*²), Hume plantea que las percepciones son el único objeto posible de indagación filosófica. Dado que los sentidos no pueden darnos la evidencia de que existe algo trascendente a nosotros, sólo somos conscientes de que tenemos percepciones o impresiones de los objetos que consideramos externos y diferentes de nosotros (o de nuestro cuerpo si se quiere). Todo nuestro conocimiento posible se reduce al conocimiento de las impresiones que tenemos, porque no tenemos otra experiencia que no sea la percepción de los objetos.

En suma, lo que podemos conocer es cómo conocemos los objetos y no cómo son los objetos en sí, para hablar en terminología kantiana. Pero, en este punto cabe aclarar la diferencia en el fenomenalismo humeano y el kantiano (dado que el segundo es quizás el referente más famoso a la hora de hablar de fenomenalismo). Mientras Kant plantea abiertamente un dualismo entre la “cosa en sí” y el “fenómeno” (lo que de ella aparece ante la sensibilidad), y delimita nuestro conocimiento posible sólo al ámbito fenoménico, Hume no plantea ningún dualismo; percepción y objeto son en la filosofía humeana dos caras de

¹ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 36.

² Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2005.

una misma moneda, repetimos que el escocés sólo reconoce un objeto de estudio, ya que es de lo único que tenemos experiencia. Sumergirse en el tema de la existencia o no de los objetos y cómo justificarla, no es un problema filosófico para Hume, como podemos observar en la siguiente cita:

“Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos.”³

Sin embargo, teniendo en cuenta la salvedad que acabamos de hacer, es cierto que Hume y Kant coinciden en que el conocimiento se limita al conocimiento en el campo fenoménico. Y por ende, es coherente con las fuentes la lectura fenomenalista que resalta este lado de la filosofía humeana.

Finalmente, David Hume es ampliamente reconocido como un escéptico. Sin embargo, dada la diversidad de interpretaciones en torno a de qué y con qué grado de radicalidad es escéptico, cabe aquí la necesidad de echar luz sobre aquello en lo que consiste este escepticismo humeano.

El escepticismo de Hume tiene dos planos: el de la razón y el de los sentidos. El escepticismo de Hume ante la razón radica en que nos es imposible realizar algún juicio del que estemos completamente seguros, dado a que podemos equivocarnos (tenemos experiencia de actuar erróneamente en algún juicio matemático, por ejemplo), para estar seguros de algún juicio, deberíamos realizar un segundo juicio para inspeccionar nuestro primero, tras esto, sin embargo, podríamos equivocarnos en nuestro segundo juicio, con lo cual sería necesario un tercer juicio y así ad infinitum. Por ende, la razón es incapaz de darnos cualquier conocimiento infalible, todo conocimiento se reduce a una probabilidad: mientras un conocimiento sea “enjuiciado” más veces tanto por mí, como por otras personas y sea considerado verdadero, más probable o “veraz” será, pero nunca llegaré al punto de encontrar algún conocimiento evidente y completamente verdadero en sí.

Por otra parte, el escepticismo en cuanto a los sentidos radica en que estos no pueden darnos noción alguna de una existencia continua y distinta de nosotros de los objetos. Plantear, dice Hume, que los sentidos nos dan una noción de existencia continua

³ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 277, cursiva del original.

de los objetos, sería sostener que los sentidos continúan actuando cuando han cesado de actuar, lo cual sería un absurdo, y tampoco los sentidos nos dan otra cosa que la percepción del objeto (hemos tocado este tema previamente), no obtenemos nada mediante los sentidos que nos refiera a una existencia más allá de la percepción que yo tengo de ese objeto.

Lo que hemos expuesto brevemente aquí refleja con respecto a qué y en qué grado es escéptico el filósofo escocés. Con lo cual debemos concluir que las interpretaciones escépticas que lo ven como un escéptico “mitigado”, como sostiene Margarita Costa⁴, son quienes se mantienen más fieles a la prosa humeana.

Ahora bien, las interpretaciones naturalistas, escépticas y fenomenistas de la gnoseología de Hume muchas veces se presentan como excluyentes entre sí (ya sea entre las tres, ya sea entre dos y una tercera). Sin embargo, una interpretación que sólo tenga en cuenta una o dos de esas interpretaciones, sin tener en cuenta las restantes, esta obviando el hecho que para comprender la gnoseología humeana deben tenerse en cuenta los aspectos que realzan todas estas interpretaciones, ya que en vez de excluirse entre ellas, las interpretaciones se relacionan entre sí, y no sólo pueden relacionarse, sino que deben relacionarse para lograr una concepción más cercana y fiel al planteo de Hume.

Es en este último sentido, que propongo una interpretación que no sólo concilia las tres interpretaciones, sino que las engloba para lograr una comprensión más refinada de la gnoseología del filósofo escocés. El naturalismo, el escepticismo y el fenomenalismo se encuentran efectivamente en Hume, y se interrelacionan de manera coherente, sin excluirse unos a otros. Dicha relación, puede observarse claramente en el sentido de que el filósofo escocés en su indagación gnoseológica encuentra que ni la razón, ni los sentidos son quienes nos dan una evidencia de que existan entes externos y distintos a nosotros. He aquí el escepticismo humeano. Luego, teniendo en cuenta esto, Hume sostiene que el hecho de que creamos en la existencia de los cuerpos, no siendo producto de una evidencia, es un acto de creencia producido por una inclinación de nuestro espíritu, una inclinación que deviene de nuestra naturaleza humana. He aquí el naturalismo humeano que se relaciona con su escepticismo. Finalmente, este naturalismo no es ingenuo y no plantea que la

⁴ Costa M., *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires, Trama-Prometeo, 2003.

creencia en la existencia de los cuerpos conlleva necesariamente que dichos cuerpos existan, tampoco que son los entes los que conocemos, sino que aquí entra en escena el fenomenismo, para circunscribir ese conocimiento a los fenómenos, a la percepción de los entes tal cual me aparecen, y nada más allá de ellos. He aquí el fenomenismo humeano que se relaciona con su escepticismo y su naturalismo.

Por todo lo anteriormente expuesto, creo que podemos hablar del “naturalismo coherente” de Hume, un naturalismo que convive y se relaciona con el escepticismo y el fenomenismo en su gnoseología.

Bibliografía

- Costa, M., *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires, Trama-Prometeo, 2003.
Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998.
Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2005.
Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1992.

SOFÍA CALVENTE*

Los mentirosos que creen en sus mentiras. David Hume y el origen de las creencias ilegítimas

Igual que los mentirosos acaban por recordar sus mentiras a fuerza de repetirlas, el juicio, o mejor, la imaginación, puede poseer, por razones parecidas, ideas tan fuertemente impresas en ella, y concebidas con tal claridad, que les es posible a estas ideas actuar sobre la mente de la misma manera que las ideas que nos presentan los sentidos, la memoria o la razón.
D. Hume. TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

La crítica a las distintas religiones tal como han existido a lo largo de la historia es una cuestión recurrente en las distintas obras de David Hume. Al respecto, es interesante notar que el filósofo escocés no sólo se limita a expresar su evaluación negativa de este fenómeno, sino que admite que la gran mayoría de las personas mantiene creencias religiosas, las que ejercen gran influencia sobre su vida y su conducta.

En el presente trabajo nos proponemos analizar cuál es el estatuto que les confiere a este tipo de creencias y cómo se originan, teniendo en cuenta que Hume sostiene que van en contra de lo que la experiencia y la razón nos indican.

Antes de abocarnos a esta tarea, recordemos brevemente qué es lo que entiende por “creencia” en general. Hume considera que una creencia es una idea que sentimos con una intensidad particular, lo que permite distinguirla de una concepción cualquiera o de una ficción de la imaginación y la acerca a una impresión.¹ Esa vivacidad se origina a partir de

* Sofía Calvente es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Desde antes de su graduación participa de un grupo de investigación integrado por docentes e investigadores de las cátedras de Filosofía Medieval y Filosofía Moderna, que se centra en analizar el tránsito del pensamiento medieval al moderno, enfatizando en las líneas de continuidad entre ambos períodos. Ha participado como adscripta a la cátedra de Filosofía Moderna en calidad de alumna y actualmente lo hace como graduada. Su tesis de licenciatura consistió en analizar la religión en la filosofía de David Hume. Actualmente es becaria de iniciación a la investigación en la UNLP, con el tema “La concepción de la evidencia en David Hume. Un estudio histórico-conceptual de su papel en la filosofía humeana.” E-mail: vicentesofia@yahoo.com.ar

¹De entre las múltiples referencias a la creencia, escogemos las siguientes a título ilustrativo, extraídas de Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción, introducción y notas de Félix Duque. Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1984. En el original: Hume, D. (1739-40) *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. L. A. Selby-Bigge. Oxford at the Clarendon Press, 1888. (Nos referiremos a esta obra como *Treatise*, citando entre corchetes la paginación de la edición inglesa de Selby-Bigge): Volumen I, Parte III, Sección VI, p. 201 [S. B. 93]: “...podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es *una idea relacionada o asociada con una*

la experiencia de la conjunción constante entre dos impresiones, de manera tal que al percibir una de ellas, se nos hace presente la idea su acompañante con una fuerza tal que nos determina a pensar que le seguirá esa y no cualquier otra. Cuantas más observaciones hayamos realizado de esta conjunción, más intensidad tendrá esa idea. Por lo tanto, la repetición es un factor fundamental, porque va consolidando un hábito de expectativa que hace que la creencia adquiera un nivel cada vez mayor de firmeza y estabilidad.² Finalmente, las creencias forman un sistema coherente y estable que denominamos “realidad,” al que pueden incorporarse nuevas creencias, siempre y cuando sean compatibles con las que constituyen ese entramado.³

Las creencias religiosas a la luz de una mirada escéptica

Pasando ahora a las creencias religiosas, lo primero a tener en cuenta es que dados los modos en que opera nuestro entendimiento, no podemos justificar la existencia de entes divinos ni naturales por medio de argumentos demostrativos, porque estos no afirman ni implican existencia. Por lo tanto, nunca podremos obtener certeza respecto de estas cuestiones. Nos queda únicamente el ámbito de las cuestiones de hecho, donde contamos con la información que nos suministra la experiencia, que sólo nos permite mantener creencias sustentadas en distintos grados de probabilidad. Sin embargo, los entes que son objeto de las creencias religiosas no nos son dados a la percepción sensible. Cabe una última posibilidad, que consiste en englobarlas dentro del conjunto de creencias universales, inevitables e irresistibles que se han dado en llamar “naturales.”⁴ Es necesario evaluar esta posibilidad para determinar si debemos tener hacia ellas la misma

impresión presente.” (las cursivas son del autor); Volumen I, Parte III, Sección VII n20, p. 206 [S. B. 97]: “...es tan sólo una aprehensión fuerte y firme de una idea, y tal que en cierta medida se acerque a una impresión inmediata”, y Volumen I, Parte III, Sección IX, p. 228 [S. B. 114]: “...la creencia es un acto mental que surge de la costumbre.”

²La importancia de la estabilidad respecto de la definición de la creencia ha sido puesta de relieve recientemente por Loeb, Louis. *Stability and Justification in Hume's Treatise*. New York, Oxford University Press, 2002, especialmente, Sección III: Integrating Hume's Account of Belief and Justification.

³Cfr. *Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección IX, p. 221-222 [S. B. 108]. Cfr. Morris, William Edward. “Belief, Probability, Normativity” en Saul Traiger (ed.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 84: “Deciding whether I regard a candidate for belief as true or false is to decide whether it fits –or should fit– into the settled order of my belief system.”

⁴Cfr. Penelhum, Terence. “Hume's Views on Religion: Intellectual and Cultural Influences”, en Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, p. 328: “If the secular beliefs of common life (in the regularity of nature, the existence of physical objects, and the identity of the self) are not beliefs we can detach ourselves from, might not the same be true of religious beliefs?”

contemplación con la que Hume trata a las creencias seculares que nos ayudan a desenvolvemos en la vida cotidiana, a pesar de que no se apoyan en argumentaciones racionales ni pueden ser defendidas contra las dudas escépticas.

Si nos atenemos estrictamente a la propuesta de Norman Kemp Smith, quien propuso inicialmente la lectura naturalista de Hume y acuñó el término “creencia natural”, las creencias de esta índole son sólo dos: que los objetos tienen una existencia continua e independiente y que en el mundo así constituido, los cuerpos operan causalmente unos sobre otros.⁵ Kemp Smith se encarga de aclarar que para Hume, las creencias naturales son confiables y legítimas dentro de un ámbito limitado: la experiencia.⁶

Sin embargo, se ha sugerido que la categoría de “naturales” podría extenderse también a algunas creencias religiosas, en tanto se considera que resultan irresistibles, universales e inevitables, al igual que la creencia en la regularidad de la naturaleza y la existencia independiente de los objetos.⁷ Puntualmente, se le otorga el estatuto de “natural” a la convicción de que el universo ha sido diseñado y como corolario se desprende la existencia de un autor inteligente. Esta propuesta se sustenta en una interpretación particular de dos textos: *Diálogos sobre la religión natural* e *Historia natural de la religión*, donde Hume estaría indicando que se trata de un argumento “evidente”,⁸ e incluso “obvio e invencible” al que se llega cuando se examina con precisión “el orden y la estructura del universo”,⁹ respecto del cual ningún investigador sensato puede “suspender ni siquiera por un momento su creencia.”¹⁰ Aunque se trata del asentimiento a una concepción radicalmente circunscripta de la Divinidad a partir de observar que la causa o

⁵Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. Londres, McMillan, 1941, capítulo V: “Preliminary outline statements of Hume's Teaching, as expounded in parts i, iii and iv of Book I of the *Treatise*.”

⁶Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*, p. 128.

⁷Para una breve pero completa discusión sobre el tema, cfr. Goodnick, Liz. “Hume on the Epistemic Status of Belief in God”, en Letitia Meynell; Don Baxter; Nathan Brett & Livia Guimarães (comps.) *36th International Hume Society Conference: Naturalism and Hume's Philosophy. Conference Papers*. Halifax, The Printer, 2009, pp. 229-236. Un partidario de esta postura en el ámbito de habla hispana es Miguel Badía Cabrera. Cfr., por ejemplo: “El teísmo mitigado de los *Diálogos* de David Hume” en *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, N° 36 (1980), pp. 7-31.

⁸Hume, David. *Historia natural de la religión* (edición bilingüe). Traducción de Concha Cogolludo. Introducción de Sergio Rábade. Madrid, Trotta, 2003, p. 147. En el original: Hume, D. (1777) “The Natural History of Religion”, en *The Philosophical Works*, ed. Th. H. Green & Th. H. Grose, Londres, 1898, p. 361. En adelante nos referiremos a esta obra como *HNR*, citando entre corchetes la edición de Green & Grose.

⁹*HNR*, p. 43 [G & G 311].

¹⁰*HNR*, p. 39 [G & G 309].

causas del orden en el universo contienen probablemente alguna remota analogía con los productos del diseño e inteligencia humanos;¹¹ sería una ilusión inevitable que surgiría de la tendencia natural de nuestro entendimiento a dotar de unidad y coherencia al conocimiento de la realidad.¹²

Pero esta postura no está exenta de dificultades, ya que hay tantas o más razones para sostener que Hume argumenta lo contrario, apoyándonos en los mismos textos y también en el resto de su obra filosófica.¹³

En primer lugar, podemos cuestionar la misma noción de “diseño”, porque presupone el trabajo de un “diseñador” y nos lleva a pensar si en realidad no estamos haciendo más que mirar al universo desde nuestro punto de vista, es decir, antropomorfizándolo.¹⁴ Guiados por la misma tendencia a sistematizar nuestro conocimiento sobre el mundo, que se relaciona con la pasión de la curiosidad,¹⁵ podríamos pensar en otros principios organizativos que no consistiesen específicamente en un diseño y que aún así se mantuvieran dentro de lo que Hume afirma acerca de esta cuestión. Ese movimiento natural del entendimiento puede tener respuestas múltiples y variadas que

¹¹Cfr. Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 167. En el original: Hume, D. (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith. New York, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1947, p 227. En adelante nos referiremos a esta obra como *DRN*, citando entre corchetes la edición de Norman Kemp Smith.

¹²Esa tendencia se explicita por ejemplo en *HNR*, p. 53 [G & G 316], donde Hume habla de “la propensión existente en la naturaleza humana a llegar a un sistema.” Cfr. Badía Cabrera, M. “El teísmo mitigado de los *Diálogos* de David Hume”, p. 30: “La creencia en Dios sería (...) el punto último de descanso de un movimiento humano, y que lo guiaría en el establecimiento de conexiones causales y en la formulación de principios generales (...) Nos parece, en resumen, que la creencia en un autor inteligente del universo es, como las otras creencias naturales, una ilusión inevitable, la que permanece aún en ausencia de suficiente apoyo factual. No obstante, surge como resultado del movimiento natural del entendimiento al tratar de dotar al conocimiento de la realidad del mayor orden y unidad posibles.”

¹³Muchos son los autores que se encargan de señalar que Hume no le otorga a las creencias religiosas el estatuto de naturales. A modo de ejemplo, cfr. Penelhum, T. “Parity is not enough”, en Marcus Hester (ed.) *Faith, Reason and Skepticism*. Philadelphia, Temple University Press, 1992, p. 104: “Hume does not only attack, and destroy, the Design Argument (...) his writings on religion also contain arguments intended to undermine the analogy between commonsense beliefs and belief in God”; O' Connor, David. *Hume on Religion*. Londres, Routledge, 2001, p. 13: “For Hume, the answer to the question [whether some *religious* beliefs are natural or instinctual] is unequivocally 'no'”, y Bell, Martin. “Hume on the Nature and Existence of God”, en Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell, 2008, p. 349: “This feeling [a *feeling for design*] is not a natural belief, and is not universal.”

¹⁴Estamos siguiendo la sugerencia de Todd Ryan en sus “Comments on Goodnick” (comentario crítico al artículo de Liz Goodnick, “Hume on the Epistemic Status of Belief in God”), en Letitia Meynell; Don Baxter; Nathan Brett & Livia Guimarães (comps.) *36th International Hume Society Conference: Naturalism and Hume's Philosophy. Conference Papers*. Halifax, The Printer, 2009, pp. 236-238.

¹⁵Cfr. *Treatise*, Volumen I, Parte IV, Sección VII: Conclusión de este libro, p. 424 [S. B. 271] y Volumen II, Parte III, Sección X: De la curiosidad, y del amor a la verdad.

pueden dar origen al politeísmo o a explicaciones de tipo materialista e inmanentista, entre otras, tal como Hume mismo lo sugiere tanto en los *Diálogos* como en *Historia natural de la religión*.

Es posible que la idea de que el universo ha sido creado por un autor invisible e inteligente resulte la hipótesis más plausible o más racional para Hume, pero eso no nos autoriza a catalogarla como una creencia “natural”. Podemos corroborarlo en *Historia natural de la religión*, donde el filósofo mismo aclara que los sentimientos religiosos, si bien están muy difundidos en todos los lugares y épocas, no son universales. Esto nos indica que no provienen “de un instinto original o de una impresión primaria de la naturaleza”¹⁶ sino de principios secundarios, y por ese motivo “fácilmente pueden ser pervertidos por diversos accidentes y causas y hasta su ejercicio, en ciertos casos, puede (...) ser absolutamente impedido.”¹⁷ Si bien se trata de principios que generalmente suelen acompañar a la naturaleza humana, sus fuentes parecen estar en el entorno y la cultura antes que en el instinto.

No obstante, podríamos pensar que la creencia en un autor inteligente del universo se deriva de una creencia natural: la de la dependencia causal entre los objetos, que nos llevaría a preguntarnos por las causas de las causas hasta llegar a la necesidad de proponer una causa última e incausada. Kemp Smith se encarga de descartar esta posibilidad. Si bien es una tendencia que nos puede impulsar a demandar una causa para todas las cosas, no nos ofrece más respuesta a esa búsqueda que el ciego instinto, porque no tiene justificación racional alguna y su función es puramente instrumental.¹⁸ Sólo podría llevarnos a sostener que el mundo tiene una causa o causas, pero toda otra afirmación cae por fuera del límite de justificación que pueden ofrecernos las creencias naturales que, como bien recuerda Kemp Smith, es la experiencia.

¹⁶*HNR*, p. 39 [G & G 309].

¹⁷*HNR*, p. 41 [G & G 309].

¹⁸Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*, p. 127-128: “Since we have no adequate conception of what would be a 'sufficient' cause (...) this is a demand which can never be satisfied. In demanding, however, explanation of all things, reason also requires justification for its own demands (i.e. for the demands which it makes in its synthetic capacity) and since these rests on blind instinct, for which no theoretical justification can be given, it here again requires the impossible. The demand for 'sufficient' causes is not itself sufficiently grounded, and in thus insisting on itself it finally brings to our notice its purely instrumental function and its non-rational source.”

El propio Hume se encarga de aclarar que la naturaleza es resistente a los esfuerzos de la religión por modelar el pensamiento y la conducta humanos, dado que las creencias sustentadas en el sentido común y la experiencia son más sólidas que aquellas que provienen de dogmas y sentimientos religiosos, que muchas veces van en contra de la experiencia misma.¹⁹ Por ese motivo, el predominio de las creencias religiosas sobre el entendimiento “es fluctuante e incierto, sujeto a cualquier cambio de humor y dependiente de hechos presentes que impresionan a la imaginación.”²⁰

En definitiva, no podemos afirmar a partir de los indicios que nos ofrece Hume que las creencias religiosas sean naturales. Esto las hace susceptibles de una crítica escéptica, porque no tenemos compromiso alguno con ellas que se fundamente en nuestra constitución intrínseca.²¹ Por otra parte, las creencias religiosas no cumplen ninguna función que no pueda ser desempeñada por el razonamiento y la experiencia. Tampoco juegan un rol decisivo en el ámbito moral, ya que para Hume podemos actuar bien guiándonos sólo a partir de lo que la experiencia nos indica, “aún cuando no existiera ningún Dios en el universo.”²²

Creencias sin sustento en la experiencia

Hasta aquí, hemos llegado a la conclusión de que las creencias religiosas no pueden considerarse naturales. Tampoco podemos afirmar que surjan a partir de la experiencia, porque los entes de los que trata la teología pertenecen al ámbito de lo suprasensible. Menos aún podemos pretender alcanzar un conocimiento en sentido estricto de este tipo de entes, a nivel de las relaciones entre ideas. Entonces, ¿por qué sostenemos tales creencias?

¹⁹*HNR*, p. 119 [G & G 347].

²⁰*HNR*, p. 121 [G & G 349].

²¹Cfr. Penelhum, T. “Hume's Views on Religion: Intellectual and Cultural Influences”, p. 329: “So Hume feels he can deflect the suggestion that since our nature determine our commitment to the secular natural beliefs whose status is the core concern of his epistemology, they must also determine us to hold some form of religious belief”.

²²*HNR*, p. 143 [G & G 358].

Para responder a esta pregunta, veamos en primer lugar qué estatuto debemos darles. Siguiendo la propuesta de Gerhard Streminger²³ podemos distinguir tres tipos de creencias: naturales, racionales e irracionales. Como hemos visto, las primeras son inevitables; por lo tanto es imposible decidir si creer en ellas o no y tampoco podemos comportarnos contrariamente a lo que nos indican. Dentro de las creencias racionales se incluye todo lo que podemos sostener con distintos grados de probabilidad a partir de la experiencia. Las creencias irracionales, donde podemos ubicar a las religiosas, son inconstantes, están sujetas a nuestros cambios de humor y son ineficaces para guiar nuestra conducta. Se sustentan en una inadecuada aplicación de las leyes de la analogía y en el uso ilícito de nuestra capacidad cognitiva más allá de la experiencia.

Sin embargo, a la hora de establecer un criterio para diferenciar las creencias racionales de las irracionales se presenta un problema, porque no contamos con la posibilidad de justificación absoluta para ninguna creencia, sino únicamente para las inferencias demostrativas²⁴ y sólo estamos determinados por la naturaleza para creer en aquellas cuestiones que son indispensables para nuestra supervivencia. Pero no podemos poner a las creencias sobre cuestiones empíricas al mismo nivel que las religiosas, porque las primeras siempre son potencialmente verificables por medio de la experiencia mientras que las creencias religiosas, al tratar de entes y cuestiones que la trascienden, no son susceptibles de verificación alguna.²⁵

El origen de las creencias religiosas

Una vez que hemos visto qué estatuto conferirle a las creencias religiosas, pasemos a examinar cómo es posible la generación de creencias sin fundamento en la experiencia. Antes, es importante recordar la advertencia que hace Hume en el *Tratado*: “Nada hay más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, ni existe tampoco nada que haya

²³Streminger, Gerhard. “Hume's Theory of Imagination”, en *Hume Studies*, volumen VI, N° 2 (noviembre 1980), pp. 109-110.

²⁴Esta observación ha sido hecha por Noxon, James. *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods*. Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 180-186.

²⁵Noxon, J. *Hume's Philosophical Development*, p. 186: “The potentially verifiable theories of empirical disciplines derive what authority they have from the natural principles of the understanding. For the theologian, whose metaphysical speculations are neither grounded in sense experience nor subject to correction by it, everything is possible but nothing is in the least more probable than anything else.”

ocasionado más equivocaciones entre los filósofos.”²⁶ Esto nos da un indicio del lugar por dónde debemos buscar la explicación: la imaginación.

Hume considera que la imaginación es una facultad libre, un fluir de percepciones sin constancia ni uniformidad, por eso su actividad es caprichosa y azarosa. Pero las ideas pueden adquirir regularidad gracias a la influencia de tres principios de asociación universales en esta facultad:²⁷ la contigüidad, la semejanza y la causalidad.²⁸

La asociación puede considerarse como una ley natural, ya que si desapareciera, Hume cree que la naturaleza humana se destruiría. No obstante, aunque estos principios permiten corregir la tendencia caprichosa de la imaginación, dándole constancia a su endeble funcionamiento, no son infalibles ni tampoco constituyen la única causa de la unión entre ideas. Esto se debe a la inherente debilidad de la mente humana, que no puede retener la atención en un objeto durante mucho tiempo y suele tener un movimiento irregular al ir de una idea a otra, sin respetar orden y sistematicidad algunos.²⁹ Además, los principios de asociación no tienen su origen en la imaginación, sino que operan en ella con una eficacia relativa, a partir de las condiciones que les son dadas.

²⁶*Treatise*, Volumen I, Parte IV, Sección VII, p. 419 [S. B. 267]. En *IEH*, p. 155 [G & G 96] agrega al respecto que hay una “propensión habitual de la humanidad hacia lo maravilloso.”

²⁷Hume define a la influencia de estos principios en *Treatise*, Volumen I, Parte I, Sección IV, p. 99 [S. B. 10] “como una fuerza suave, que normalmente prevalece.” Es importante tener en cuenta, como bien aclara Deleuze, que la asociación es una regla de la imaginación que la trasciende, no es un producto de ella. Cfr. Deleuze, G. *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume’s Theory of Human Nature*. New York, Columbia University Press, 1991, p. 24: “Association, with its three principles (contiguity, resemblance, and causality) transcends the imagination, and also differs from it. Association affects the imagination. Rather than finding its origin, association finds in the imagination its term and its object. It is a quality which unifies ideas, not a quality of ideas themselves.”

²⁸Cfr. *Treatise*, Volumen I, Parte IV, Sección IV, p. 366 [S. B. 225]: “Tengo que distinguir en la imaginación entre principios permanentes, irresistibles y universales, como es la transición debida a costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas, y principios variables, débiles e irregulares (...) Los primeros constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente. Los últimos no son necesarios ni indispensables para la humanidad, ni tampoco muy útiles para conducir nuestra vida, por el contrario, se observa que tienen lugar en mentes débiles. Y como se oponen a los demás principios de la costumbre y del razonamiento, pueden ser fácilmente superados mediante el debido contraste y confrontación.”

²⁹*Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección VI, p. 200 [S. B. 92-93]: “Admito que estos principios no son causas *infalibles* ni las *solas* causas de una unión de ideas. No son causas infalibles porque uno no puede atender durante cierto tiempo a un objeto sin fijarse en más. No son las *solas* causas porque el pensamiento tiene obviamente un movimiento muy irregular al pasar por sus objetos, y puede saltar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación sin método ni orden determinados. Ahora bien, aunque admita esta debilidad en estas tres relaciones y esta irregularidad en la imaginación, afirmo con todo que los únicos principios generales de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad.”

Habida cuenta de este movimiento irregular de nuestro pensamiento y del funcionamiento arbitrario de la imaginación, Hume admite que podemos generar creencias que no se deriven de la experiencia. Aunque ésta sea el fundamento legítimo que debe sustentarlas, “raramente nos regimos enteramente por ella, antes bien, mostramos una notable inclinación a creer todo lo que se nos cuenta, aunque se refiera a apariciones, encantamientos y prodigios, y por contrario que sea a nuestra experiencia y observación cotidianas.”³⁰

La posibilidad de tener creencias que carezcan de sustento empírico se debe a que el hábito es un principio diferente de la experiencia. Cuando estos dos principios actúan juntos sobre la imaginación dan origen a las creencias “racionales” -siguiendo con la clasificación antes propuesta-, ya que se basan en una cantidad de casos observados. Ahora bien, esa unión entre hábito y experiencia no es dada, lo que deja abierta la posibilidad de que el hábito actúe por su cuenta y, mediante una repetición que no se deriva de la experiencia, genere una creencia “irracional” o ilegítima, desde el punto de vista del ejercicio correcto del entendimiento³¹ En el *Tratado*, Hume explica que el hábito puede operar de dos maneras para dar lugar a una creencia:³² por medio de los principios de asociación, que nos permiten hacer la transición de un objeto presente a la idea de su acompañante habitual a partir de la experiencia de la conjunción entre ambos; o bien por la sola repetición de una idea que se manifiesta con frecuencia a la mente, que adquiere gradualmente la misma fuerza y facilidad de concepción que una idea sustentada en la experiencia. Hume considera que “la costumbre y el hábito tienen en este caso, como en muchos otros, la misma influencia sobre la mente que la naturaleza, e inculcan la idea con igual fuerza y vigor.”³³

¿Cuál puede ser la causa de estas creencias que se forman a fuerza de repetición pero prescinden de la experiencia? Hume menciona fundamentalmente dos: la elocuencia y la educación.³⁴ En estos casos, se sustituye la repetición observada por la repetición

³⁰*Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección IX, p. 227 [S. B. 113].

³¹Estamos siguiendo el planteo propuesto por Deleuze, G. *Empiricism and Subjectivity*, capítulo III: “The Power of Imagination in Ethics and Knowledge”.

³²Cfr. *Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección 9, p. 231 [S. B. 116]

³³*Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección V, p. 193 [S. B. 86].

³⁴En este contexto, Hume considera a la educación como una inculcación de doctrinas de manera dogmática. Cfr. Beauchamp, Tom I. “Normativity in Hume’s Moral Theory”, en Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to*

discursiva o la conducta ejemplificadora³⁵, produciendo el mismo efecto en la mente que la observación de nuevos casos de conjunción entre objetos: la vivificación de una idea. Incluso, Hume sostiene que la gran mayoría de las creencias de los hombres son de este tipo antes que del que surge de la conjunción de la experiencia y el hábito.³⁶

Sintetizando, podemos reconocer que las fuentes generadoras de las creencias irracionales o ilegítimas son por un lado, la constitución propia de la imaginación,³⁷ y por otro, el principio del hábito cuando funciona separadamente de la experiencia y se sustenta en la repetición artificial. Este tipo de creencias puede ser persistente pero no justificado, porque al carecer de fundamento empírico no alcanza grado de probabilidad alguno.

Aún podemos añadir otro factor como causa de las creencias ilegítimas, que se vincula con la formación de prejuicios. Los prejuicios surgen a partir de la aplicación precipitada de las “reglas generales”, que son generalizaciones que hacemos a partir de la experiencia y luego trasladamos a circunstancias similares. En esta operación intervienen el hábito y uno de los principios de asociación: la semejanza, que suele ser fuente de error³⁸

Hume. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 493-512 y Loeb, L. *Stability and Justification in Hume's Treatise*, partes III. 3 y VII. 5.

³⁵De entre las múltiples alusiones que Hume hace al tema escogemos algunas: *Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección X, p. 236 [S. B. 120]: “El asombro inicial que acompaña naturalmente a sus milagrosos relatos [de charlatanes y arbitristas] se extiende por toda el alma, y vivifica y aviva la idea de tal modo que acaba haciéndola semejante a las inferencias que sacamos de la experiencia.” En *DRN*, p. 30 [NKS 130] Demea, el fideísta, dice que su primer cuidado es sembrar en las almas de sus hijos la piedad, preocupándose por inculcarles los preceptos y las doctrinas, y por medio del ejemplo, “imprimo profundamente en sus tiernas almas un hábito de respeto hacia los principios de la religión”, y en p. 116 [NKS 193] Filón, el escéptico, dice: “Estoy ciertamente persuadido de que el mejor y único método de lograr que todo el mundo posea el debido sentido religioso es el de poner de manifiesto la miseria y la enfermedad de los hombres. Y para este propósito, la virtud de la elocuencia y un gran poder imaginativo son más necesarios que las virtudes del razonamiento y la discusión.”

³⁶*Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección IX, p. 233 [S. B. 117]: “Estoy persuadido de que, si las examinásemos, veríamos que más de la mitad de las opiniones predominantes entre los hombres se deben a la educación; y también lo estoy de que los principios que así abrazamos implícitamente tienen más peso que los debidos al razonamiento abstracto o a la experiencia. Igual que los mentirosos acaban por recordar sus mentiras a fuerza de repetir las, el juicio, o mejor, la imaginación, puede poseer, por razones parecidas, ideas tan fuertemente impresas en ella, y concebidas con tal claridad, que les es posible a estas ideas actuar sobre la mente de la misma manera que las ideas que nos presentan los sentidos, la memoria o la razón. Pero como la educación es una causa artificial, no natural, y sus máximas son frecuentemente contrarias a la razón e incluso a sí mismas según diferentes tiempos y lugares, nunca es tomada en consideración por los filósofos, a pesar de que en realidad esté construida sobre la misma base de costumbre y repetición que nuestros razonamientos de causas y efectos.”

³⁷Cfr. *IEH*, p. 64 [G & G 40], donde Hume dice que esta facultad “posee un poder ilimitado para mezclar, combinar, separar y dividir” las ideas “según todas las variedades de la ficción y la visión.”

³⁸Cfr. *Treatise*, Volumen I, Parte II, Sección V, p. 161 [S. B. 61]: “De las tres relaciones arriba mencionadas es la de semejanza la fuente que más errores produce; de hecho, pocas equivocaciones de razonamiento hay

porque nos puede llevar a atribuir las mismas cualidades a objetos que no son idénticos sino similares.³⁹ La confusión se genera a raíz de que en todas las relaciones causales se produce una confluencia de circunstancias, algunas de las cuales son accidentales o superfluas y otras son esenciales para la producción del efecto en cuestión. Cuando las circunstancias superfluas son muchas y acompañan frecuentemente a las esenciales, tienen tal influencia en la imaginación que aún en ausencia de éstas, el hábito nos lleva a concebir el efecto usual con una fuerza y vivacidad superiores a los de las meras ficciones.⁴⁰ Esto se debe a que el hábito opera independientemente de la reflexión y va más allá de los casos de los que se deriva, generando expectativas adecuadas en algunos casos, pero en otros, precipitadas por una evaluación incorrecta o descuidada de las circunstancias.

Muchas de las creencias religiosas se forman a partir de estos excesos de la semejanza y el hábito. Generalmente, en el ámbito de la religión se toma lo accidental por lo esencial; por este motivo se suelen sobrevalorar hechos inusuales o extraordinarios como las catástrofes climáticas o las tragedias súbitas, como producto de un Ser Superior, en lugar de fijar la atención sobre el orden y regularidad del universo, que sería lo verdaderamente digno de alabanza.⁴¹

Hume sostiene que para rectificar esta aplicación descuidada o apresurada de las reglas generales, es necesario que las usemos en forma correctiva por medio de la reflexión. Para que una creencia sea legítima debe surgir del hábito de manera indirecta, es decir, no por una transición inconciente y automática, sino a partir de la regulación de

que no se deban en gran medida a ese origen.” La misma idea es retomada en Volumen I, Parte IV, Sección 2, pp. 338-340 [S. B. 202-203].

³⁹Cfr. *Treatise*, Volumen I, Parte IV, Sección II, p. 347 [S. B. 209]: “...esta semejanza es la base del razonamiento y de la analogía, y es la que nos lleva a atribuir iguales cualidades a objetos similares.”

⁴⁰*Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección XIII, p. 270 [S. B. 148]: “...en casi todos los tipos de causa existe una combinación de circunstancias, algunas de las cuales son esenciales, y otras superfluas (...) Ahora bien, puede observarse que cuando estas circunstancias superfluas son numerosas y notables, y además están fuertemente unidas a las esenciales; tienen tal influencia sobre la imaginación que aún en ausencia de estas últimas nos llevan a concebir el efecto usual, y le confieren una fuerza y vivacidad que hacen superior esta concepción a las meras ficciones de la fantasía. Podemos corregir esta inclinación reflexionando sobre la naturaleza de las circunstancias, pero sigue siendo verdad que es la costumbre quien toma la salida y predispone a la imaginación.”

⁴¹Cfr. *HRN*, Sección I: El politeísmo como primitiva religión del hombre, donde Hume señala que los politeístas, en los comienzos de la humanidad, estaban acostumbrados al orden y regularidad del universo, por eso no los consideraban dignos de alabanza, mientras que suscitaban su devoción los prodigios y hechos monstruosos. Cfr. también Sección VI: Origen del monoteísmo a partir del politeísmo, donde agrega que en el caso de los monoteístas no sucede algo muy diferente, ya que su adoración a una única deidad también se sustenta en la ocurrencia de hechos que salen fuera de lo común: es decir, lo extraordinario o arbitrario.

nuestro juicio de acuerdo con la experiencia pasada.⁴² Así logramos que el hábito se ajuste estrictamente a la experiencia.

Hume señala que unas veces prevalece un uso de las reglas generales, y otras, otro. Normalmente el vulgo se guía por el primero y los sabios, por el segundo.⁴³ Esto se debe a que la aplicación cuidadosa de las reglas requiere del máximo esfuerzo del entendimiento, dada la complejidad de circunstancias que convergen en la producción de un fenómeno.⁴⁴ Por ese motivo, la gran mayoría de la gente practica algún tipo de religión, mientras que quienes razonan adecuadamente prefieren abstenerse de hacerlo.⁴⁵

Bibliografía

Badía Cabrera, Miguel A. “El teísmo mitigado de los *Diálogos* de David Hume” en *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, N° 36, (1980), pp. 7-31.

Beauchamp, Tom I. “Normativity in Hume’s Moral Theory”, en Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 493-512.

Bell, Martin. “Hume on the Nature and Existence of God”, en Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 338-352.

Deleuze, Gilles. *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume’s Theory of Human Nature*. New York, Columbia University Press, 1991.

Goodick, Liz. “Hume on the Epistemic Status of God” en Letitia Meynell, Don Baxter, Nathan Brett & Livia Guimarães. *36th International Hume Society Conference: Naturalism and Hume’s Philosophy. Conference Papers*. Halifax, The Printer, 2009, pp. 229-236.

Hume, David (1739-40). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. L. A. Selby-Bigge. Oxford at the Clarendon Press, 1888. En castellano: *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción, introducción y notas de Félix Duque. Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones, 1984.

También hemos consultado la siguiente edición:

⁴² Cfr. *Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección XII, p. 253 [S. B. 133].

⁴³ Cfr. *Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección XIII, p. 270-273 [S. B. 148-150] Hume considera que el hombre sabio es el escéptico mitigado, aquel que “adecua su creencia a la evidencia.” Cfr. *IEH*, p. 155 [G & G 89].

⁴⁴ Cfr. *Treatise*, Volumen I, Parte III, Sección XV, p. 304 [S. B. 175].

⁴⁵ Cfr. *DRN* pp. 159-160 [NKS 221]: “Los filósofos que cultivan la razón y la reflexión necesitan menos de esta clase de motivaciones religiosas para mantenerse dentro de los límites de la moral; y (...) los hombres vulgares, que quizá tengan necesidad de ellas, son absolutamente incapaces de darse cuenta de que la religión pura nos dice que Dios está satisfecho con que nos limitemos a practicar la virtud dentro de la conducta humana. Las recomendaciones de la divinidad son interpretadas generalmente como si se tratase de cumplir con preceptos superficiales o de experimentar arrebatos de éxtasis o de mostrar una credulidad fantástica.”

Hume, David. *A Treatise of Human Nature: Critical Edition*. David Fate Norton & Mary J. Norton (eds.) Oxford, Clarendon Press, 2007.

Hume, David (1758). "An Enquiry Concerning Human Understanding", en *The Philosophical Works*, ed. Th. H. Green & Th. H. Grose, Londres, 1898. En castellano: *Investigación sobre el entendimiento humano*. Traducción de Magdalena Holguín. Santa Fe de Bogotá, Norma, 1992.

Hume, David (1777). "The Natural History of Religion", en *The Philosophical Works*, ed. Th. H. Green & Th. H. Grose, Londres, 1898. En castellano: *Historia natural de la religión* (edición bilingüe). Introducción de Sergio Rábade y traducción de Concha Cogolludo. Madrid, Trotta, 2003.

Hume, David (1779). *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith. New York, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1947. En castellano: *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Buenos Aires, Aguilar, 1981.

Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. Londres, MacMillan, 1941.

Loeb, Louis. *Stability and Justification in Hume's Treatise*. New York, Oxford University Press, 2002.

Morris, William Edward. "Belief, Probability, Normativity", en Saul Traiger (ed.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 77-94.

Noxon, James. *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods*. Oxford, Clarendon Press, 1973.

O'Connor, David. *Hume on Religion*. Londres, Routledge, 2001.

Penelhum, Terence. "Parity is not Enough", en Marcus Hester (ed.) *Faith, Reason and Skepticism*. Philadelphia, Temple University Press, 1992, pp. 98-120.

Penelhum, Terence. "Hume's Views on Religion: Intellectual and Cultural Influences", en Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 323-337.

Ryan, Todd. "Comments on Goodnick" en Letitia Meynell, Don Baxter, Nathan Brett & Livia Guimarães. *36th International Hume Society Conference: Naturalism and Hume's Philosophy. Conference Papers*. Halifax, The Printer, 2009, pp. 236-238.

Streminger, Gerhard. "Hume's Theory of Imagination" en *Hume Studies*, vol. VI, N° 2 (noviembre 1980), pp. 91-118.

RICARDO GABRIEL CAPUTO*

(Des) (a)parecer(se): rupturas y continuidades con Hume en la destrucción bradleyana del *self*

Resumen

El problema de la identidad personal brinda un baremo peculiar para quien, interesado en la filosofía de F. H. Bradley (1846-1924), quiere igualmente calibrar la cercanía y la distancia de sus doctrinas con lo que, según los manuales, constituye la esencia del pensamiento británico, es decir, el “empirismo” y la “filosofía de la experiencia”. En efecto, la posición excéntrica que esos mismos manuales asignan a los desarrollos del autor de *Appearance and Reality*¹ se vería eminentemente confirmada respecto a la problemática del *self* cuando, al abrir los tempranos *Ethical Studies*, se leen ironías antiempiristas (“*Mr. Bain collects that the mind is a collection. Has he ever thought who collects Mr. Bain?*” –*Ethical Studies*, Oxford, Clarendon, 1935 [1 ed: 1876], p. 39 n1-) o directamente antihumeanas (“*The only thing which after all is hard to see is this, that we*

* Ricardo Gabriel Caputo es estudiante avanzado de la carrera de Letras y Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales así como capítulos de libros, trabajos en actas de congresos y traducciones. E-mail: gabrielkaputt@hotmail.com

¹Tan excéntrica que ni Bradley ni la corriente conocida como “idealismo británico” figuran en el reciente *La filosofía anglosajona* (Bs.As., Prometeo, 2010). Queda por ver si para el compilador, Michel Meyer, Bradley o no es filósofo o –lo que sería más extraño– no es anglosajón. El título de su introducción (“¿Filosofía analítica o filosofía anglosajona?”) y la p. 13 acaso brinden una pista, al igual que la estigmatización de Alemania como “el país de Heidegger” (¿por qué no el de Kant o el de Adorno?). “Sabemos hasta qué punto el ideal de tolerancia y de apertura caracteriza al universo angloparlante desde hace siglos” son palabras y saberes hechos en Bruselas sobre los cuales quienes habitamos de este lado del ecuador en general y los argentinos en particular tendríamos bastante que decir. Tolerantes, abiertos, ajenos al chauvinismo, demos voz al propio Bradley, a pesar de sus posibles falencias profesionales o ciudadanas: “(...) *our country, the chosen land of Moral Philosophy, has the reputation abroad of being the chief home of hypocrisy and cant*” (*Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon, 1930 [1 ed.: 1893], p. 386 n.). Tal vez haya sido este *cantismo* y no la apertura lo que dio forma a la anglofilia del compilador si, al clausurar la segunda con la mera exclusión de determinados autores, la taxonomía meyeriana pierde el momento autocrítico que aquéllos habrían aportado, en moral, como acabamos de ver, pero también en epistemología y, sobre todo, en metafísica, principalmente en la rehabilitación de esta palabra y de la disciplina que evoca, objetos éstos de sospechas y deflaciones nefastas a manos de la filosofía *analítica* anglosajona sólo comparables en sus efectos con las que profesara... Heidegger. Ciertamente, la obra que el humilde Meyer presenta “es una compilación sin equivalentes en estos días”, pero porque revive los errores y omisiones de los viejos. “*Einseitig*”, diríamos de ella, en alemán y en hegeliano, esto es, de acuerdo con las ecuaciones de Meyer, de manera intolerante y antifilosófica.

ourselves, who apprehend the illusion [que es el self], are ourselves the illusion which is apprehended by us" –ibid.-); problemática cuyo tratamiento empirista no podía sino ser –a ojos de Bradley- defectuoso por los motivos conceptuales concernientes a la semejanza esgrimidos en los maduros *Principles of Logic* (Libro II, parte II, caps. 1-2), y a las divergencias en lo que se entiende por “sistema” en ese ámbito (individualidad o universal concreto, según Bradley; diferentes percepciones enlazadas causalmente, según Hume).

A este momento de análisis de las rupturas (§1), seguiría en nuestro trabajo una indicación de las continuidades (§2), pues, ya descartados el atomismo y el criterio empirista del significado, Bradley no titubea en acordar “con lo mejor de la escuela inglesa” en psicología (“Association and Thought” [1887], en *Collected Essays*, Oxford, Clarendon, 1935, p. 206), en defender el fenomenismo en esa disciplina (cfr. el ensayo XXII de dicha compilación), y en indagar, en el plano de su más alta especulación metafísica (*Appearance and Reality*, caps. IX y X), los significados y las pretensiones de realidad del *self*. La fuerte tendencia antipersonalista de la filosofía bradleyana acercará los resultados de tal indagación al “escepticismo” o la indecidibilidad humeanos (*Treatise of Human Nature*, SB 254-255) en tanto se explica y acepta la plurivocidad del *self*, y se derrumba (no como ficción pero sí como apariencia) la entidad que, en su carnadura o en su función de principio heurístico o trascendental (por caso, James Ward, en su polémica con Bradley –“Mr. F.H. Bradley’s Analysis of Mind”, *Mind*, vol. 12, N° 48, Oct. 1887, p. 567-: “el *self* es un postulado de sentido común”), es el punto de apoyo de muchos sistemas idealistas. Con ello, Bradley marca un hito en el camino a la posterior “elusividad sistemática del yo” de la que hablaría Ryle en el cap. 6 de *The Concept of Mind*.

Yo soy diferente de todas mis sensaciones. No logro comprender cómo. No logro ni siquiera comprender quién las experimenta. Y por cierto, ¿quién es ese yo del comienzo de mi proposición?

E.M. Cioran: Ese maldito yo

Si es cierto, como creen algunos escépticos, que sólo los fundadores de religiones superan a los filósofos en la vehemencia de sus convicciones, podría igualmente afirmarse que, si aquélla es la forma igualadora, la definición de lo que sería la experiencia constituye la materia, el contenido diferencial que los impulsa a la confrontación. Tocar lo Real,

saberse tocado por ello, o bien advertir y describir la razón de su imposibilidad: ¿hay una tentación que halague más al hombre? Acaso ésta: demostrar los fracasos ajenos en dicha tarea. O acaso, en un nivel superior, esta otra: arremeter contra toda una tradición conterránea, venerable hasta el punto de la arremetida. Bradley conoció estas fruiciones. Al menos sus textos muestran una constante denuncia a los procedimientos epistemológicos empiristas y, en especial, a los supuestos ontológicos que, de Locke al segundo Mill, los hicieron posibles, comenzando por la pretendida inexistencia de éstos, la asepsia metafísica.

Si es cierto, a su vez, que la filosofía y los filósofos que la despliegan son hijos de su tiempo, podría igualmente afirmarse que son hijos de su tierra. Bradley también conoció este sino telúrico. En su tentativa de aprehensión de lo Real, la función y el estatus del *self* quedan reducidos, por cuestiones cognitivas y semánticas, a límites inaceptables para la clase personalista de idealismo. La ficción y el olvido en el *backgammon* de Hume se mudan, con Bradley, en apariencia y borradura en el Absoluto.²

I.

Llamativamente, es en el terreno del *self* donde el joven Bradley, el de *Ethical Studies*, expresa su malestar con el pensamiento canónico de su país. “Cuando un hecho obturaba el sendero de las conclusiones de Hume, lo desterraba [*banish*: también “disipar”] como una ficción” (ES 40, n2). Este hecho no es otro que la situación ya detectada por Bradley –“Lo único que es difícil de entender es esto: que nosotros [*we ourselves*], que aprehendemos la ilusión, somos [*are ourselves*] la ilusión que es aprehendida por nosotros” (ES 39) –, y que los estudiosos de la obra de Hume (Penelhum, Pike) denominaron “el hexámetro de McNabb”: “¿Cómo puede una serie de estados concientes ser conciente [*be aware of*: también, “percatarse”, “estar enterado”] de sí misma [*itself*] como una serie?”; y, mejor aún, dado que no somos concientes de nuestra conciencia de manera constante:

² Utilizaremos las siguientes abreviaturas, según las referencias en la Bibliografía. Con excepción del *Tratado de la Naturaleza Humana*, todas las traducciones son nuestras.

(1) Bradley, F.H.: ES= *Ethical Studies*; ETR = *Essays on Truth and Reality*; AR = *Appearance and Reality*; PL = *Principles of Logic*; CE = *Collected Essays*.

(2) Hume, D.: TNH = *Tratado de la naturaleza humana* (seguido del número de página de la edición Selby-Bigge), EHU = *Enquiry Concerning Human Understanding*.

“¿Qué implica para una percepción ser conciente [*be aware of*] de sí misma [*of itself*] como miembro de esa unidad relacional de percepciones que denominamos ‘una mente’?”.³

Cabe aclarar que el objeto del ataque bradleyano no es el hecho de la asociación en cuanto tal: se duda menos de la existencia de procesos mentales que inicien ese fenómeno que de la teoría invocada para explicarlo. Son las leyes de la teoría, no su contenido, lo que debería, a ojos de Bradley, recibir el anatema de “ficción”. Y ello porque:

a) las ideas pierden universalidad y pasan a ser existencias individuales: la unidad teórica es el átomo individual en cuanto ente psicológico al que, a lo sumo, se le adosa un nombre que amplíe su extensión (TNH 20-22).

b) el paradigma de la identidad es demasiado estrecho: allí donde no es numérica, se apela a la semejanza.

Ahora bien, ¿qué es lo que asociamos? Si fueran particulares (TNH 19: “es un principio universalmente admitido en filosofía que toda cosa de la naturaleza es individual”) su propia fugacidad atentaría contra la conexión. No reencarnan *en sí mismos*; tienen únicamente una vida. El hecho particular, según Bradley, es particular por mor “de un elaborado contexto y un contenido detallado. Y este *no* es el contexto o el contenido que retorna. Lo recordado [*recalled*] no sólo tiene relaciones diferentes: en sí mismo es diferente” (PL 306). Toda *recall* daría una nueva idea, haciendo imposible la asociación: ésta no acontece sino mediante universales. Así, por ejemplo, con la semejanza: una idea actual tiene el poder de convocar otra que se le asemeja. Pero si este es el caso, la semejanza debería percibirse, y ¿cómo puede lo presente, *qua* particular, parecerse a algo ausente? Atenerse a lo particular acarrea la consecuencia de que el hecho de evocar [*call up*] postula la ausencia de uno de los términos cuando la semejanza necesita de la presencia de ambos: se cae en la contradicción de una idea simultáneamente ausente y presente. “No está ahí y por eso es introducida por una relación que no es nada si la idea no está ahí” (PL 321). Se está ante otro hexámetro, un círculo, del que no se sale con una incierta apelación a lo potencial y a las disposiciones (TNH 20: los “individuos no están realmente y de hecho presentes a la mente, sino sólo en potencia”). “Si la relación no existe hasta que la idea es evocada [*called up*], ¿cómo puede la idea ser evocada [*called up*] por la relación?” (PL 321). Este empirismo, entonces, confunde la idea como hecho psicológico

³ MacNabb, D.G.C.: *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality*, Hutchinson, London, 1951, pp. 251-252.

con su naturaleza lógica y simbólica, el *that* (la existencia) con el *what* (el contenido) y la significación (que está en lugar de otra cosa, trasciende la individualidad: una parte del *what* que la mente recorta y fija). Bradley repudia el olvido sistemático en gran parte del pensamiento británico de esta distinción obvia. “Al hablar de una idea que es la misma en el cambio, no hablo del evento psíquico que está en un flujo incesante, sino de una porción del contenido que la mente ha fijado, y que en ningún caso es un evento temporal. No es dada, ni presentada [como las sensaciones y las ideas psíquicas], sino tomada” (PL 6-7). Es de lamentar, igualmente, la mala fe hacia quienes abogan por lo universal: “La creencia en ideas universales no implica la convicción de que las abstracciones existen, ni siquiera como hechos en mi cabeza. El evento mental es único y particular”; el significado, en cambio, es “separado [cut off] de la existencia, y del resto del contenido fluctuante. Pierde su relación al símbolo particular, y subsiste como adjetivo a ser referido a un sujeto, pero en sí mismo indiferente a cualquier sujeto en especial” (PL 6). Eso es lo que se hace en el juicio. Pensar (por ejemplo, intentar aprehender lo que somos) es desplegar judicativamente las ideas, referir un contenido ideal así reconocido a una realidad más allá de él; es calificar la Realidad con un adjetivo, separar y reunir la cualidad (*what*) y el ser (*that*). Y operar con universales es la característica de la Ley de Reintegración (el surgimiento por asociación, a partir de un elemento, de todo el contexto al que pertenecía) con la que Bradley despide a la contigüidad: donde la segunda trabaja con relaciones externas entre individuos (el *that*), la primera lo hace con una identidad ideal dentro de los individuos (el *what*) (PL 306). Los eslabones asociativos son, por tanto, conexiones de contenido, no conjunciones de existencias (CE 209).

Lo que nos lleva al segundo aspecto principal de la polémica. Según Hume, el lego, que no es consecuentemente empirista y se deja arrastrar por la imaginación, tiene la propensión a confundir la identidad (la permanencia invariable de un objeto en una variación temporal) con la semejanza de una sucesión variable y discontinua de objetos discretos (TNH 253). Hay dos “como si”, un ficcionalismo doble: para el lego (“como si contemplara un objeto continuo”) y también para el humeano (“como si no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos”). Pero ¿es un “absurdo”, un “prejuicio”, un “error” el que comete el lego, o el que comete el “modo más exacto de razonar” (TNH 253-254)? Y esa propensión, ¿es puramente habitual, psicológica y “suavemente forzada” (por caso, TNH

205), o tiene un fundamento lógico que la justifica y la explica? Si algo es “como si” es porque, en cierto respecto, no es. Acabamos de ver el problema del vulgar y reconocimos el “flujo psíquico”. El “es” que el pensador exacto se niega a ver es el elemento identitario de todo “como si”, de la semejanza: parecer(se) requiere –también– un “es” a modo de enlace. Repitamos la estrategia trascendental bradleyana. Así como no hay mera identidad (debe haber una diversidad si ha de haber pensamiento y aserción –PL 501–), tampoco hay diferencia pura (PL 373). Para percibir la diferencia es imprescindible un centro de identidad ideal sin el cual los extremos nunca se juntarían ni serían concebibles como tales: nos enfrentaríamos a una conjunción irracional, un “y” externo de entes ajenos entre sí que ocurren brutalmente y sin razón (AR 501-502), a la manera de las escenas humeanas, que no se dan en un teatro, no lo son de una obra, y a las que por ende ni siquiera podríamos aplicar el término “escena”, salvo en una escena de una mala obra empirista o en el clímax de un “hábito” discernido apenas del delirio, una escena que por pura casualidad contiene otras “escenas” (“happenings”, sería más adecuado para este tipo de acaecer), en los despojos de un cuento, contado por un idiota, lleno de estrépito y de furia, y que no significa nada.⁴ Sin diferencia no hay nada para enlazar, pero sin identidad no hay enlace; y advertir eso se torna imposible cuando hacemos, de aspectos inseparables, partes separables.

Bradley, sin embargo, no suscribe a este tipo de nihilismo. Supongamos las diferencias $A\alpha$ y $B\alpha$, sentimos (*feel*) que no son totalmente diferentes, aunque este *feeling*, según Bradley, todavía no es explícito. Deviene tal con la reproducción de A y la consecuente colisión con B (operación y consecuencia presentes a lo largo de toda la sección del TNH sobre la identidad personal). Alternamos entre las discrepancias, se libera la identidad α , y la mente (del “vulgar”, no la del filósofo exacto) advierte la similitud entre A y B. “[C]omenzamos con una mismidad implícita, operando con eso hacemos visible la diferencia implícita, haciendo aparecer en el movimiento una relación de similitud, y quizá también un punto de identidad explícito” (PL 463). En otras palabras, y

⁴ Y esto, para Bradley, no *satisfice* al intelecto, que reclama moverse a partir de un fundamento (*ground*) y una razón (AR 501). Quiere *entender*, no simplemente unir o contemplar acaecimientos diversos (AR 509), o dejarlos en manos del azar. De lo contrario, toda la naturaleza humana se vería mermada: el empirismo “nos deja burdas conjunciones cuando buscamos conexiones [lógicas, no dependientes del hábito], y cuando esta necesidad de conexiones parece ser parte de nuestra naturaleza” (ETR 115). Porque afecta a lo teórico en el hombre, la resignación teórica ante la práctica tiene efectos prácticos. Hume estuvo lejos de entenderlo (cfr. EHU 8-9).

en aplicación de esta abstracción: ¿cuál es el error del filósofo exacto? Su estrecha concepción de la experiencia, la estrechez a la que el empirismo humeano constriñe a la *empeiria*: se confunde *feeling* con percepción, se reduce aquél a ésta (“nunca puedo observar otra cosa que la percepción” –TNH 252–). Tomemos el hecho y el shock del cambio con el que Hume insiste y humilla las pretensiones de sustancialidad. “No existe ninguna impresión que sea constante e invariable” (TNH 251); “se suceden una tras otra” (TNH 252); “son diferentes, distinguibles y separables” (TNH 252); “los seres humanos no son sino una haz de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo; nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista” (TNH 252). Quizá no tengamos “ni la noción más remota del lugar” (TNH 253), pero sabemos esto: que el inicio y el trasfondo es un *feeling*, en colisión con el cual la incursión de lo nuevo altera la mente. “Porque si el lugar fuera completamente vacío la nueva llegada podría aparecer, pero difícilmente provocaría una sensación impresionante” (PL 462). No hay cambio ni se siente su shock sin el presupuesto de otro elemento y una relación apoyada en el *feeling* y su perduración. Éste es el punto de identidad, la mismidad común. ¿Se trata de la simple y obstinada admisión de un prejuicio (TNH 254) o es, en verdad, la condición de posibilidad no sólo de la postura corriente, sino de su crítica por Hume? Dar el paso ulterior y percibir el cambio (*i.e.* tener conciencia de la diferencia) es imposible sin una identidad y continuidad ideales. No hay cambio sin algo que cambia. La sensación A y el cambio a otra totalmente diferente como es C supondrá “la sucesión de dos eventos psíquicos, no la percepción de la relación de cambio, y la pregunta es cómo esta relación puede ser dada. No puede serlo sin *retención*, y la retención no es posible a menos que lo precedente y lo siguiente posean algún punto en común” (PL 462, cursivas en el original). A AB sigue BC, es la idéntica B la que reintegra a A, o bien “es la retención de AB la que da a A con un punto en común con C” (PL 462). Es el universal o la individualidad verdadera, no atómica: la identidad-en-la-diferencia, el uno que persiste, recorre y hace posible los cambios de atributos.

No obstante, el filósofo de la precisión podría insistir con la reducción de la mayoría de los juicios de identidad a los de semejanza y replicar desde allí, con lo que probaría que su precisión es apenas un buen deseo, pues seguimos aguardando (y también Bradley: PL 287) la explicación que aclare sintagmas como “semejanza exacta” (TNH 208) sin recurrir al carácter idéntico del punto sobre el que se asienta la semejanza (AR 536).

Obviamente, éste puede no ser necesariamente discriminado y aislado, puede evadir la atención, pero ha de subyacer para que la semejanza pueda siquiera ser notada, y su explicitación nos traslada *ipso facto* más allá de la mera semejanza. “Si la realidad ha cambiado, la misma realidad ha de estar aún allí; y si la realidad *no* cambió, no hubo cambio en absoluto, pues una secuencia de meras diferencias no habría tenido nada que pudiera cambiar, ni podría haber generado siquiera el simulacro [*show*: indicación, señal, huella, espectáculo, exhibición, exposición, fingimiento, apariencia] de una alteración” (PL 434; cursivas en el original).⁵ Bajo el supuesto humeano, y desprovista de identidad, la percepción que aparece y (se) dice “Soy una percepción de percepciones” no habría podido concebir –incluso como ficción– su enlace con las diferencias que la precedieron y con las que (se) dice parecerse. A menos que se hubiera convertido a la creencia en algún curioso milagro de las “causas desconocidas” (TNH 7), conversión creencia y causas cuyo contenido, por muy humano y humeano que sea, dista mucho de ser filosófico (EHU 9).

II.

It takes two to make the same.

F.H. Bradley: *Principles of Logic*

Pensaba que no es nada, que debe fundirse con el decorado y convertirse en invisible para trabajar mejor y captar la luz natural. Una voluntad, un vértigo de fundirse de una vez por todas con el decorado.

P. Modiano: *Primavera de perros*

¡Y que desde hace tanto tiempo sólo me ocupe de mi cadáver, que me dedique a remendarlo, en lugar de tirarlo a la basura para mayor beneficio de ambos!

E.M. Cioran: *Desgarradura*

“Llamativamente”, dijimos al inicio del párrafo anterior, porque, puesto a la tarea de aclarar el estatus del *self* en su filosofía, Bradley le resta cualquier rol fundacional. Postularlo como la entidad que fundamenta y dinamiza la explicación de lo Real redunda en aporías, y ello es signo de la errónea pretensión de absolutidad de un criterio finito y

⁵ Aunque el destacado debería haber correspondido, mejor, a “la realidad” que precede a “no”. Este texto sigue al ejemplo de la construcción de una casa que sería fructífero contrastar con TNH 257-258. Cfr. también ETR 361.

relativo. Lo que entronca a la propuesta bradleyana con la de Hume es la preeminencia otorgada a la semántica y el reconocimiento del carácter convencional y por tanto variable de aquello a lo que se aplica el rótulo “*self*” y a su identidad. La pregunta guía será “¿Qué significa ‘*self*?’”, y las respuestas serán tan variadas, contradictorias y oscuras que relegarán este “hecho” al espacio de las apariencias, de las “ficciones útiles” para ciertos propósitos aunque limitadas epistemológicamente y erróneas si exceden su límite.

Bradley distingue al menos siete sentidos. Al contenido anímico total (deseos, pensamientos, voliciones, sensaciones) en un momento dado sucede de inmediato la propuesta de su media (pues el *self* ha de ser algo que excede el presente), o sea, del residuo que queda al retirar de los momentos lo diferencial. Pero algunos aspectos de esta normalidad son genéricos, otros dependen del exterior, otros son privativos, y no hay criterio para decidir, por no mencionar los casos constantes de cambios irreparables en los que ni siquiera el lego imaginado por Hume hablaría de la misma persona.⁶ Objeciones análogas aquejan a la propuesta de superar la inexistencia de un promedio en el trayecto de la cuna a la tumba con un núcleo interno, esencial. Sea el cuerpo o la continuidad psíquica el ente sugerido como candidato a la esencia, no es fácilmente separable del promedio, de los componentes accidentales ni de la pluralidad de las fuentes de su contenido (para Bradley, “el *self* no está rodeado por una muralla” –AR 68–). El problema de la identidad personal no tiene solución (o, como quería Hume, es indecible), pues “persistimos en hacer preguntas cuando no sabemos qué significan, y cuando su significado quizá presupone lo que es falso” (AR 69), paso que es ocioso comparar con TNH 262. Al ignorar o al cambiar el “respecto-a-qué”, los resultados pueden ser falsos o cambiantes: como vimos, “algo puede ser idéntico o diferente, de acuerdo a como se lo mire” (*ibid.*). “La mismidad general de un *self* es un problema insoluble ya que carece de

⁶ En vez de recorrer ejemplos, oigamos al último moralista: “Hay toda una época de mi vida que hoy me parece apenas imaginable, de lo muy ajena a mí que ha llegado a ser. ¿Cómo pude yo ser el que era? Mis entusiasmos de entonces me parecen irrisorios. Un vano derroche de fiebre. Si extendiese esta óptica al conjunto de mi vida, ¿no llegaría a mirar todo lo que he vivido como una equivocación o un camelo, o como algo puramente inconcebible? ¿Y si por casualidad tuviésemos esta percepción a la hora de expirar? Pero no es preciso esperar ese momento: gracias a algunos despertares, nos damos cuenta de que los fundamentos de una existencia son tan frágiles como las apariencias que los encubren, y de que ni siquiera nos queda el recurso de considerarlos podridos, dado que son lisa y llanamente inexistentes”. (E.M. Cioran: *Desgarradura*, Bs.As., Tusquets, 2005, pp. 147- 148). “No es el instinto de conservación lo que nos lleva a perdurar, sino únicamente nuestra imposibilidad de *ver* el porvenir. ¿De verlo? Y hasta de imaginarlo. Si supiésemos todo lo que nos espera, ya nadie se dignaría persistir. Como cualquier desastre futuro permanece abstracto, no podemos hacerlo nuestro. Ni siquiera lo asimilamos cuando se abate sobre nosotros y nos *sustituye*” (E.M. Cioran: *op.cit.*, p. 121; cursivas en el original).

significado”, por lo que debe acotarse en sus respectos y sus propósitos, y aun en ese caso se concluiría por convención y acuerdo. Tampoco ayuda –como refinamiento de la alternativa esencialista– invocar una mónada o un simple en paralelo al curso vital. Si es ínsita a esa vida, ¿cómo se sustrae a su fortuna? Si no, reaparece el problema de explicar la conexión entre hechos de lo que ignoramos todo, salvo que sus naturalezas son absolutamente distintas. Otro tanto ocurre al equiparar el *self* con aquello de lo que tenemos interés: su variación en la amplitud es su destrucción en cuanto criterio; y ésta es la misma falencia que sufre la propuesta de restringirlo a lo “meramente subjetivo”, el contenido psíquico descartado como irrelevante para una cierta función.

Pero el sentido crucial para Bradley y para nuestra temática es el que se define a partir de la relación sujeto-objeto, entre *self* (lo que no puede convertirse en objeto) y *no-self* (lo que se convierte en objeto). En el individuo psíquico encontramos ambos y su relación: estos tres aspectos (los dos polos y la relación) sólo pueden darse sobre la base del trasfondo del *feeling*, el contenido anímico (el “alma”) del individuo, la masa psíquica sentida o en tanto *feeling* (“feeling is mine, not merely my feeling” –ETR 316–). La elección del vocablo es limpia, porque no es ambiguo, sino ambivalente.⁷ Con él se puede señalar la experiencia (“la experiencia no es definible; sólo puede ser indicada” –CE 205n–) en la que todos los contenidos de la experiencia humana son uno; un estado complejo pero carente de relaciones. Se trata de una inmediatez primitiva, sustento (en ocasiones) de lo personal pero también momento de impersonalidad máxima, pues lo que aparece al principio no son los *feelings*, ni algo que los posea, mucho menos los pensamientos, las percepciones, las voliciones: sólo hay *feeling*. Esta unidad del uno y los muchos en el que el todo califica a las partes y las partes lo califican y se califican entre sí, sufre (y también provoca por agrupamientos y osificaciones debidas al placer, al dolor y a sus repeticiones habituales) la ruptura en el juicio y por la conciencia que lo formula, para lo cual requiere mediaciones (distinciones, relaciones y pluralidad); condiciones todas que el juicio nunca llega a explicitar completamente y con las que se embarca en un regreso al infinito en

⁷ “Hablamos de *feeling* [para mencionar] aquello que sentimos (...) [pero también], en un sentido más amplio, para describir no al objeto de nuestro *feeling* sino toda la condición en que estamos involucrados” (Wollheim, R.: *F.H. Bradley*, Middlesex, Penguin, 1959, p. 138). “‘Feeling’ es una palabra que tiene tanto referencias subjetivas como objetivas” (I. T. Ramsey: “The Systematic Elusiveness of ‘I’”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, N° 20 (Jul., 1955), p. 201). Cfr. Ryle, G.: *The Concept of Mind*, Hutchinson’s University Library, London, 1951, p. 241.

medio de nuevas condiciones y materiales hasta acabar, presumiblemente, en una “forma más alta de inmediatez, que, empero, no puede alcanzarse en el juicio” (ETR 227 n).

Coexistente y coextendida con lo Real, la experiencia no lo está con la conciencia, y menos aún a la autoconciencia. Ahora bien, tal es el ámbito y el límite en el que el entendimiento vive, en el que trabajan las posturas como las de Hume, y no es la mayor de sus virtudes, dada la imposibilidad de trascenderlo sin pérdida de esencia, la ignorancia de ellos *qua* límites. En una palabra, todo el libro I del TNH en general, y la sección VI de la parte IV en particular, son una muestra del tipo de juicio que Bradley denomina “analítico”.⁸ Por él se toma a la parte por el todo: el juicio analiza, separa; divide, merced a una selección arbitraria y mutiladora, lo que aparece en una totalidad sensible. Asevera, extrae lo que se presenta en la percepción: quien lo profiere supone que no hace inferencias, que no generaliza, que en la idealidad que predica de lo real éste es agotado. “Si lo real en tanto aparece es $x = a b c d e f g h$, nuestro juicio no es sino $x = a$ o $x = a-b$. Pero $a-b$ en sí mismo nunca ha sido dado, y no es lo que aparece. Estaba *en* el hecho [el complejo total que aparece a los sentidos] y de allí lo hemos extraído. Era *del* hecho y le hemos dado independencia” (PL 94, cursivas en el original). Hume lo expresó cabalmente, y la “Escuela de la Experiencia” que se encolumnó tras él lo repitió. “Toda cosa diferente es distinguible, y toda cosa que es distinguible puede ser separada” (TNH 36; cfr. 26, 27, 634); y Bradley se quejó amargamente de la creencia (la “superstición”) según la cual esa posibilidad, efectuada, no altera el punto de partida; si distinguimos –se nos asegura–, es porque nos las habemos con una existencia divisible, si separamos una parte, el todo no cambia ni cambia la parte. “Es absolutamente injustificado abordar un complejo, analizarlo, y luego simplemente predicar estos resultados de nuestra abstracción como un adjetivo dado. Como tales, estos productos no estaban ahí, y cuando decimos lo contrario falsificamos los hechos. [El todo dado no es la suma de las partes, sino] una masa continua de percepción y *feeling*” (PL 95). La verdad que este juicio podría tener se pierde cuando se asevera la existencia de su contenido como un hecho dado. Al no poder justificar absolutamente su principio de selección y al exceder la validez con la ampliación de la pretensión de verdad, el juicio se hace condicional o falso. Algo menos que la totalidad dada es algo distinto. “Una fracción de la verdad (...) se convierte en una completa

⁸ Y que no debe confundirse con su acepción kantiana.

falsedad ya que es usada para calificar al todo” (PL 97). Para convertirlo en categórico y verdadero, habría que incorporar las condiciones faltantes, el contexto desechado y las relaciones que tenía con la parte seleccionada. Habría que “adoptar lo dado tal como realmente aparece, sin omisión, inalterado y no mutilado. Y eso [para el pensamiento] es imposible” (PL 98).

Además de lo problemático del tratamiento del *self* como sucesión de percepciones discontinuas, hay que destacar, por estos motivos lógico-ontológicos, la cuestión de la elusividad (cfr. G. Ryle: *The Concept of Mind*, cap. 6; y, con una nueva óptica, TNH 633: “*I find myself involv'd in such a labyrinth*”). A causa de la confusión del *feeling* que es con el que estudia, vuelto ya percepción abstraída, el resultado de la caza de Hume *no podía* ser otro que el reportado: “En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo [*myself*] tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular (...). Nunca puedo atraparme a mí mismo [*catch myself*] en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo [*I*] observar otra cosa que la percepción” (TNH 252). Lo que deja el hexámetro es un yo (*I*) convertido en ojo (*eye*). Como todo empirismo, Hume exige lo que, por sus propios supuestos y debido a las operaciones pretendidamente asépticas, no puede darse: es él quien tiene la ilusión de una experiencia directa del *self*; primero en el desafío a los “metafísicos” (TNH 251 y 252), y luego en su propuesta de reducir el *self* a una sucesión de percepciones, en un haz (TNH 252) o compuesto (TNH 634) de ellas.

Frente a esto, y en réplica a los desafíos, Bradley sí tiene una diferente noción (o, en todo caso, un *indicio*) de(l) sí-mismo, y sí afirma que siente (*feel*) –y que no puede sino hacerlo– su existencia y su continuidad en la existencia (TNH 251), pues es el estadio del *feeling* y su perduración la base de identidad (cfr. §1) requerida para la aparición y para la construcción intelectual, desde el presente, del *self* y del hecho de parecer(se) con los estados pasados y futuros. El punto, empero, es que ya en las relaciones teóricas (percepción, pensamiento), ya en las prácticas (volición), ninguno de los dos polos que aparecen desde la masa de *feeling* posee un contenido exclusivo o esencial, y sus fronteras no son rígidas ni permanentes, ni facilitan la decisión sobre “qué es parte de mí y qué es ajeno [*foreign*]” (CE 224). Dado este *self* total, no hay nada que no pueda separarse y convertirse en objeto, nada que no podamos contraponernos para su contemplación o

nuestra acción. Lo que antes permanecía en el trasfondo anímico, aparece destacado como objeto de la atención en una totalidad de *feeling*. Otro tanto ocurre con el *no-self*: lo que puede aparecer ante el *self* es limitado, y así lo no atendido es incorporado al otro polo, desaparece en el trasfondo general de *feeling*, es decir, se hace *self*. Bradley aduce como ejemplos un sonido constante, o la sensación de nuestro atuendo (AR 79), o –demos una instancia propia (o ajena)– el aburrimiento que causa este discurso cuando no reparamos en ellos: *i.e.* antes de esta descripción eran más *self* que las penas y esperanzas y nuestro rol en ellas en los que pensábamos mientras la hacíamos. Todo era sentido, pero aquéllos, objetivados en la introspección, eran un otro individualmente uno conmigo para una masa sensitiva de percepciones, voliciones y pensamientos no atendidos hasta esta nueva introspección retrospectiva.⁹ El vulgo, los metafísicos y Hume en su caza no obtienen sino piezas y carroña cuando lo que daría cuenta acabada, si acaso, de sus anhelos, son las presas, el cazador y el coto. El *self* de Hume, el *self* que (des)aparece en la sección sobre la identidad personal del TNH, estaría, *asimismo*, en el inagotable contexto perceptivo (o, con más exactitud, sensitivo) del que cada percepción es cobrada. La crónica, la exposición de cada ejemplar cazado, es el juicio analítico que siempre va a la zaga de lo que persigue y que, con su éxito, sella su derrota, en tanto lo que muestra es, *asimismo*, el *no-self*, o en tanto que lo que querría ver aparecer desaparece. ¿Por qué “pierde” Hume al *self* cuando entra en sí mismo? No puede tenerlo, porque es lo que busca, la atención que atiende pero no es atendida. Puede haber atención de la atención, pero el genitivo objetivo (nunca subjetivo: cfr. *infra*, nuestro destacado al sutil juego pronominal de Bradley) y la operación mental que éste refleja suponen ya el cambio de su modo de ser.¹⁰ Aquí, “si el objeto me es dado, yo también debo ser dado, por lo que, pensándolo bien [*on reflexion*: al volver a pensar sobre ello], me encuentro a mí mismo [*I find myself*] [como] materia concreta y experiencial. Ambos términos son ahora objetos, experimentados con su relación (...) [pero esta correlación es] para un sujeto que en sí mismo [*itself*] no es dado. La correlación integra la experiencia del nuevo sujeto, que en sí mismo [*itself*] permanece

⁹ Bradley admite la posibilidad de elementos no transferibles, pero condena su insignificancia cuantitativa y esencial (AR 81).

¹⁰ La “relación”, el vínculo entre el *feeling* y sus contenidos cuajados en *self* y *no-self* “no pueden ser descriptos, pues la descripción significa necesariamente la traducción [*translation*: transferencia, transposición o traslado: el trasfondo se pone ante la mirada analítica] en términos y relaciones objetivos” (ETR 177).

fuera del objeto” (ETR 193; cfr. AR 95-96), y del y en el que se repiten los mismos problemas, ya que la relación con este nuevo sujeto ha de tener dos términos que son más que la relación, “más” que debe ser experimentado para ser algo, y así infinitamente. “La distinción entre lo experimentado y la experiencia [según, por ejemplo, el modelo de TNH] parece a la postre totalmente inadmisibles” (ETR 194) por ser contradictoria consigo misma. El sujeto efectivo, la totalidad de *feeling* que contiene la oposición *self* / *no-self*, nunca puede aparecerse completamente en objeto para la reflexión: “debe ser sentido [felt], y nunca puede ser percibido” (AR 96). Es este trasfondo o decorado, que desaparece con el asociacionismo y con la identificación de conciencia y experiencia, el que garantiza y el que permite para las construcciones intelectuales la unidad y la continuidad de nuestras vidas. Incluso la deflación de Hume resulta, por explícita, excesiva. “Nuestra mismidad personal consiste en la identidad ideal y en la continuidad de lo experimentado. No se requiere nada más, y algo más, si fuera posible, sería, en lo que nos concierne, nada” (ETR 195). Y es sobre esta base, esta identidad de contenido (el *what*), que, por reintegración, podemos evocar algún elemento de ella.

Plurívoco sobre algo que sería unívoco de no ser refractario a la voz y a la escritura, arbitrariamente acotado en los recortes y evocaciones que hacemos en el *feeling*, apariencia contradictoria, el *self* se destruye en su calidad de fundamento para una concepción de la Realidad. El vínculo sujeto-objeto, ejemplificado en la caza humeana y en su reporte, es también un caso de la irrealidad última de las relaciones y de lo necesitadas que están de una unidad subyacente. El *self* no es un principio absolutamente válido en el que, tras el abandono *intelectual* de la unidad del *feeling*, pueda proyectarse una visión *intelectualmente* satisfactoria de la Realidad. Es un haz, un manojo, como afirmó Hume, pero de inconsistencias (AR 97: “*a bundle of inconsistencies*”) y de discrepancias (AR 104: “*a bundle of discrepancies*”) antes que (o no simplemente) de percepciones.

Aunque (y como en toda apariencia) de algún modo ocurre en él, no hace posible la comprensión, el entendimiento de *ese* modo en que la diversidad es comprendida, contenida en la unidad. Ni siquiera el *feeling*, que es la materia de ésta, provee una ayuda. ¿No escapa a las paradojas de los términos y las relaciones, no brinda una pluralidad no contradictoria y unitaria? Bradley rechaza esa hipótesis, si bien el *feeling* da siempre el contenido de toda experiencia ulterior y, en un sentido, nunca es trascendido. Ante todo,

porque, si revela algo, el *feeling*, según lo expuesto, no es una revelación exclusiva del *self* (porta elementos de lo que luego será el “ambiente”); pero además por el hecho mismo del cambio, de la relatividad de su material, y porque, sobre todo, la Realidad contiene y trasmuta los términos y las relaciones, es suprarrelacional, mientras que el *feeling* es infrarrelacional y es, en otro sentido, siempre trascendido por las idealizaciones intelectuales y por lo que las trasciende.

Y, sin embargo, es lícita la curiosidad sobre la fuente de esa revelación. Con todas las precauciones del caso, reformulemos para Bradley su propia pregunta (ES 39)¹¹: ¿ha atendido quién no atiende ni es atendido en la atención?, ¿quién (des)aparece en el *feeling*? O, mejor aún, ¿qué?, si es correcto que “la personalidad, nuestra vida individual y nuestros conatos, van hacia algo más allá de la mera personalidad” (AR 153), si las construcciones ideales del pasado y del futuro reintegrados desde el *feeling* presente que son el *self* resultan absorbidas en la Realidad; si el *self*, en suma, no es un dato de partida y si, como dato, llega siempre demasiado tarde. A nosotros. E incluso a sí mismo. Sin nada más que el pretérito, a veces aspira a (a)parecer(se) con cierta unidad, coherencia y claridad en el “antes”.¹² En vano: no hay barrera que el “ahora” y, en especial, el “después”, no puedan violentar para dejar el cauce libre a la impersonalidad de un Absoluto suprapersonal. “Es posible y necesario trascender lo dado. Pero esta misma trascendencia nos transporta en el acto al universo en su conjunto. Nuestro *self* privado no es una parada que la lógica pueda justificar” (AR 221). El Todo aparece en mi experiencia, aunque ella no es todo lo que aparece. Somos un límite determinado de, con y por la realidad. ¿Qué no aparecería con nuestra desaparición? Hume deja de ser el interlocutor de Bradley, quien se dirige a Leibniz (y a Husserl). “Que no pueda abrir mi ventana hasta que todo sea transparente y todas las ventanas desaparezcan, no me justifica a permanecer en la rigidez de mi marco. Pues éste, como tal, no tiene existencia en la realidad, sino en nuestra impotencia (...). La Realidad *es* lo que aparece directamente en mi *feeling* de esta ventana momentánea; y esto *es* la única Realidad. Pero no debemos hacer del primer ‘es’ un ‘no es nada salvo’, ni del segundo un ‘es todo cuanto es’. No hay objeción contra la desaparición de las

¹¹“*Mr Bain collects that the mind is a collection? Has he ever thought who collects Mr. Bain?*”

¹²“*To conclude historically with my own character. I am, or rather was (for that is the style I must now use in speaking of myself, which emboldens me the more to speak my sentiments); I was, I say, a man...*”. Hume, D.: *Essays Moral, Political and Literary*, London, Longmans, Green and Co., 1889, Vol. I, p. 7.

transparencias limitadas en una claridad omnicomprendiva” (AR 223-224). Conocemos el Universo en el retroceso a la experiencia personal y al *feeling*: advertir sus límites, si no es un efectivo y constante salto más allá, sí posibilita su desaparición en el Absoluto, si es cierto que esos límites fueron nuestra aparición en él(lo).

Termina donde te plazca, tan sólo prepara un buen final.

Séneca, *Ep.* 77, 20.

Bibliografía

- Ainslie, D.C.: “Hume on Personal Identity”, en Radcliffe, E. (ed.): *A Companion to Hume*, Malden / Oxford / Carlton, Blackwell, 2008.
- Bosanquet, B.: “The Philosophical Importance of a True Theory of Identity”, *Mind*, Vol. 13, N° 51 (Jul. 1888), pp. 356-369.
- Bradley, F.H.: “Consciousness and Experience”, *Mind* N.S., Vol. 2, N° 6 (Apr. 1893), pp. 211-216.
- *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon, 1914.
- *The Principles of Logic*, London, Oxford University Press, 1922.
- *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon, 1930.
- *Collected Essays*, Oxford, Clarendon, 1935.
- *Ethical Studies*, Oxford, Clarendon, 1935.
- Cioran, E.M.: *Desgarradura*, Bs.As., Tusquets, 2005.
- Dicker, G.: *Hume’s Epistemology and Metaphysics*, London, Routledge, 1998.
- Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, (T.H. Green –T.H. Grose eds.), London, Longmans, Green and Co., 1882, Vol. I.
- *Essays Moral, Political and Literary*, London, Longmans, Green and Co., 1889, Vol. I.
- *Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon, 1966.
- *Tratado de la naturaleza humana*, Vols. I y III, (F. Duque ed.), Bs.As., Hyspamérica, 1984.
- *Resumen del Tratado de la naturaleza humana / Abstract of A Treatise of Human Nature*, Barcelona, Er, 1999.
- Mackenzie, J.S.: “Mr. Bradley’s View of the Self”, *Mind* N.S., Vol. 3, N° 11 (Jul., 1894), pp. 305-335.
- MacNabb, D.G.C.: *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality*, Hutchinson’s University Library, London, 1951.
- Mander, W.: “Bradley’s Logic”, en Gabbay, D.M., Woods, J. (eds.): *Handbook of the History of Logic. Vol. 4: British Logic in the Nineteenth Century*, Amsterdam, North-Holland, 2008, pp. 663-717.
- Noonan, H.W.: *Personal Identity*, London – New York, Routledge, 2003.
- Penelhum, T.: *Themes in Hume: The Self, the Will, Religion*, Oxford, Clarendon, 2003.
- Pike, N.: “Hume’s Bundle Theory of the Self: a Limited Defense”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 4, N° 2 (Apr., 1967), pp. 159-165.
- Pitson, A.E.: *Hume’s Philosophy of the Self*, London-New York, Routledge, 2005.
- Ramsey, I.T.: “The Systematic Elusiveness of ‘I’”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, N° 20 (Jul., 1955), pp. 193-204.

Ryle, G.: *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London, 1951.

Sprigge, T.L.S.: "Personal and Impersonal Identity", *Mind* N.S., Vol. 97, N° 385 (Jan. 1988), pp. 29-49.

Taylor, A.E.: *Elements of Metaphysics*, London, Methuen, 1903.

Ward, J.: "Mr. F.H. Bradley's Analysis of Mind", *Mind*, Vol. 12, N° 48 (Oct. 1887), pp. 564-575.

Wollheim, R.: *F.H. Bradley*, Middlesex, Penguin, 1959.

MALENA CEREZO*

La causalidad en Hume : una mirada jurídica

El presente trabajo tiene como objetivo analizar el concepto de causalidad en el pensamiento de David Hume y reflexionar en torno a las implicancias que dicha conceptualización conllevan dentro del análisis jurídico. Para ello tomaremos la obra “Investigación sobre el entendimiento humano” de Hume contraponiéndola con las teorías de la causalidad jurídica y reconociendo el lugar preponderante que el autor le otorga a la creencia como lugar de legitimidad. A partir de esta idea sobre la creencia analizaremos el lugar que ocupa la autoridad en el plano normativo legal y social.

Dicho recorrido busca arrimar el pensamiento del autor al análisis del campo del Derecho, reivindicando sus aportes y reconociendo la contribución en relación a la puesta en conflicto de dos principios básicos del conocimiento: causalidad y sustancia.

La Causalidad Jurídica y la causalidad “natural”

Desde el punto de vista del Derecho, la causalidad se relaciona de dos maneras, en primer lugar en relación a la indagación en torno a aquello que origina una obligación jurídica. Y en segundo lugar a aquello que sirve para determinar la responsabilidad ante un daño. En cuanto a lo primero, nuestro Código Civil recepta en su art 499: “No hay obligación sin causa” y no representa mayores inconvenientes. Ahora bien, lo interesante para esta exposición será concentrarnos en el segundo aspecto referido a la responsabilidad jurídica. Y la pregunta central en este punto es: ¿Cómo se establece el nexo de causalidad entre el efecto dañoso y el hecho que lo suscita? Para dar una respuesta a esta pregunta se han pensado diferentes teorías. La Teoría de la Equivalencia de las

* Malena Cerezo es Abogada con orientación en Derecho Internacional Público por la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Auxiliar Segunda en la Cátedra Barcesat. Materia: “Teoría General de las Relaciones de Apropriación de la Fuerza de Trabajo Humano” del Departamento de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado trabajos publicados por el Centro de Estudios Sociales, DAIA. E-mail: malenacerezo@yahoo.com.ar

Condiciones¹ sostiene que es causa de un daño determinado cualquier condición “sine qua non” del mismo. Es decir, es causa aquel hecho a partir del cual si lo suprimimos de la cadena, el efecto dañoso no se produciría. Parece que esta teoría no resuelve en nada la situación para los juristas debido a qué justamente eso es lo difícil de determinar, cual es LA causa de un efecto dañoso. Por otra parte existe la Teoría de la Causa Próxima que relaciona cronológicamente un hecho con otro siendo el último en el tiempo y más cercano al efecto dañoso el que sirve de causa del mismo. Por último existen dos teorías similares y que son las que tiene acogida actualmente: la Teoría de la Causa Eficiente y la Teoría de la Causa Adecuada. La primera sostiene que la búsqueda debe centrarse en aquella causa más eficiente para producir normalmente el resultado dañoso y la segunda hace referencia a que la condición que típicamente origina esa consecuencia dañosa es la que debe ser señalada como causa. La idea de esta breve síntesis expuesta es que veamos lo importante y discutido que ha sido para el derecho las teorías de la causalidad porque es justamente a partir de ellas que atribuimos responsabilidad ante los hechos. Dentro de estas dos últimas concepciones se supone que la relación causal existe en tanto la acción analizada sea idónea para producir el resultado. Cabe la pregunta entonces acerca de esa idoneidad y la forma de acceso a ella. ¿Cuándo podemos sostener que la causa ha sido idónea para producir el resultado? Esa virtualidad de producir el resultado, sostiene Llambías, no es lo único requerido, debido a que no estamos analizando solamente la causalidad material sino a que *“el derecho está orientado por la justicia, maneja de acuerdo a sus fines esa relación de causalidad natural y la acorta o no en su significación jurídica, según sean las situaciones contempladas. Surge así una rectificación, obrada por el derecho ...”*² Esta concepción que entiende que por un lado existe una llamada causalidad natural y por otra una causalidad jurídica es bastante criticable, para ello vamos a tomar el análisis de Hume sobre la causalidad. Pero además nos abre un interrogante inevitable: ¿quién es el derecho? Llambías afirma que el derecho realiza determinado corte en el continuum de la causalidad, pero en definitiva está claro que ese corte lo realiza alguien, en todo caso en nombre del derecho. El juez es quien ocupa el lugar del intérprete sobre qué es lo justo, sin embargo actuamos olvidando de alguna manera que se trata de una interpretación y lo ponemos en el lugar de la Verdad.

¹ LLAMBÍAS, Jorge. Tratado de Derecho Civil. Parte General. Tomo I. Editorial Perrot, Buenos Aires, 1997

² LLAMBÍAS, Jorge. Tratado de Derecho Civil.

Por lo tanto va a tener una gran relevancia quién este legitimado para realizar ese corte. Cabe preguntarnos en relación a esto: la determinación de aquella causa eficiente, idónea, razonable para provocar el efecto o resultado ¿es realmente el descubrimiento de la causa real, o es más bien una reconstrucción hipotética sobre aquella causa que dio origen al resultado? En este sentido Hume sin ser para nada escéptico va a señalar la fragilidad de esta necesidad entre causa y efecto en tanto determina en primer lugar que *“todo efecto es un hecho distinto a la causa que lo produce (por lo que) no es posible, en consecuencia, descubrirlo en la causa...”*³ Es decir, no hay nada en el efecto que pueda ser deducido por la causa y no existe nada en la causa que pueda prever el efecto. Esta afirmación implica que la relación es externa a los hechos, es decir la relación es “creada” por el sujeto que observa. La pregunta que cabe ahora hacernos entonces es ¿cuáles son los elementos a partir de los cuales creamos esa relación de causalidad?

Uno de los problemas con los que se encuentra todo agente en la práctica del derecho (abogado, juez, jurista) se relaciona con la determinación del **hecho**. Por una parte, debido a la dificultad de reconocer qué hecho de la realidad le compete al derecho. Por lo general consideramos que existen determinados hechos que son jurídicos, otros que son económicos, otros políticos, etcétera. Supongamos que estamos analizando la creación de una ley que fija determinadas retenciones a la exportación de algún producto, es sin lugar a dudas un hecho jurídico en la medida en que discutimos sobre la creación de una norma, pero es imposible desconocer que los efectos de la misma repercuten económicamente tanto en el Estado como en aquellos particulares que producen y exportan ese bien, entre otros. Y sin lugar a dudas es un tema político. (la cadena, obviamente puede ser aún más extensa)

Por otra parte, nos encontramos con otra problemática, la imposibilidad de acceder al hecho en sí. Rara vez entendemos los hechos de un caso como un relato que alguien propició y actuamos como si el hecho fuera uno y la prueba diera cuenta de ese hecho concreto. Supongamos que estamos analizando un caso sobre un accidente automovilístico, tenemos por un lado el relato de quien manejaba el vehículo, tenemos por otro lado el relato del peatón que fue investido por dicho vehículo. Seguramente se constituirán dos relatos diferentes, sino no habría caso, ¿cómo es esto posible? ¿Cuál fue el hecho? A simple

³ HUME, David. Investigación sobre el entendimiento humano. Buenos Aires. Losada, 2010. Página 47.

vista pareciera que la tarea del juez será determinar quién de los dos miente. Es decir el hecho se desarrolló de tal manera, uno relata el hecho tal cual ocurrió y el otro miente en razón del interés de eximirse de responsabilidad. Todo pareciera reducirse a una cuestión de intereses antagónicos. Introduzcamos ahora otro relato, un testigo. Si el relato del testigo coincide con alguno de los otros dos, pareciera ya que está todo resuelto. Pero ¿y si el testigo plantea otra situación que no es ni la del conductor ni la del peatón? Estamos como empezamos, con la diferencia que, esta posibilidad nos deja ver que la diferencia en los relatos no necesariamente se condice con una diferencia antagónica de intereses, sino más bien con una diferencia de percepción y de interpretación de los hechos. Entonces habrá que analizar que sucede con esa interpretación. ¿Por qué una interpretación es diferente de otra? Y entonces nos adentramos en un análisis semiótico.

Para Hume el elemento principal a través del cual logramos conectar un hecho con otro es la costumbre. *“Sólo después de una larga serie de experiencias constantes de cualquier tipo, alcanzamos la seguridad y confianza suficientes con respecto a un acotencimiento determinado...”* *“A partir de una serie de experiencias inferimos que existe una conexión entre cualidades”*⁴ *“La costumbre es la gran orientadora. Tan solo este principio hace que nuestra experiencia nos resulte útil, lo que nos permite esperar, en el futuro, una sucesión de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado”*⁵. Es decir, es a través de la experiencia repetida que asociamos en nuestra mente dos hechos. Y una vez que esa experiencia se ha repetido podemos determinar que ante tal causa A, le sigue (por costumbre) tal efecto B. Así también lo recepta nuestro Código Civil: *“Un efecto corresponde a una causa cuando acostumbra a suceder según el curso natural y ordinario de las cosas”* (Art. 901 del Código Civil) La costumbre es fuente de legitimación, tengamos en cuenta que Hume en tanto nacido y criado en la Inglaterra del siglo XVII se encontraba inmerso en un mundo en donde la costumbre era fuente de derecho, incluso lo es hoy para aquellos sistemas como el británico que se rigen por el Common Law. A su vez Thompson⁶ sostiene que la costumbre era usada para expresar lo que hoy en día denominamos cultura. Es importante el aporte de Thompson en este punto en tanto él entiende que: *“Lejos de tener la permanencia fija que sugiere la palabra tradición, la costumbre era un campo de cambio y de*

⁴ HUME, David. Idem pp 56.

⁵ HUME, David. Idem pp 67.

⁶ THOMPSON, E.P. Costumbres en común. Editorial Crítica, Barcelona, 1995. Página 19.

contienda, una palestra en la que intereses opuestos hacían reclamaciones contrarias...la cultura es una palestra de elementos conflictivos” Es destacable esta concepción de costumbre y cultura entendidas como dentro de un determinado equilibrio de relaciones sociales que a su vez encuentran resistencias y oposiciones, porque sino pareciera que cuando hablamos de costumbre, razonabilidad, habitudidad, estamos tratando al entramado social como un masa uniforme, que comparte valores y creencias sin ningún tipo de enfrentamiento ni contradicción.

La costumbre en Hume: el lugar de la creencia

En este sentido, encontramos el aporte quizás más novedoso que realiza Hume que en primer lugar tiene que ver con la imposibilidad de certeza sobre los efectos. Lo importante de esto es reconocer la contingencia de esa relación, y la voluntad de unir determinados hechos en una relación causal. Si fuera tan evidente no habría discusión jurídica sobre el tema, ni tantas teorías que estudiar. Hume le otorga lugar a la creencia. Ya no como algo metafísico sino como un elemento más de análisis del conocimiento. Darle este sentido implica comprender la contingencia de toda pretendida objetividad. Así lo sostiene explícitamente Hume: *“La creencia es una consecuencia de la relación de causa y efecto”*⁷ La creencia es una representación firme que se encuentra en nuestra imaginación, y nuestra *“mente adquiere la costumbre de esperar, en cuanto se produce un determinado acontecimiento, a que se aparezca su acompañante habitual y a creer que así habrá de ser. Esta conexión que sentimos en la mente...es el sentimiento, o impresión, a partir de la cual somos capaces de formarnos esa idea de fuerza o de conexión necesaria”*⁸ Ahora bien, ¿de dónde surge esa creencia? Zizek afirma que *“La creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social”*⁹ La creencia no depende de la verificación empírica, afirmación que seguramente no le gustaría mucho a Hume, sino que es anterior a esta. Así lo sostenía por su parte Spinoza cuando afirmaba que no queremos algo cuando lo juzgamos bueno, sino que al contrario, juzgamos bueno algo porque lo queremos y deseamos.¹⁰ De esta manera la creencia actúa

⁷ HUME, David. Idem pp 75.

⁸ HUME, David. Idem pp 107.

⁹ ZIZEK, Slavoj. El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2009. Página 64.

¹⁰ SPINOZA, Baruch. Ética demostrada según el orden geométrico. La Plata. Terramar ediciones, 2005. Página 119.

como huella en el inconsciente colectivo que crea y recrea esos registros simbólicos. Es a partir de estos registros que los hombres percibimos el mundo, por lo que nuestra percepción se encuentra siempre mediada por ese conglomerados de ideas sociales compartidas, llamémosla ideología. En este sentido el aporte de Hume es relevante, en tanto pone de manifiesto, tal vez sin saberlo, que no hay nada de natural en ese nexo de causalidad entre dos hechos, sino que depende de cómo nosotros construyamos esa relación (construyamos y no reconstruyamos porque así parecería que nuestra intervención tiene que ver con un volver a realizar lo que ya pasó) Desde el análisis jurídico este tipo de afirmaciones se encuentra prácticamente vedadas, siempre escudándonos en la tan amada “seguridad jurídica” Cómo si reconocer que somos nosotros lo que construimos socialmente la relación de causalidad y en función de ella se establece la responsabilidad fuera un problema. Actuamos como si el orden normativo fuera algo que nos viene de alguna manera dado y tal sentido es ungido de objetividad. Es por este motivo que no suele plantearse esto que vimos anteriormente: ¿quién es el derecho? ¿Aquél que habla, dicta normas, busca justicia, etc? Generamos una especie de entelequia que es eje de nuestra organización social pero que parece no estar dentro de ella. Muchos son los autores de la modernidad que nos proponen re pensar algunas de estas cuestiones, Hume ha sido sin dudas uno de ellos.

JAVIER CITTADINO*

La imposibilidad de la causación privada. El problema humeano de la inducción según Kripke

Introducción

En el libro *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, Saul Kripke expone su interpretación del argumento dado por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* contra la posibilidad de los lenguajes privados. Luego de ofrecer su versión de la argumentación wittgensteniana, Kripke señala ciertos paralelismos entre estos razonamientos y el trabajo de otros importantes filósofos. Particularmente, va a señalar la similitud del planteo de Wittgenstein acerca de la imposibilidad del seguimiento privado de reglas con las tesis de Quine sobre la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia, con la formulación de Goodman del “nuevo enigma de la inducción” y con los argumentos clásicos de Hume acerca de la causalidad y la inferencia inductiva.¹

El presente trabajo consistirá en un análisis de este último paralelismo, es decir, el que según Kripke existe entre los planteos de Wittgenstein y Hume. De este modo intentaremos aclarar en qué consisten y cuál es la importancia de las similitudes señaladas por Kripke.

Kripke reconstruye las ideas expuestas por Wittgenstein entre las secciones 138 y 242 de sus *Investigaciones filosóficas*,² presentándolas como un desafío escéptico que cuestiona la posibilidad de entender el significado lingüístico en términos de seguimiento

* Javier Cittadino es estudiante avanzado de la Licenciatura y el Profesorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente cursa su último año de carrera. Fue adscripto en docencia e investigación en la materia Filosofía de la Ciencia. Ha publicado artículos en actas de congresos y capítulos de libros. Ha organizado y participado de numerosas reuniones científicas. Sus principales temas de trabajo son la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje y la teoría del conocimiento. E-mail: javiercittadino@hotmail.com

¹ KRIPKE, Saul, *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*, trad. Alejandro Tomasini Bassols, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 63-72.

² WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: Editorial Crítica, 1988, pp. 137-219.

de reglas.³ Un argumento escéptico, es decir, cualquier argumento que se de a favor de una tesis escéptica, admite dos tipos de respuesta. O bien se le da una respuesta directa, lo que significa dar un argumento que pruebe la tesis que el escéptico pone en duda, o bien se da el tipo de respuesta que Hume bautizó como “solución escéptica”.⁴ Una respuesta de este último tipo “empieza concediendo que las afirmaciones negativas del escéptico son incontestables. Sin embargo, nuestra práctica o creencia ordinaria está justificada porque – a pesar de las apariencias en sentido opuesto– éstas pueden no necesitar la justificación que el escéptico mostró que era insostenible”. De esta manera, será posible ver que tanto Hume como Wittgenstein presentan un argumento escéptico y que ambos ofrecen una solución escéptica para los problemas que formulan.

Wittgenstein, Kripke y el argumento escéptico

El desafío escéptico de Wittgenstein es presentado por Kripke a través del ejemplo de una suma. El reto nos pide que consideremos la suma '68 + 57' y que supongamos que es una suma que nunca hemos realizado antes. También debemos suponer que todas las que hemos realizado en el pasado fueron sumas de números menores a '68' y '57'. Enfrentados a ese nuevo cálculo, cualquiera de nosotros diría sin dudar que el resultado es '125'. Lo que el escéptico viene a cuestionar es la seguridad de esta respuesta, señalando que es posible que, de acuerdo a como yo usé el término 'más' en el pasado, la respuesta para este nuevo caso debería ser '5'. Dado que en el pasado yo sólo he considerado un número finito de casos de suma, y que en todos esos casos los números considerados eran menores que 57 ¿cómo puedo determinar el resultado de aplicar esa misma función en este nuevo caso? El escéptico va a señalar que es posible que en todas las ocasiones en que en el pasado utilicé el signo '+' y la palabra 'más' me estuviera refiriendo en realidad a la función que él llama 'tás', y que define como dando el mismo resultado que la suma para todos los números menores a 57 y 5 en los demás casos. De este modo, si quiero aplicar la misma regla que apliqué en el pasado, mi respuesta deberá ser '5'.

³ SATNE, Glenda, *El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke*, Buenos Aires: Grama Ediciones, 2005, p. 20.

⁴ HUME, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. Gregorio Cantera Chamorro, Buenos Aires: Losada, 2009, p. 61.

De esta manera, por muy seguros que estemos de que las afirmaciones del escéptico son descabelladas, eso no significa que sean lógicamente imposibles o fáciles de refutar. Lo que el planteo escéptico pretende mostrar no es que el resultado de sumar 68 y 57 sea 5, sino el hecho de que tal vez no estemos tan justificados como creemos para dar aquella respuesta que estamos seguros que es la correcta. Para dar una respuesta satisfactoria al escéptico, deberíamos poder afirmar que existe “algún *hecho* respecto a si lo significado por mí era más y no tás”⁵ y que me sirva para mostrar que tengo “alguna razón para sentirme tan confiado en que ahora yo debería responder ‘125’ y no ‘5’”.⁶ Si no somos capaces de dar una respuesta como esta, nos encontraríamos con que los conceptos de significar y de seguir una regla carecerían de sentido. Lo que el escéptico sostiene es que no hay ningún hecho en mi historia pasada –y esto incluye tanto mi historia mental como la de mi conducta externa- que determine que yo quise decir una cosa y no otra. La seriedad del desafío resulta aun más clara al percatarnos que se aplica no sólo a ejemplos matemáticos, sino a cualquier caso en el que uno pretenda significar algo en base al seguimiento de una regla que aplicamos en el pasado, incluyendo los casos de predicados de sensaciones e impresiones. En caso de que no tenga una respuesta para la pregunta ‘¿cómo sé que ante la cuenta ‘68 + 57’ debo responder ‘125’ y no ‘5’?’ tampoco la voy a tener para preguntas como ‘¿cómo sé que este color es rojo?’ o ‘¿cómo sé que lo que siento en este momento es un dolor de muela?’.

Kripke va a analizar y descartar varios intentos de respuesta al desafío escéptico. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es que termina descartando que se pueda dar una respuesta directa al argumento escéptico, dando lugar de este modo a una solución escéptica al estilo humeano y a la demostración de la imposibilidad de los lenguajes privados.

Aceptando la conclusión escéptica de que no hay ningún hecho que determine y justifique mis usos futuros de conceptos, la solución escéptica de Wittgenstein consistirá en reemplazar la concepción clásica del significado como condiciones de verdad por una basada en condiciones de aseverabilidad. La cuestión ya no será en qué condiciones una afirmación es verdadera, si no en qué condiciones es apropiado aseverar algo. Si se considera a un individuo aisladamente, las condiciones de aseverabilidad que justifican a

⁵ KRIPKE, S., *op. cit.*, p. 20.

⁶ KRIPKE, S., *op. cit.*, p. 20.

un individuo a hacer o decir una cosa en lugar de otra serán que este individuo hace lo que se siente inclinado a hacer. Mientras nos limitemos a un individuo aislado la noción de regla pierde sentido, ya que éste estará siguiendo una regla siempre que él considere que la está siguiendo, impidiendo que de esto surja cualquier criterio de corrección o incorrección.

Así, para salvar las nociones de significación y de seguimiento de reglas, es necesario considerar al individuo en tanto miembro de una comunidad. De este modo, ya no se acepta incondicionalmente la autoridad del sujeto, sino que es la comunidad (comunidad de hablantes, en el caso del lenguaje) la que determina si el individuo está siguiendo o no una regla. Seguir una regla no es “algo que pudiera hacer sólo *un* hombre sólo *una* vez en la vida”.⁷ Por el contrario, sólo cuando un individuo pasa suficientes pruebas, es decir, después de suficientes ocasiones en que un individuo ha dado las mismas respuestas que el resto de los miembros de la comunidad se hubieran sentido inclinados a dar, recién entonces será considerado por el resto de la comunidad como alguien competente en la práctica que esa regla particular determina. Cuando esto sucede, el individuo queda habilitado para la interacción con el resto de la comunidad en dicha práctica.

De esta manera, pudimos ver como en el caso de Wittgenstein (o tal vez de *Kripkenstein*) se parte de un argumento escéptico, el cual se reconoce como incontestable de manera directa, para luego dar una solución compatible con la conclusión escéptica. A continuación veremos como lo mismo sucede en el caso de Hume.

Hume y la imposibilidad de la causación privada

Kripke señala que resulta iluminador “comparar la nueva forma de escepticismo de Wittgenstein con el escepticismo clásico de Hume”.⁸ Siguiendo su sugerencia, expondremos ahora el argumento escéptico humeano. Los argumentos referentes al razonamiento inductivo aparecen en el tratamiento que Hume hace de la relación de causa y efecto y, particularmente, en el tratamiento de la inferencia causal. En tanto razonamiento que nos lleva de lo dado a lo oculto apelando a regularidades, “la inferencia

⁷ WITTGENSTEIN, I., *op. cit.*, p. 201.

⁸ KRIPKE, S., *op. cit.*, p. 66.

causal es una subclase de inferencia inductiva”⁹, con lo que, si bien a Hume le interesaba particularmente esta subclase, formuló el problema más general de la inducción.

Los argumentos de Hume ponen en cuestión el hecho de si tenemos conocimiento de sucesos que no hayamos experimentado o que no estemos experimentando en estos momentos. Para Hume, el origen de todo conocimiento debe ubicarse necesariamente en la experiencia. Así, cualquier conocimiento que pudiéramos tener acerca de sucesos que no hemos observado o que no estamos observando en este momento debe forzosamente tener por fundamento otros sucesos que estemos observando o hemos observado. Este pasaje que nuestra mente realiza desde lo experimentado a lo no experimentado sólo puede realizarse a través de algún tipo de inferencia. La inferencia que necesitamos, que no puede ser deductiva o, en términos humeanos, no puede darse por “demostración racional”,¹⁰ debe ser inductiva.

Según Hume, sólo voy a poder tener conocimiento de lo que no estoy observando si mi experiencia hace que ese conocimiento sea probable. Lo que se requiere, entonces, para poder decir que tenemos algún conocimiento de lo no observado, es una forma de justificar nuestra confianza en la experiencia como guía para tal conocimiento. En tal sentido, mi experiencia sólo puede hacer que mi conocimiento de lo no observado sea probable en caso de que pueda creer que los sucesos que no he observado son semejantes a los que he observado¹¹. Esta última creencia es una forma posible de formular lo que hoy llamaríamos *principio de inducción*, es decir, una proposición cuya aceptación nos permite afirmar que las conclusiones de nuestros razonamientos inductivos son confiables.

La clave del argumento de Hume está en que no tenemos razón que justifique la creencia de que lo no observado es o será semejante a lo que hemos observado. Dado que no hay contradicción en suponer lo contrario, no podemos decir que se trata de una afirmación analítica o necesariamente verdadera. De este modo, nuestra creencia de que los sucesos que no observamos son o serán semejantes a los que hemos observado sólo podrá tener por fundamento nuestra propia experiencia de que así ha sucedido de hecho. Sin embargo, siendo que lo que estamos buscando es justamente una justificación para la

⁹ COSTA, Margarita, *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires: Trama editorial/Prometeo libros, 2003, p. 42.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹¹ DANCY, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*, trad. José Luis Paredes Celma, Madrid: Tecnos, 1993, p. 30.

aceptación de nuestra experiencia como guía fiable para nuestras creencias, se hace obvio que cualquier apelación a la misma experiencia en este punto resultará viciosa.

Como en el caso de Wittgenstein, Hume descarta la posibilidad de una respuesta directa al argumento escéptico y opta por una solución escéptica. Esto significa que acepta que no existe justificación para el paso que se da desde los casos experimentados hasta los casos de los que no se tiene experiencia. Y su solución escéptica consistirá en afirmar que la confianza de las personas razonables en que los casos de los que no se tiene experiencia serán semejantes a aquellos de los que se tiene experiencia se basa en la “costumbre o hábito”. Es decir que estamos condicionados por la repetición y los mecanismos de asociación de ideas de tal modo que mantenemos nuestra confianza en la inducción, aún sin una justificación lógica.¹² De esta manera, vemos que a la cuestión de cómo están relacionadas las predicciones acerca de sucesos futuros con los sucesos pasados, Hume responde indicando que, al experimentar que a un acaecimiento de cierto tipo le sigue siempre un acaecimiento de un segundo tipo, se da origen a un hábito que hace que nuestra mente, cuando se enfrenta nuevamente a un acaecimiento del primer tipo, pase naturalmente a la idea de un acaecimiento del segundo tipo. Así, la idea de conexión necesaria surgiría de ese hábito que hace que la mente realice tal transición. De este modo, Hume estaría respondiendo a la cuestión de por qué se aceptan determinadas predicciones acerca de sucesos futuros diciendo que tales predicciones se aceptan cuando concuerdan con regularidades pasadas, porque dichas regularidades han establecido hábitos en nuestra mente.¹³

Kripke señala que únicamente cuando se considera a dos eventos particulares, por ejemplo *a* y *b*, como subsumidos “bajo dos tipos, A y B, los cuales están relacionados por una generalización de que *todos* los eventos de tipo B siguen a los eventos de tipo A, puede decirse que *a* ‘causa’ a *b*. Cuando se consideran los eventos *a* y *b* solos en sí mismos, ninguna noción causal es aplicable.”¹⁴ Kripke llama a esta conclusión humeana “la imposibilidad de la causación privada”,¹⁵ haciendo patente así su relación con el problema

¹² POPPER, Karl R., *La lógica de la investigación científica*, trad. Victor Sánchez de Zavala, Madrid: Tecnos, 1980, pp. 91-92.

¹³ GOODMAN, Nelson, *Hecho, ficción y pronóstico*, trad. Jorge Rodríguez Marqueze, Madrid: Editorial Síntesis, 2004, p. 97.

¹⁴ KRIPKE, S., *op. cit.*, p. 70-71.

¹⁵ KRIPKE, S., *op. cit.*, p. 71.

de Wittgenstein. De esta manera, la relación causal resultaría ficticia y desprovista de sentido en tanto pretenda aplicársele a dos eventos aislados: “sólo en la medida en que se piensa en estos eventos como en tipos de eventos relacionados por una regularidad puede pensarse en ellos como si estuvieran conectados causalmente”.¹⁶ Si por algún motivo dos eventos no pudieran ser subsumidos bajo dos tipos relacionados, las nociones causales no le serían aplicables.

Conclusión

Para finalizar este trabajo, podemos repasar las afinidades encontradas entre las problemáticas expuestas en Kripkenstein y en Hume. En primer lugar, salta a la vista la coincidencia entre las estrategias utilizadas para ambos planteos. En los dos casos se parte del desafío de un argumento escéptico, no con la intención de refutarlo de manera directa, ni tampoco de aceptar sin más las conclusiones escépticas. Los dos aceptan la imposibilidad de dar una respuesta directa al escéptico, pero dan a continuación una solución escéptica, que les permite salvar ciertas nociones fundamentales –las de significación y seguimiento de reglas en un caso; las de causalidad y conocimiento inductivo en el otro- a través de una reformulación compatible con las conclusiones escépticas.

En cuanto al contenido de los planteos, pudimos ver como, mientras en el caso de Wittgenstein se resolvía la imposibilidad de atribuir significación y seguimiento de reglas a un individuo aislado a través de su consideración como miembro de una comunidad, en el caso de Hume se soluciona el impedimento de relacionar inductiva o causalmente dos eventos aislados, a través de su consideración como subsumidos bajo regularidades ya establecidas.

Otra similitud importante que Kripke menciona, es que ambos planteos cuestionan “un cierto *nexo* entre el pasado y el futuro”.¹⁷ Así, mientras “Wittgenstein cuestiona el *nexo* entre la ‘intención’ y las ‘significaciones’ pasadas y la práctica actual”, Hume pone en

¹⁶ KRIPKE, S., *op. cit.*, p. 71.

¹⁷ KRIPKE, S., *op. cit.*, p. 67.

duda otras dos relaciones entre el pasado y el futuro: “el nexo causal mediante el cual un evento pasado necesita uno futuro y el nexo de inferencia inductiva del pasado al futuro”.¹⁸

Para terminar, podemos recordar que Kripke señala la relación del argumento de Wittgenstein con otros dos problemas filosóficos contemporáneos: el planteo de la indeterminación de la traducción y de la inescrutabilidad de la referencia en Quine y el nuevo enigma de la inducción de Goodman.¹⁹ De esta manera podemos ver en los planteos humeanos un antecedente fundamental no para uno, sino para, al menos, tres de las problemáticas fundamentales surgidas de la filosofía de tradición analítica durante el siglo XX.

¹⁸ KRIPKE, S., *op. cit.*, p. 67.

¹⁹ Esteban Ferreyro señala acertadamente que también el argumento de la subdeterminación, que aparece en las discusiones acerca del realismo científico, puede incluirse en el grupo de argumentos relacionados por Kripke. Tratándose de un planteo que también pone en cuestión la posibilidad de justificar lo no observable a partir de lo observable, la relación resulta bastante clara. Véase: FERREYRO, Esteban, “El cuervo, la materia oscura y el argumento de la subdeterminación”, en *Agora Philosophica*, Núm. 14, Vol. VII, 2006, pp. 49-60.

CLAUDIO CORMICK*

Sobre salidas del subjetivismo cartesiano: de Hume a la filosofía contemporánea

Tomando como punto de partida el consenso existente en la filosofía contemporánea sobre la necesidad de superar el subjetivismo moderno, nos proponemos en este trabajo introducir una cuña en esta unanimidad y distinguir, según su sostenibilidad, algunas alternativas a este subjetivismo, dentro del cual, correlativamente, también tendremos que diferenciar aspectos. Al identificar como caso paradigmático el de Descartes -autor que atribuye a la subjetividad cognoscente una absoluta responsabilidad epistémica sobre sus creencias, correlativa de una incondicionada libertad para depurarlas, como se traduce en el procedimiento de la duda metódica y en la doctrina sobre el error en la IV Meditación-, podremos incluir entre las rupturas con esta versión estricta del subjetivismo ya a un autor moderno como Hume, que limita esta responsabilidad del sujeto cognoscente a través de una teoría naturalista de la creencia como forzosa e involuntaria, planteo que, *mutatis mutandis*, ha sido retomado por el “etnocentrismo” rortiano. Consideraremos, asimismo, otras dos alternativas contemporáneas.

1. El proyecto cartesiano: duda, creencia y responsabilidad epistémica

A riesgo de recorrer nuevamente terrenos ya trillados, repongamos más o menos explícitamente, y para determinar específicamente *cuáles* tesis estarán en cuestión, el terreno del debate sobre el proyecto cartesiano. Como es más que sabido, lo que enuncian las *Meditaciones metafísicas* es la ambiciosa “empresa de deshacer[*s*]e de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos”; de, “a las cosas que no sean enteramente ciertas e indudables, [...] negarles crédito con tanto cuidado como a

* Claudio Cormick es Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y participante en grupos de investigación (UBACyT, UBA-PRI, UNSAM, CIF) sobre epistemología y filosofía política contemporánea. Es autor de artículos en torno a Hume, Foucault, Rorty y Merleau-Ponty, publicados en revistas (*Herramienta, Páginas de filosofía*) y compilaciones de libros, y de ponencias sobre estos y otros autores. Asimismo ha dictado clases en la materia Ciencias Políticas del Ciclo Básico Común (UBA). E-mail: claudiocormick@yahoo.com.ar

las que [...] parecen realmente falsas”¹. Según el *Discurso del método*, Descartes intenta “desarraiga[r] de [su] espíritu todas las malas opiniones a que había dado entrada”²; de, “por lo que toca a las opiniones, a las que hasta entonces había dado [su] crédito [...], emprender [...] la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón”³. Así, Descartes no se cuestiona, evidentemente, la posibilidad de ponerse, en cierto sentido, “por encima” de sus propias creencias, señalando las posibles falencias de su fundamentación, y -particularmente-, según la formulación del *Discurso*, establece una contraposición según la cual “más son la costumbre y el ejemplo los que nos persuaden”, por un lado, “que un conocimiento cierto”, por el otro. (El autor completa esta oposición señalando que “un mismo hombre”, de acuerdo al contexto cultural de su crianza, “llega a ser muy diferente” de otro, “y que hasta en las modas de nuestros trajes, lo que nos ha gustado hace diez años [...], nos parece hoy extravagante y ridículo”⁴). El raciocinio del filósofo puede, según esto, *rebasar los límites impuestos por las contingencias de la “costumbre” propia de la comunidad y el momento histórico en los cuales piensa y a los que debe su formación intelectual.*

Este primer elemento, la posibilidad de poner en cuestión una serie de contenidos cognitivos que el propio autor asocia muy conscientemente a lo que -de manera anacrónica- podríamos llamar su “comunidad epistémica”, se fundamenta, en segundo lugar y como también es sabido, en una determinada teoría sobre la *creencia*. En efecto, si bien al comienzo de las *Meditaciones* ella está presupuesta antes que explícitamente desarrollada, nos enteramos, al llegar a la IV Meditación, de lo que constituía su base: se trata de una peculiar vinculación entre la “facultad de conocer” y la “facultad de elegir” o “libre albedrío”⁵: para Descartes, este “consiste tan sólo en que podemos hacer una cosa o no hacerla”, en lo que incluye, en particular, que podemos “*afirmar o negar*, buscar o evitar una misma cosa; o, mejor dicho, consiste sólo en que, *para afirmar o negar*, buscar o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de suerte que no nos sentimos constreñidos por

1 René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, en *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, p. 93.

2 René Descartes, *Discurso del método*, en *ídem*, p. 42.

3 *Ibíd.*, p. 37.

4 *Ibíd.*, p. 38.

5 *Meditaciones metafísicas*, p. 122.

ninguna fuerza exterior"⁶. Sobre esta base, el autor explica el problema del error señalando: "la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo; y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por todo lo cual me engaño y peco"⁷. Descartes establece como corolario: "si me abstengo de dar mi juicio sobre una cosa, cuando no la concibo con bastante claridad y distinción, es evidente que hago bien y no me engaño; *pero si me dedico a afirmarlo o negarlo, entonces no hago el uso que debo de mi libre albedrío*"⁸.

Antes de pasar, finalmente, a los cuestionamientos formulados contra estos filosofemas puntuales, nos interesará solamente que esta ambiciosa actitud crítica, de búsqueda de alcanzar subjetivamente la transparencia en el conocimiento, y sustentada en una teoría voluntarista de la creencia —todo lo cual veremos inmediatamente puesto en cuestión— da la tónica, en palabras de Husserl sobre el pensador francés, de "una filosofía de orientación subjetiva"⁹, orientación cuya primera etapa, consistente en "retraerse" el filósofo "sobre sí mismo [...], y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construirlas de nuevo", conduce a hacer de la filosofía "*su* sabiduría, [...] aquel su saber [...] *de que él puede hacerse responsable desde un principio y en cada paso*"¹⁰. Estas palabras sintetizan una nota de la filosofía de Descartes que veremos puesta en juego junto con cuestionamientos a tesis más puntuales: se trata, insistamos, de la cimentación de un principio de la absoluta responsabilidad epistémica del pensador sobre su filosofía.

2. Críticas "objetivantes" al proyecto cartesiano

Antes de referirnos a las críticas que retoman el problema desde el punto de vista de la teoría de la creencia, consideremos brevemente los límites de los cuestionamientos a esta responsabilidad y autonomía incondicionada del conocimiento que se han formulado en términos, digámoslo así, "objetivantes". En estos casos, antes que ponerse el énfasis en adoptar la misma posición de la subjetividad *sobre* la cual se reflexiona y, precisamente

6 *Ibid.*, p. 123. Subrayado nuestro.

7 *Ibid.*, p. 124.

8 *Ibid.*, p. 125. Subrayado nuestro.

9 Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1942, §1.

10 *Ibid.*

sobre la base de esta autorreferencialidad –como veremos en Hume– autoatribuirse ciertos límites que resultarían infranqueables para un procedimiento del tipo de la duda metódica, más bien el foco está en algo diferente: la clave consiste en partir del conocimiento mismo del mundo *como un hecho* social o histórico que no nos interesa analizar desde la perspectiva del sujeto cognoscente; antes que pasar de este conocimiento al mundo, tomamos de punto de partida el mundo como una realidad maciza de la cual nuestro conocimiento no será más que un emergente. Es en este sentido que se ha podido reflatar el problema del cartesianismo a partir de la dicotomía que opone, por un lado, “las ciencias [...] para las cuales el hombre es un objeto condicionado por el medio físico, orgánico social e histórico”, y, por el otro, “una filosofía de la conciencia de herencia cartesiana”, para la cual “la conciencia es una potencia incondicionada que hace que el sujeto no sea jamás un objeto”¹¹. Desde la primera de estas perspectivas, el problema en juego sería reinscribir de forma objetivante este mismo conocimiento como una mera parte del acontecer real. Se trataría, de esta forma, de abandonar radicalmente el terreno mismo en que nos colocó el cartesianismo al llegar este a tratar *sobre el mundo* luego de apoyarse en una firme evidencia en el plano *de nuestro conocimiento*. Quizá algunas de las más enérgicas en este sentido sean ciertas formulaciones particularmente torpes de Foucault –que no han dejado sin embargo de suscitar adeptos, ni por tanto, de actualizar la necesidad de una crítica– al decir que “la verdad no está ni fuera del poder ni sin poder... es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder”¹². Se abandona, sí, la ingenua concepción cartesiana sobre el conocimiento como incondicionado. Ahora bien, ¿en qué sentido es esto una *superación* del cartesianismo? Así como, según veremos, en el caso de Hume y Rorty la salida con la que nos encontramos frente a la presunta ingenuidad cartesiana es, irónicamente, una mucho más dogmática que el punto de partida –puesto que se avanza a reconocer los límites con que se topa la pretensión de un conocimiento transparente, pero solo para *contentarnos* con tales límites,

11 Leandro Neves Cardim, “Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty”, en *Chiasmi*, vol. 8, 2006, p. 23. Subrayado nuestro.

12 Michel Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1992, p. 191. Dada la escasa extensión del presente trabajo, cualquier discusión que hagamos aquí de Foucault y las objeciones a sus análisis sobre el conocimiento y el poder dará inevitablemente la apariencia de una petición de principio. Nos permitimos, no obstante, remitir a nuestro artículo, de próxima aparición, “Situacionalidad del conocimiento, ‘racionalismo’ y dimensión ‘externa’ de la verdad: una intervención en el (no-)debate Habermas-Foucault”, en *Philosophia*, Mendoza, 2011.

declarándolos insuperables-, en el caso de los planteamientos objetivantes la apariencia de desenmascarar de forma crítica los reales condicionamientos a que está sometido nuestro saber se trueca rápidamente en su contrario. En efecto, ¿cómo decir, con Foucault, “la verdad es de este mundo” sin sostener, a la vez, que “este mundo es de la verdad”? En otros términos, ¿cómo inscribir nuestro conocimiento en el orden de la realidad objetiva sin hacernos cargo a la vez de que esa realidad no es la autora del discurso, de que toda “realidad” que describamos aparece, justamente, en *nuestra* descripción -incluso si es una descripción de cómo el conocimiento está condicionado-la cual es *nuestra* responsabilidad epistémica sostener, y para hacer justicia a lo cual necesitamos conservar un concepto de verdad que no se agote en el de un hecho mundano? La defensa de un núcleo mínimo de cartesianismo replicando a los objetivistas que, simplemente, están incurriendo en una paradoja autorreferencial -“Si se recusa el testimonio de la conciencia, se priva al sujeto de toda certeza, incluso aquella que puede encontrar en el conocimiento exterior al hombre”¹³- no es, como se ha querido hacer en defensa de Foucault, una réplica que los planteos objetivantes puedan aceptar alegremente¹⁴, sino que se evidencia como una estrategia argumentativa perfectamente legítima una vez aceptado que no podemos situarnos en el terreno de una realidad descrita si no es a través justamente de su descripción, que tendrá que hacerse aceptar como válida (y, para lo cual, el de no refutarse a sí misma no parece un requisito demasiado exagerado). No quiere decir esto que reivindicemos -por tomar la evaluación de Étienne Gilson sobre la filosofía moderna- una “obsesión de la epistemología como condición previa para la filosofía”, la idea de que el filósofo deba “hacer depender lo que ha de decir del ser de lo que sabe acerca de su propio pensamiento”¹⁵. No, claro: no se debe anteponer una teoría del conocimiento a una teoría de la realidad. Pero hay que entender el motivo exacto por el cual esto no es legítimo: no lo es porque -como ya tradicionalmente se ha objetado-, dado que el punto de partida ya sería una *teoría* del conocimiento, la supuesta prioridad de un término por sobre el otro se termina revelando como la contradicción de pretender *conocer antes de conocer*. Ahora bien, si este argumento, por una

13 Leandro Neves Cardim, “Science et philosophie...”, p. 23. Subrayado nuestro.

14 Piénsese, para referirnos a un debate de las últimas décadas, a ciertas defensas de Foucault contra el cargo de paradoja autorreferencial, como las de Bo Isenberg, “Habermas on Foucault: Critical Remarks”, *Acta Sociologica*, Vol. 34, No. 4, 1991, p. 304, o de James Schmidt, “Habermas and Foucault”, en Maurizio Passerin d’Entrèves y Seyla Benhabib (eds.), *Habermas and the unfinished project of Modernity: critical essays on The philosophical discourse of Modernity*, Massachusetts, MIT Press, 1997, pp. 161-2.

15 Étienne Gilson, *El realismo metódico*, Madrid, Rialp, 1952, p. 69.

parte, puede utilizarse para rechazar el “rodeo” moderno por una epistemología -puesto que, ya que *en cualquier caso estaremos conociendo*, un conocimiento sobre el conocer mismo no tendrá ventaja respecto a un conocimiento sobre la realidad, y podremos ir a ella sin más vueltas- también puede significar otra cosa: dado que el conocimiento nunca podrá ser solo nuestro *objeto*, dado que descubrimos que la actividad en la que se lo objetiva *ya era* conocimiento, no podremos nunca pretender “explicar” nuestro conocimiento como una parte más de lo real, inserta y condicionada por *realidades* como “la sociedad” o “el poder”. Es claro, reiterémoslo, que no se podrá establecer, en el sentido criticado por Gilson, la prioridad de la epistemología sobre la ontología. Pero sí se puede, indudablemente recordar que todo *esse* no puede ser más que identificado por nuestro *nosse*, en vez de ser este último solo una parte de aquel. Esta segunda alternativa *sería simplemente la recaída en un tipo de realismo* para el cual debiésemos tomar como punto de partida la *existencia*, el *esse*, de una sociedad, una historia -el presunto *conocimiento* de las cuales no se puede defender argumentativamente-, y, dentro de esa realidad postulada, dar cuenta de nuestra conciencia como un hecho más. *Pero esto no sería superar a Descartes, es simplemente colocarse por detrás de él.*

3. La crítica humeana en torno a la creencia, y sus herederos

Considerada ya esta vía, detengámonos en otra posible línea de críticas al cartesianismo. Recordemos, entonces, el rechazo suscitado inmediatamente por la concepción cartesiana de la creencia, en primer lugar en estas palabras de Hobbes:

no ya saber que una cosa es verdadera, pero aun creerla o prestarla asenso o consentimiento, son cosas que no dependen de la voluntad, pues nos vemos obligados, querámoslo o no, a creer las cosas que se nos prueban con buenos argumentos o se nos refieren como dignas de crédito. Ciertamente es que afirmar o negar, defender o refutar proposiciones, son actos de la voluntad, pero de aquí no se sigue que el consentimiento y el reconocimiento interior de la verdad de las cosas dependan de ella.

Por tanto, no está demostrada suficientemente la conclusión que sigue: “En el mal uso de nuestra libertad consiste esa privación que constituye la forma del error”¹⁶.

Con esta simple negación, sin mayores rodeos teóricos, Hobbes se quitaba de

¹⁶ “Terceras objeciones” en Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.

encima la doctrina cartesiana de la creencia y, con ella, el procedimiento de la duda metódica. Un punto de partida análogo, pero que conduce más lejos, es, en contraste, el que podemos encontrar en David Hume:

Hay una clase de escepticismo *previo* a todo estudio y filosofía, muy recomendado por Descartes y otros como una excelente salvaguardia contra el error y el juicio precipitado. Aconseja una duda universal, no sólo de nuestras opiniones y principios anteriores, sino también de nuestras mismas facultades de cuya veracidad, dicen ellos, nos hemos de asegurar por una cadena de razonamientos deducida a partir de algún principio original, que no puede ser falaz o engañoso. Pero ni hay tal principio original que tiene prerrogativa sobre todos los demás, que son evidentes por sí mismos y convincentes, o si lo hubiera, ¿podríamos dar un paso más allá de él si no fuese por el uso de esas mismas facultades en las que se supone que ya no tenemos confianza? *La duda cartesiana, por tanto, si pudiera ser observada por criatura alguna (como claramente no lo es), sería absolutamente incurable y ningún razonamiento nos podría llevar jamás a un estado de seguridad y convicción sobre tema ninguno*¹⁷.

No nos introduciremos en el señalamiento de la irresolubilidad que la duda cartesiana, *una vez planteada*, presentaría según Hume: centrémonos, un paso antes, en la cuestión de por qué tal planteamiento no sería, siquiera, posible. El punto del autor escocés es, sobre la base de una teoría de la creencia que critica extensa y explícitamente la concepción voluntarista del error y la duda por parte de Descartes, sustituir la búsqueda cartesiana de un conocimiento transparente a través de la revisión racional de las propias creencias por la afirmación de un crudo mecanismo causal: racionalmente fundadas o no, ciertas creencias son simplemente *causadas* por principios asociativos inherentes a la naturaleza humana, lo cual impone un límite a la tarea de evaluarlas¹⁸. Como ya intentamos mostrar en otros trabajos¹⁹, continuando por nuestra parte algunas indicaciones -a nuestro entender excesivamente concesivas- de Michael Williams²⁰, esta forma de salida del cartesianismo conserva alguna actualidad, y por lo tanto también

¹⁷ David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Barcelona, Altaya, 1992, p. 177. Subrayado nuestro.

¹⁸ Intentamos desarrollar el argumento contra Hume en la edición pasada de las Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna. Ver "Claves desde Hume para el problema de la creencia", en *El giro subjetivista de la filosofía moderna*, Mar del Plata, Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna, 2010.

¹⁹ Nuestro breve "Contra la 'validez condicionada': acerca de la 'falsa situación' y la ideología", en AGÜERO y URTUBEY (comps.), *Conceptos, creencias y racionalidad*, Córdoba, Brujas, 2008 será próximamente complementado por un trabajo, más extenso y aún inédito, sobre el problema del "etnocentrismo" rortyano.

²⁰ "Rorty on knowledge and truth" en GUIGNON, Charles y HILEY, David, *Richard Rorty*, Cambridge University Press, 2003.

nuestro intento de refutarla: nos referimos al parentesco de las posiciones de Hume y Richard Rorty. Con las diferencias inevitables, claro está: los límites a la autonomía del sujeto cognoscente no cobran en Rorty simplemente la forma de una generación causal de creencias por factores explicativos heterogéneos a ellas, sino que, a través de un esquema más complejo, lo que está en juego -en primer lugar-, son relaciones *entre* creencias, relaciones en las cuales -en segundo término- Rorty busca conservar, si bien debilitado, un cierto *desiderátum* de fundamentación racional, como el que se expresa en su análisis del *cambio* de opiniones a través del tiempo, y en particular en el intercambio con un posible interlocutor. La crítica al modelo cartesiano del conocimiento fundado y transparente no significa, es cierto, echarlo por la borda de una manera tan radical como en Hume; y, sin embargo, tampoco aquí podremos lograr una fundamentación absoluta de lo que creemos, aunque esta vez porque solo podremos analizar nuestras creencias-objeto *desde otras creencias*, nuestra posesión de las cuales está histórico-socialmente determinada, y al llegar a las cuales se interrumpe bruscamente todo análisis racional²¹. Exactamente igual que en Hume al arribar al límite que constituyen lo que más tarde se denominó “creencias naturales”, en Rorty la tarea del pensador aparece misteriosamente constreñida por el poder de “nuestra historia y educación”, que opera de una forma suficientemente ambigua para, *por una parte*, impedir toda posibilidad de crítica de ciertas creencias, y, *por la otra*, permitirnos no obstante *identificar perfectamente de qué creencias se trata, y darnos cuenta de su ausencia de fundamento racional*²², con lo cual -al modo en que, según la crítica de Hegel, no se pueden establecer “límites” del conocimiento- la supuesta imposibilidad de evaluarlas se desvanece como requisito del mismo argumento que busca probarla, y carecemos de excusas para conservar estas creencias. *Esta* forma de salida del cartesianismo queda, pues, invalidada en tanto no logra establecer legítimamente límites para la conciencia sin, en el mismo acto, negarlos.

²¹ Cfr. por ejemplo Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 45 y 49-50, para un ejemplo de cómo “nuestras” creencias sirven de piedra de toque para las “de los otros”, pero nunca son sometidas ellas mismas a análisis.

²² Piénsese en Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 216, donde el autor reconoce la imposibilidad de sostener racionalmente determinadas creencias morales histórico-socialmente producidas. Rorty, pese a estas admisiones, rehuye la vía de, coherentemente, asumir una interpretación no-cognitivistista sobre tales creencias.

4. El problema del horizonte histórico como crítica alternativa del cartesianismo

Una diferente alternativa crítica ante el proyecto cartesiano es la que se nos presenta cuando disolvemos el sospechoso lazo que une, *por un lado*, una presunta constatación de los límites que determinadas potencias imponen sobre nuestra racionalidad y nos constriñen a no poder deshacernos de nuestras creencias falsas -así en Hume, así en Rorty-, con *por otra parte*, la sorprendente circunstancia de que *sabemos todo esto*; de que, en este sentido y contra la apariencia inicial, la conciencia sigue dominando la situación tanto como cuando llevaba adelante la duda metódica, con la sola diferencia de que, esta vez, su proceder crítico simplemente se *interrumpe*. La variación en este aspecto es entonces la que da la clave distintiva de una crítica al proyecto de un conocimiento transparente, emancipado del condicionamiento de la sociedad y la historia, en la forma en que la formula Gadamer. En efecto, por mucho que parezca acercarlo a posiciones como las recién vistas la temática de una “restauración del prejuicio”, comprendamos mejor lo que está en juego aquí. Ante todo, es innegable que, contra el carácter más bien “afirmativo” y dogmático que -con otro nombre- cobra la temática del prejuicio en un Rorty, Gadamer no renuncia a una pretensión crítica. Prestemos atención al siguiente pasaje de *Verdad y método*:

Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*²³.

Esta aparente banalidad representa así una defensa de un tipo de investigación análoga a la cartesiana en contra de la sumisión dogmática a “creencias naturales” o a “nuestra historia y educación”: si, nos dice Gadamer, ponemos de relieve nuestros prejuicios, es justamente para criticarlos. Esto se asocia a un segundo elemento: para Gadamer, “*el hacer patente un prejuicio implica poner en suspenso su validez*. Pues mientras un prejuicio *nos está determinando, ni lo conocemos ni lo pensamos como juicio*”²⁴. La cuestión fundamental es, aquí, que Gadamer nos está invitando a someternos mediante un acto de mala fe epistemológica a determinadas creencias que sabemos falsas pero misteriosamente nos determinarían de modo inescapable, sino que, por el contrario, señala un dilema básico:

²³ Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, p. 369. Subrayado en el original.

²⁴ *Ibíd.* Subrayado nuestro.

un prejuicio *que nos determina* es, justamente, uno *que no conocemos*; si ejerce un “poder” sobre nosotros no es al modo de un muy sospechoso “sabemos que esto es falso, pero...”, sino más bien al modo de uno que no hemos podido refutar porque ni siquiera lo hemos destacado ante nuestra vista para evaluarlo en sus pretensiones epistémicas. Esto se refuerza si, como tercer elemento, retomamos de nuestra primera cita el rol que la distancia en el tiempo ocupa en el esquema gadameriano. Rol que puede salir a la luz más claramente si recordamos las dificultades que, según Gadamer, presenta el “juicio sobre el arte contemporáneo”. “Cuando nos acercamos a este tipo de creaciones”, dice, “lo hacemos evidentemente *desde prejuicios incontrolables*, desde presupuestos que *tienen demasiado poder sobre nosotros para que podamos conocerlos*”²⁵. No debe, pues, según esto, suscitar nuestra desaprobación el intento, el *desiderátum* cartesiano de sacar a la luz “todas [sus] antiguas opiniones” para someterlas a crítica racional; antes bien, podemos identificar una preocupación común por transparentar los fundamentos de nuestro conocimiento. ¿En *dónde*, pues, hay que localizar la especificidad de la crítica al cartesianismo que estamos destacando aquí, y diferenciando de variantes alternativas? Pues, no en el *desiderátum* mismo *sino en las condiciones bajo las cuales puede dársele cumplimiento*, sin no obstante renunciar a él. Para una subjetividad *situada* –en el tiempo, en la historia, en una comunidad epistémica–, el transparentar y fundamentar su conocimiento, atravesado de presupuestos no tematizados, no puede más que ser una tarea gradual e inacabable. Ello, no obstante, no nos compromete necesariamente con una actitud de dogmática, y epistémicamente irresponsable, preservación de tales presupuestos.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 367-8. Subrayado nuestro.

BRUNO DA RÉ*

Hume y la actualidad de un empirismo clásico de conceptos

La tradición filosófica empirista, comenzando por Hume y Locke, ha sostenido como tesis fundamental, respecto de lo mental, que las ideas no son más que copias o imágenes de las impresiones. En este sentido, todo el contenido de la mente depende, o es derivado, del material perceptivo. Estas posiciones encuentran sus continuadores en la filosofía de la mente contemporánea. En este orden de ideas, filósofos como Prinz (2002) o Barsalou (1998), han intentado refundar el empirismo, adecuando las tesis humeanas al vocabulario filosófico y científico actual, pero conservando los puntos cardinales de la doctrina empirista clásica. En el presente trabajo, problematizaré la posibilidad de actualizar estas posturas clásicas, en función de algunos problemas relacionados con la evidencia científica disponible en la actualidad. Por ello, presentaré esquemáticamente el llamado “problema de Molyneux”, exhibido a Locke por el científico irlandés Molyneux, a mediados del siglo XVII, relacionado con la vinculación que existe entre distintos sentidos. Luego, mostraré algunas críticas actuales, fundamentalmente las que realiza otro autor contemporáneo, Weiskopf, que también presionan sobre algunos puntos medulares del empirismo clásico. Así, intentaré exponer el reajuste de la disputa moderna entre empirismo y racionalismo, haciendo foco en el polo empirista. Por último, trataré de plantear una superación a algunos de las críticas al empirismo clásico sobre los conceptos. Lo que propongo es que, en función de la evidencia empírica, no tendremos otra opción que abandonar la doctrina clásica de Hume. Sin embargo, no por ello deberemos aceptar maniqueamente las tesis racionalistas. En este sentido, plantearé una salida moderada que se ajusta a un empirismo en una versión mínima y que recoge, a mi entender, el espíritu del pensamiento humeana, aunque no su doctrina.

En esta comunicación me propongo analizar la actualidad de algunas de las ideas de Hume en lo referido a lo que, actualmente, conocemos como su “filosofía de la mente”.

* Bruno Da Ré es un estudiante avanzado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, se encuentra dedicado al estudio del empirismo en la modernidad y sus relaciones con la filosofía contemporánea. E-mail: bdare666@hotmail.com

En este sentido, autores contemporáneos, como Prinz o Barsalou, dentro de la corriente de las ciencias cognitivas han retomado la tradición empirista, comenzada por Hume y han abordado determinadas problemáticas actuales, desde esta postura. Por eso, presentaré esquemáticamente las tesis de Hume y su continuación en Prinz, fundamentalmente. Luego, me centraré en el clásico problema de Molyneux, respecto de la transferencia intermodal o la comunicación entre los sentidos, y sus connotaciones actuales. Por último, siguiendo a otro autor contemporáneo, Weiskopf, trataré de plantear una salida moderada para el empirismo, examinando cuán vigentes son las tesis empiristas humeanas.

La tradición filosófica empirista, empezando por Hume y Locke, ha sostenido, como tesis fundamental, respecto de los conceptos (“ideas” en su terminología), que estos derivan de las sensaciones, esto es, son representaciones perceptivas o bien copias de representaciones perceptivas (“impresiones”). Así, en la terminología de Hume, “percepciones” es todo lo que está en la mente: no sólo el acto de ver, oír, tocar, sino también pensamientos, deseos, emociones, recuerdos, percepciones en sentido estricto, etc. En esta dirección, Hume establece la célebre clasificación de las percepciones entre simples y complejas, en donde las impresiones e ideas complejas pueden ser descomponibles en percepciones simples, mientras estas últimas no son descomponibles. Lo relevante para esta comunicación es que para Hume la diferencia entre las impresiones y las ideas es reducible a uno de los dos polos. Leemos en el *Tratado de la Naturaleza Humana* (I, 1, 1):

“Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré impresiones e ideas. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos”.

Entonces, las ideas no son más que copias o imágenes de las impresiones. Desde este punto de vista, todo nuestro contenido mental tiene un origen perceptivo; los conceptos tienen una dependencia, son *derivados* del material sensitivo.

Esta idea ha generado mucha polémica en la filosofía de la mente, no sólo en los tiempos de Hume. En la actualidad, podemos encontrar un conjunto de posturas que

siguen esta vertiente empirista. Entre los defensores del empirismo contemporáneo se encuentra Prinz, quien, en el año 2002, escribió su libro *Furnishing the mind*. Prinz continúa esta tradición estableciendo como postulado esencial de su teoría que los conceptos efectivamente son representaciones perceptivas o copias de ellas. La máxima empirista, que Prinz denomina “la hipótesis de la prioridad perceptiva”, sostiene que *no hay nada en el intelecto que primero no esté en los sentidos*. Lo que afirma Prinz es que los vehículos del pensamiento, las representaciones mentales, son representaciones perceptuales o copias de éstas. Terminológicamente, las representaciones perceptivas son aquellas que tienen su origen en los sentidos. Prinz define “sentidos” como sistemas de *inputs* dedicados, es decir cada sentido tiene un conjunto de operaciones y representaciones propio y responde a una clase exclusiva de estímulos, ya externos (por ejemplo, la visión), ya internos (por ejemplo, el hambre). Por lo tanto, una vez definida la noción de sentido, se ilumina la de representación perceptiva y se echa luz, a su vez, sobre la llamada “hipótesis de especificidad modal”: los conceptos están expresados en códigos representacionales específicos de nuestros sistemas perceptivos, es decir los conceptos son clases de representaciones perceptivas. Esta posición también fue sostenida por Barsalou (1999, 2003), entre otros. Principalmente, la discusión de Prinz y de Barsalou es en contra de aquellos que identifican a los vehículos del pensamiento con sistemas representacionales amodales (es decir, sin relación con los sentidos), tales como un lenguaje del pensamiento (LDP) innato del estilo fodoriano. Esta sería una postura “racionalista”.

Como se ve, las dos posturas recrean la vieja discusión entre racionalistas y empiristas. Por un lado, los racionalistas quienes sostienen que existe un lenguaje del pensamiento innato, es decir los conceptos se expresan en un código innato; y por otro lado, los empiristas quienes afirman que nuestros conceptos son copias de representaciones perceptivas, es decir dependen de los sentidos.

Una gran crítica clásica que se ha realizado al empirismo de conceptos de tipo humeano es el problema de la transferencia intermodal. Este inconveniente surge por Molyneux, científico irlandés del siglo XVII, quien le plantea a Locke el problema en torno a la posibilidad de la comunicación entre los sentidos, es decir, entre representaciones de distinta modalidad perceptiva. En términos de Prinz, si cada sentido

tiene su propia clase de representaciones y no hay un código central amodal al que se traduzcan dichas representaciones o un código común a todos los sentidos, entonces, por ejemplo quien nace ciego, si recuperara la visión no reconocería a los objetos como lo mismo que aquello con lo cual se relacionaba mediante los otros sentidos, por ejemplo el tacto, ya que esta relación entre sentidos se logra por asociación y experiencia en la que participaron ambos sentidos. La solución racionalista, encarnada en Leibniz, responde que no necesitamos haber tenido experiencias previas con ambos sentidos para que podamos tener comunicación entre los sentidos, debido a que esta relación entre los sentidos es innata. El problema real que surge es que la base empírica actual muestra que es posible la transferencia intermodal desde estadios muy tempranos de vida (doce horas desde el nacimiento). Entonces pareciera que Leibniz tenía razón. De aquí podría concluirse que hay un código central amodal innato, lo cual es justamente lo contrario del empirismo de conceptos que se sigue de Hume. Este es el nudo del problema. No se ha dado respuestas satisfactorias desde el empirismo de conceptos contemporáneo a este problema. Esto se hace más acuciante ya que existe más evidencia empírica de que hay un código central amodal para las habilidades de transferencia intermodal. Esquemáticamente, se descubrieron grupos de células que reaccionan ante estímulos de distintos sentidos. Esto es contrario a la especificidad del código de cada sentido o especificidad modal. Una respuesta relevante para lo que sigue es que aún cuando haya células que parezcan amodales, estas podrían ser zonas de convergencia que parecen amodales pero son zonas que inician y “orquestan” la actividad cognitiva en regiones que sí son de modalidad específica. Estas zonas no son el vehículo del pensamiento, dice Prinz (2004), sino meramente “herramientas auxiliares” que coordinan la actividad en zonas de modalidad específica. Se ve cuán *ad hoc* es esta respuesta.

Entonces, desde un punto de vista contemporáneo, pareciera que las ideas humeanas en relación al hecho de que todos los conceptos derivan o son copias de representaciones de los sentidos son inconsistentes con la evidencia empírica.

Otra crítica pertinente es la que realiza Weiskopf (2007) a lo que denomina como “empirismo global fuerte” (“strong global empiricism”, SGE). Esta postura sostiene que todos los pensamientos están enteramente compuestos por representaciones perceptuales o copias de ellas. Esta es la postura que se ha venido analizando en este trabajo, sostenida por Prinz siguiendo a Hume. Weiskopf se ocupa de mostrar que SGE no puede ser

verdadero. Para ello, realiza un interesante análisis sobre el correlato neuronal del pensamiento conceptual. El punto es que si, como muestra la evidencia, existe activación de patrones neuronales involucrados en la explicación de los conceptos que no están situados en los sistemas perceptuales, entonces la última estrategia del empirismo fuerte sería el de apelar a la idea de que esas regiones cerebrales no tendrían intervención en la constitución misma de los conceptos, sino que serían meramente secuencias causales involucradas en la producción del pensamiento. Sin embargo, pareciera que el problema sobre cuál es el correlato neuronal específico constitutivo del pensamiento es indecidible, es decir no es la única alternativa la de identificarla con las regiones perceptuales. Puesto en otros términos, no existen razones científicas para elegir como correlato del pensamiento conceptual a las regiones perceptuales. Esto de ser así, deja al empirismo de conceptos presentado en una posición muy difícil. Si no hay razones científicas concluyentes para elegir como correlato del pensamiento conceptual a las regiones cerebrales relacionadas con la percepción, cabría preguntarse de qué otro tipo podrían ser las razones para continuar sosteniendo esta tesis.

Así, resulta pertinente preguntarse, entonces, sobre la posibilidad de una teoría de conceptos que eluda estas críticas y sea compatible con las tesis elementales del empirismo. En este sentido, en el artículo mencionado, Weiskopf presenta dos posturas empiristas más débiles llamadas “empirismo global débil” (“weak global empiricism”, WGE) y “empirismo local débil” (“weak local empiricism”, WLE). Lo que afirma, por su parte, la tesis del WGE es que todos los pensamientos están parcialmente compuestos por representaciones perceptuales o copias de ellas. Por otro lado, el WLE sostiene que sólo algunos pensamientos están parcialmente compuestos por representaciones perceptivas o copias de ellas. De acuerdo a su postura, estas dos posiciones podrían ser compatibles con el empirismo y con la evidencia disponible, aún cuando no profundiza en una explicitación de estas afirmaciones, sino que deja el camino abierto hacia ulteriores investigaciones.

Llegados a este punto de la exposición, tenemos que la tesis de Hume, seguida contemporáneamente por Prinz, así como ha sido planteada es inconsistente con la evidencia empírica. Alejados de la doctrina humeana, el espíritu de la misma nos haría buscar una explicación empirista, consistente con los hechos. La hipótesis de especificidad modal, esto es que los conceptos son clases de representaciones perceptivas, no es compatible con las versiones debilitadas WGE y WLE. Asimismo, tampoco es la postura

que tomaron Hume o Locke, quienes siguieron la ya citada tesis de SGE. Entonces, a esta altura, podemos intentar rediseñar los anhelos empiristas. Retrocediendo en el alcance de lo pretendido, podemos afirmar como tesis mínima del empirismo la ya indicada tesis de la prioridad perceptiva, esto es que nada hay en el intelecto que primero no esté en los sentidos. Si esta es la pretensión de mínima, tenemos dos candidatos: WGE (que todos los conceptos están parcialmente constituidos por representaciones provenientes de los sentidos) y WLE (que algunos conceptos están parcialmente constituidos por representaciones perceptivas). Propongo desechar la última posición. No se ve con claridad en qué sentido la tesis mínima propuesta es compatible con la adopción de WLE. Si sólo algunos conceptos están compuestos parcialmente por representaciones perceptivas o copias de ellas, entonces no necesitamos lo sensible para *todo* lo que está en el intelecto, de hecho existen conceptos que son representaciones no perceptivas y por lo tanto existen con prescindencia de representaciones perceptivas. Por esta razón, creo que WLE entra en una tensión insuperable con el requisito mínimo del empirismo.

Por otro lado, WGE sí podría compatibilizarse con la tesis de la prioridad perceptiva. Esto es, si dado un concepto cualquiera este está parcialmente constituido por representaciones perceptivas, en ningún caso podría afirmarse la posibilidad de tener conceptos sin recurrir a los sentidos. Aun cuando pueda haber también algún componente constitutivo amodal, basta con que haya necesariamente alguno modal para que ningún concepto pueda existir si prescindimos de las representaciones perceptivas. Es evidente que de esto no se deriva, como podrían pretender la doctrina humeana, que las ideas son copias de las impresiones, o, en términos de Prinz, que los conceptos son clases de representaciones perceptivas o copias de ellas. Sin embargo, rescata la intuición empirista de que no es posible pensamiento conceptual sin un componente perceptivo. Entonces, si rechazamos la tesis fuerte de Hume por inadecuada a la evidencia y la tesis de WLE por no empirista, nos queda WGE, como la tesis empirista que promete ser más ajustada a los requerimientos explicativos. Además, preferir WGE evitaría el problema mencionado de elegir el correlato neuronal mínimo del pensamiento conceptual, ya que queda abierta la posibilidad de la existencia de un componente amodal en la constitución de los conceptos. Inclusive, en una posición empirista más extrema dentro de WGE, podría afirmarse que las representaciones perceptivas sean lo constitutivo del pensamiento conceptual *en general*, haciendo uso de la profusa evidencia recogida por los empiristas contemporáneos.

Por otro lado, en los casos en que la reducción de los conceptos a representaciones perceptivas fallara, por ejemplo en los casos de evidencia de activación de patrones neuronales relacionados a regiones no involucradas en los sistemas perceptuales, en lugar de apelar a propuestas *ad hoc* podría utilizarse la tesis de la parcialidad en la constitución y tomar a los conceptos como tipos híbridos de representaciones.

Lo que he tratado de mostrar en esta comunicación es que cabe la posibilidad de no convertir las dificultades del empirismo en argumentos, meramente, a favor del racionalismo. Para ello, he intentado elucidar, a grandes rasgos, la eficacia de una tesis moderada (WGE), compatible con una versión mínima de empirismo, que logra sortear algunas de las críticas realizadas al empirismo clásico y sus continuadores. De acuerdo a estas consideraciones, resulta plausible continuar el programa empirista, siguiendo un camino menos intransigente, aún cuando la palabra decisoria, la tiene la evidencia empírica. El mismo Hume afirmó:

“...la única fundamentación sólida que podemos dar... debe basarse en la experiencia y en la observación... Ningún [filósofo] puede ir más allá de la experiencia o establecer principios que no se basen en esta autoridad” (*Tratado de la Naturaleza Humana*, Introd.).

Así, creo, si bien nuestras tesis no son compatibles con la doctrina de Hume, creo que hacemos justicia con el espíritu de su filosofía.

JUAN PABLO SOSA*, SANTIAGO DIAZ*

Deleuze entre Hume: Empirismo trascendental y movimientos subjetivantes

I. Introducción: *Entre, pensamiento del Medio*

Desde que la filosofía se secularizó de los profundos relatos y las magnánimas pretensiones de sistematizaciones totalizantes, se ha podido establecer que el pensamiento filosófico podía dar más de lo que se esperaba, esto es, que la filosofía podía brindarse como una actividad no sólo explicativa o, en el mejor de los casos, reflexiva, sino como una actividad fuertemente creativa. Ante los vastos anhelos contemporáneos de banalizar su actividad, el pensamiento francés ha intentado mantener una llama de vida, una luz de vivacidad ante las gélidas y artificiales propuestas Comunicativo/Demostrativas que han intentado, y en muchos espacios con gran éxito, determinar la potencia creadora y vital de la filosofía a exclusivas investigaciones de corte lingüístico o semántico. De extremo en extremo se pierde la noción de lo que en medio se teje, la filosofía deleuziana se presenta como una forma honesta de actividad filosófica, la cual reconoce sus herencias, su pasado y se orienta a la gestación de lo nuevo. En este camino, es que intentamos en el presente trabajo, establecer la forma en que el pensamiento deleuziano ha *intervenido* en la filosofía de David Hume y ha construido un nuevo camino para la filosofía.

Pensar una filosofía que no lleve a resultados estrictos, que no determine conclusiones sino que establezca un trazado¹ de producción y afección entre conceptos que

* Juan Pablo Sosa es estudiante avanzado de la carrera de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como alumno adscripto de *Antropología Filosófica* en la carrera de Filosofía de la UNMdP, y forma parte del Comité Organizador de las Primeras Jornadas Gilles Deleuze: *Pensar con y desde el arte*. E-mail: sosajuanp@gmail.com

* Santiago Diaz es Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, maestrando de la Universidad Nacional de Quilmes en Filosofía Social. Se desempeña como docente adscripto de *Antropología Filosófica* en la carrera de Filosofía de la UNMdP. Es integrante del Grupo de Investigación *Escritura y Productividad* de la UNMdP, que recientemente ha realizado las Primeras Jornadas Gilles Deleuze: *Pensar con y desde el arte*. Integrante del Proyecto PIP-CONICET 2011 con un trabajo sobre *Mito y Razón*. Es Profesor de *Filosofía y Reflexión Filosófica de la Educación* en las carreras de Educación Inicial y Educación Primaria. E-mail: ludosofia@live.com

a su vez se abran para dar paso a nuevos problemas y nuevas nociones, ese es uno de los intereses primordiales de la filosofía deleuziana. *Intervenir* o *situarse en medio*², implica una forma de captura conceptual que se posiciona en el camino que se recorre entre la filosofía de un pensador y la potencialidad que tiene su modelo conceptual, para pensar las nuevas problemáticas que contemporáneamente se plantean³. En este sentido, la *intervención* que realiza Deleuze en la obra de Hume, le permite al francés dar cierta consistencia a sus propios problemas, para este caso: ¿qué hace a una experiencia? O mejor ¿Cuáles son las condiciones de producción de lo nuevo? ¿Qué *hace* a un sujeto?

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, in-ter-ser, intermezzo (...) El medio no es una media, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad. Entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.⁴

II. Empirismo Trascendental

Vaya el empirismo, en tanto modelo gnoseológico moderno, como una tentativa de sistematización de la realidad a partir de vínculos sensibles entre el mundo y los sujetos de conocimiento. Hume ha pasado imperceptiblemente como un representante de este modo de comprender el acercamiento a la realidad. Sin poder escapar a la figura epocal del saber, el mismo Hume se considera en esa línea de pensamiento, pero de lo que se trata ahora, en nuestro tiempo, no es tanto de seguir los lineamientos del escocés, sino, tal vez, pensar a

¹ "...Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. El mapa no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye. Contribuye a la conexión de los campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un plan de consistencia. Forma parte del rizoma. El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones." Deleuze, G. & Guattari, F.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. tr. José Vázquez Pérez y Umbelena Larraceleta. Valencia: Pre-Textos. 1997. pp. 17-18. (En adelante: "MM").

² "La hierba sólo existe entre los grandes espacios no cultivados. Llena los vacíos. Crece entre, y en medio de las otras cosas" MM, p. 23. Cf. Mengue, Philippe: *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Tr. Fava, J. M. y Taxi, L., Bs. As.: Las Cuarenta, 2008, P. 43: "¿Por dónde asir entonces a la filosofía? Por su medio, responderá Deleuze. Es por el medio, por su despliegue en acto, que es creadora..."; y p. 71. (En adelante "DSM").

³ "Ser rizomorfo es producir tallos y filamentos que parecen raíces, o, todavía mejor, que se conectan con ellas al penetrar en el tronco, sin perjuicio de hacer que sirvan para nuevos usos extraños." MM, p. 20.

⁴ MM, p. 29.

partir de él. En este sentido, Gilles Deleuze, ha *intervenido* en la filosofía humeana dejando su firma y abriendo aquellas nociones a otras posibles lecturas.

La lectura deleuziana de Hume se concentra en dos puntos fundamentales: por un lado que lo propio del empirismo es el carácter relacional de las experiencias y su exterioridad con respecto a sus términos⁵; por otro lado, que el empirismo es un pensamiento que opera bajo un despliegue ontológico inmanente⁶. Con esto es posible delinear un empirismo que no sea ingenuamente una doctrina que quiera determinar lo inteligible de lo sensible –constituyendo un plano dual abstracto) sino que busque superar las condiciones de la experiencia para encontrar *las condiciones reales de las cosas, de los estados de las cosas y de sus mezclas dadas en la experiencia*⁷. Además, Hume le permite a Deleuze pensar contemporáneamente el atomismo y asociacionismo desde una perspectiva no contractual ni representativa, sino fluctuante, heterogénea e inmanente.

Originariamente, Deleuze entiende que la relación es primera respecto de sus términos y exterior a ellos, es decir que las relaciones que se constituyen entre los elementos se escapan a la posibilidad de ser comprendidas por un sujeto cognoscente. En este sentido, las relaciones son externas a las ideas (construidas por las síntesis activas del entendimiento) y efecto de los principios de asociación, es decir, las relaciones se presentan como *ficciones*⁸ que sostienen la consistencia de la emergencia de lo real. Esta lógica de las relaciones constituidas a partir de un principio de asociación no informa sobre la naturaleza de las conexiones que se efectúan entre los elementos⁹, pero sí ofrece un espacio de indiscernibilidad en el que pasionalmente se experimenta el entramado relacional. Bajo esta perspectiva, Deleuze afirmará que ese espacio indeterminado se podrá advertir bajo una cierta consistencia que para él constituye la noción de *concepto*¹⁰.

⁵ Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*. Tr. Hugo Acevedo. Barcelona: Gedisa, 2007, p. 111 (En adelante “ES”); Deleuze, G.: “Hume” en *L’île Déserte. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002, p. 227.

⁶ DSM, p. 90.

⁷ Boundas, C.: “Las estrategias diferenciales en el pensamiento deleuziano” en Beaulieu, A. (Coord.): *Deleuze y su herencia filosófica*. Madrid: Campos de Ideas, 2007, p. 29 (En adelante “EDPD”).

⁸ ES, p. 109.

⁹ ES, p. 111.

¹⁰ Deleuze, G. & Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2009. (En adelante “QF”) Capítulo 1, “¿Qué es un Concepto? Se propone una noción de concepto que no determine los objetos designados a un significado que limite las posibilidades variables de su constitución, y se propone un concepto que de modo abierto y fluctuante brinde una cierta consistencia al caos indeterminado, manteniendo su potencialidad transformativa intacta.

“...El empirismo es el misticismo del concepto y, al mismo tiempo, su matematismo. Pero, precisamente, trata el concepto como objeto de un encuentro, como un aquí-ahora, o más bien como un Erehwon del cual brotan, inagotables, los aquí y los ahora, siempre nuevos, con otra forma de distribución...”¹¹

En esta línea, el *pseudo-principio*¹² de exterioridad de las relaciones permite establecer la directa conexión con la importancia que la *creencia* toma en el esquema deleuziano sobre Hume. La creencia establece un cierto convencionalismo que descarta la posibilidad de error para establecer a la ilusión como un enemigo del pensamiento¹³. Ciertamente, la creencia instituye un territorio en que las relaciones diferenciales se brindan congestionando pasivamente distintos heterogéneos, y con esta contracción, es que en el sujeto converge un estado sensitivo/contemplativo que le permite dar cuenta de la emergencia de un objeto en su campo afectivo¹⁴. Consecuentemente, la creencia, forma sensaciones por contracción y es ella misma un efecto de la síntesis pasiva que efectúa el sujeto¹⁵. Deleuze explica en *Diferencia y Repetición*¹⁶ que la síntesis recientemente mencionada es principalmente temporal y gestionada por la imaginación, permitiendo contraer *hábitos* que ligen el presente (experiencia pura) con el pasado y el futuro¹⁷. De ahí que el empirismo trascendental se manifieste como un atomismo no-homogéneo en el que se presentan *partes atómicas pero con transiciones, pasos, tendencias que llevan de unas a otras. Estas tendencias engendran hábitos.*¹⁸ Dichos hábitos colaboran para tejer conexiones transitorias y proyectivas sobre lo dado y permitiendo –si se realiza una reducción abstracta- consolidar una imagen de mundo exterior, determinada por un proceso de contigüidad y separación que trae como correlato la subordinación de lo diverso a la

¹¹ Deleuze, G.: *Diferencia y Repetición*. Bs. As.: Amorrortu, 2009, p. 17 (En adelante “DR”). EREWHON, anagrama de Here Now y No-Where.

¹² Acordamos denominar “pseudo-principio” en plena conciencia de que Deleuze establece que la exterioridad de las relaciones es una *protesta vital contra los principios*. Cf. Deleuze, G. & Parnet, C.: *Diálogos*. Tr. José Vázquez Pérez, Madrid: Editora Nacional, 2002, p. 69 (En adelante “D”).

¹³ Deleuze, G.: “Prólogo a la edición americana de *Empirismo y Subjetividad*” en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos 2007, pp. 329 (En adelante “PES”).

¹⁴ Cf. Sauvagnargues, A.: *Deleuze. Del animal al arte*. Bs. As.: Amorrortu, 2006, pp. 20-21 (En adelante “DAA”).

¹⁵ Villani, A.: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Belin, 1999, p. 45.

¹⁶ DR, pp. 119-133.

¹⁷ ES, p. 101. “*la imaginación se define aquí como un poder de contracción: placa sensible, retiene el uno cuando el otro aparece. Contrae los casos, los elementos, los sobresaltos, los instantes homogéneos y los funde en una impresión cualitativa interna de un cierto peso...*”.

¹⁸ PES, pp. 329-330.

condición *homogeneizante de un punto de vista único*¹⁹, o mejor dicho, el rasgo objetivo del mundo exterior. Contrariamente, el empirismo trascendental, se posiciona del lado de la experimentación (afectiva no teórica) de las relaciones y se establece fuera de las abstracciones reduccionistas, posicionándose *entre* las conexiones que lo sensible y lo inteligible, que la experiencia y el pensamiento o las sensaciones y las ideas traban. Es decir, el empirismo trascendental inventa un *experimentalismo que, en lugar de preguntarse por las condiciones de la experiencia posible, buscara las condiciones de emergencia de lo nuevo, lo no pensado aún...*²⁰. En este sentido, se busca determinar las condiciones reales de la experiencia, que por cierto, ya es una forma de experiencia *pre-representacional*²¹, y que no responde a condiciones generales *a priori* al estilo kantiano, sino que el *a priori* responde a los casos particulares de la experiencia, esto es, que no necesita del sujeto y del objeto identitarios para devenir real²². En efecto, si la actualidad de la experiencia está en constante devenir, no se busca reglar su fluidez bajo categorías determinadas previamente, sino que las formas *a priori* devienen correlativamente con lo dado, gestando un *agenciamiento de ideas, de relaciones y de circunstancias...*²³. Con esta pretensión, el empirismo trascendental, instituye un modelo ontológico inmanente en tanto que disuelve las distancias entre las sensaciones y el pensamiento, haciendo devenir uno en otro simultáneamente, es decir, la idea se presenta como el ser de lo sentido en un nivel trascendente que atañe al diferencial de potencia que las sensaciones establecen y con esto *la diferencia en la intensidad asegura el ser de lo sensible empírico y el diferencial en la génesis de la sensación asegura el ser de lo que debe ser sentido*²⁴.

En efecto, el pensamiento deleuziano se expresa por y a partir de la experiencia, es un experimentalismo que se constituye más allá del fenómeno, o mejor, más acá, en tanto que brinda a los objetos una existencia concreta y preindividual, esto requiere desligarse de una fragmentación ontológica entre el objeto de conocimiento y el sujeto que conoce para establecer una multiplicidad constitutiva de relaciones que se interconectan

¹⁹ Zourabichvili, F.: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Bs. As.: Amorrortu, 2004, P. 49 (En adelante "DFA").

²⁰ Rajchman, J.: *Deleuze. Un mapa*. Bs. As.: Nueva Visión, 2007, p. 22 (En adelante "DM").

²¹ EDPD, p. 30.

²² Ídem.

²³ D, p. 70.

²⁴ Villani, A.: "De la estética a la estésica: Deleuze y la cuestión del arte" en Beaulieu, A. (Coord.): *Deleuze y su herencia filosófica*. Madrid: Campos de Ideas, 2007, p. 94.

permanentemente en un plano inmanente, esto es, una *heterogénesis*. En este sentido, el *empirismo* que Deleuze propone establece el espacio necesario para la gestación de relaciones que no estén de antemano determinadas por estructuras trascendentales o *a priori* y determinantes de la experiencias²⁵; antes bien, se posiciona en la creación de encuentros no pactados en los que los elementos intervinientes se relacionen transitoriamente en vínculos diferenciales aleatorios²⁶. Consecuentemente, el empirismo deleuziano se establece como un modo abierto de vínculos que comprometen a *una* existencia, que involucran a *una* vida, y es donde el empirismo deviene el más versátil de los vitalismos²⁷.

III. Subjetividad: Un movimiento, una contracción

Somos agua, tierra, luz y aire contraídos,
no solo antes de reconocerlos o de representarlos,
sino antes de sentirlos.²⁸

¿Qué impulsa la pregunta por la subjetividad? o mejor ¿qué le impulsa a Deleuze buscar en Hume la pregunta por la subjetividad? lo que le interesa al Francés en particular de las investigaciones de Hume sobre este tema en específico, es explicar como el sujeto que inventa y cree, como lo propio de si – éste, dado de otra manera, en otro sentido- , se constituye en lo dado de manera tal, que hace de lo dado mismo una síntesis. Pero lo que genera la explicación de éste movimiento de constitución del sujeto en el espíritu, es el principio constitutivo de las experiencia, aquello que le da un estatus, el principio de diferencia. Pues bien, encontramos una intención, o más bien una dirección de la pregunta por la subjetividad y un condicionamiento de ésta en la medida en que no pueden desasirse. En resumidas cuentas encontramos por un lado que, el gran aporte de Hume a Deleuze es entender la filosofía como verdadero empirismo, siendo éste la teoría de la

²⁵ DM, p. 27.

²⁶ "...el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones...sin identidad ni ley..." ES, p. 92.

²⁷ DM, p. 33; Siguiendo a Zourabichvili, el empirismo deleuziano propone un principio *plástico*, al estilo Voluntad de Poder o la *Durée* Bergsoniana, un principio diferencial o de diferencia interna, donde cada grado designa un modo de existencia y de pensamiento, una posibilidad de vida. ("Empirismo Trascendental" en *El vocabulario de Deleuze*, Bs. As.: Atuel, 2007, pp. 52-53).

²⁸ DR, p. 123.

exterioridad de las relaciones. Por otro lado, el empirismo es el método del pensamiento inmanente. Ahora bien, si las relaciones son exteriores a sus términos y el empirismo es el método del pensamiento inmanente ¿Cómo definir la subjetividad?

El sujeto se define por y como un movimiento de desarrollarse así mismo²⁹, ya no es un punto último, sino una intersección en constante movimiento, intersección siempre errante, es el *entre* de las afecciones. Es en este sentido que el único contenido que se le puede dar a la subjetividad es el de mediación. Cuando hablamos de sujeto queremos decir que la imaginación, de simple colección (de ideas) que era, pasa a ser una facultad, esto es, que la colección distribuida se convierte ahora en un sistema. Es propio de la subjetividad sistematizar, pero no es un sistema en el cual se propone como principio o fin, no es un sistema que se cierra, sino un sistema abierto, dinámico, sin un punto de partida ni de llegada.³⁰ De esta manera lo dado es retomado por un movimiento y en un movimiento que supera a lo dado, provocando que el espíritu devenga naturaleza humana. Sobre este aspecto, en relación al tiempo, el espíritu considerado en el modo de aparición de sus percepciones era, esencialmente, sucesión, tiempo. Ahora, cuando hablamos de sujeto, hablamos de una duración, de una costumbre, de un hábito, de una espera. El hábito es la raíz constitutiva del sujeto, y lo que el sujeto es en su raíz es síntesis del tiempo.

El sujeto es un movimiento de contracción, es conforme a él contraer. Este movimiento es llevado a cabo por los dos principios que lo constituyen, los *principios de asociación* y de *pasión*. Esto implica que bajo el efecto del principio de utilidad (*pasión*) persigue un fin, y bajo el efecto del principio de *asociación* establece relaciones entre ideas. Así el sujeto transforma el espíritu, ya que hace de la colección de percepciones un sistema, organizándolas y vinculándolas³¹. Es bajo estos principios que podemos entender que *las relaciones son exteriores a sus términos*, es el principio de asociación la condición necesaria de las relaciones y el principio de pasión, bajo la noción de circunstancia la que nos permite entender el elemento diferencial y singular de las asociaciones. De esta manera la unidad

²⁹ ES, p. 91.

³⁰ Coincidimos con Philippe Mengue en que en pensamiento deleuzeano no se priva de sistematicidad, pero entendida como sistema de lo abierto, y lo hacemos extensivo al pensamiento de Hume, así denunciar lo inconcluso de cualquiera de los dos pensadores es una falsa denuncia, ya que no se comprende la conceptualidad de sus pensamientos.

³¹ ES, p. 107.

de ambos principios está dada por la práctica, así, decir que el sujeto se constituye en lo dado es lo mismo que decir que la subjetividad se da a través de prácticas de subjetivación.

El movimiento de contracción es producido por la contemplación de la imaginación mediante el hábito, es el hábito quien en la imaginación contracta. Lo propio del hábito es contraer. Pero para que haya hábito es necesario un alma contemplativa (contemplar es sonsacar). *Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas.*³² El “yo” está hecho de miles de hábitos o contracciones que nos comprenden, es decir de miles de “yoes” diferentes. Hay “yo” siempre que haya un movimiento de contracción. Por lo que bajo el “yo” que opera hay pequeños “yoes” que contemplan, esto “yoes” son sujetos *parciales, locales y larvarios*. El método de un pensamiento inmanente conduce a una definición de sujeto como hábito, como hábito de decir “yo”. Decimos yo porque es una forma de decir, y *además porque es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una de hablar. No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo.*³³

Esta en Hume definitivamente presente, por lo menos en potencia, una lógica que privilegia la multiplicidad y la contaminación por sobre la identidad y la discriminación. En este sentido, encontramos las primeras herramientas para la deconstrucción de la categoría de persona que nos permitirá escapar a la dialéctica entre personalización y despersonalización. Donde a través de la constitución del sujeto en el espíritu percibimos que entre la individuación de una vida y un sujeto personal, emana la categoría de *heceidad* como una forma de individuación sin origen ni fin, que no es tampoco un punto, sino una línea de desplazamiento y de concatenación.

IV. Consideraciones finales

Intervenir es ir más allá de una interpretación, es dar nuevas voces a los conceptos, brindar nuevos espacios funcionales a éstos y abrir nuevos caminos de pensamiento.

³² DR, p. 123.

³³ MM, p. 9.

Deleuze *interviene* a Hume, lo contamina y éste lo contagia de sus conceptos, Hume es intervenido pero deviene *intercesor* del pensamiento deleuziano.

Deleuze transita por Hume para dar vida a una nueva forma de vincular el empirismo y la subjetividad pensados desde el principio de diferencia. Donde la experiencia no se determina desde una subjetividad dada que formula ideas a partir de las percepciones, sino que es la experiencia la que genera la condición de existencia de un sujeto que se genera en ese flujo diferencial/nte que es lo dado, así la movilidad propia de la experiencia permite establecer una subjetividad siempre variable en cuanto que se establezca como síntesis momentánea de afecciones que le posibilitan devenir-mundo.

Finalmente, en la dinámica de lo que acontece emerge lo *nuevo*, que tradicionalmente oculto bajo la regularidad de un sujeto fundante, ahora es contraefectuado por prácticas de subjetivación que dan cuenta de un individuo mutable y abierto al constante flujo indeterminado de fuerzas afectivas, porque es en lo *nuevo* donde el sujeto deviene-mundo.

V.- Bibliografía

- Boundas, C.: "Las estrategias diferenciales en el pensamiento deleuziano" en Beaulieu, A. (Coord.): *Deleuze y su herencia filosófica*. Madrid: Campos de Ideas, 2007
- Deleuze, G. & Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2009
- Deleuze, G. & Guattari, F.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. tr. José Vázquez Pérez y Umbelena Larraceleta. Valencia: Pre-Textos. 1997
- Deleuze, G. & Parnet, C.: *Diálogos*. Tr. José Vázquez Pérez, Madrid: Editora Nacional, 2002
- Deleuze, G.: "Hume" en *L'île Déserte. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002
- Deleuze, G.: *Diferencia y Repetición*. Bs. As.: Amorrortu, 2009
- Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*. Tr. Hugo Acevedo. Barcelona: Gedisa, 2007
- Deleuze, G. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos 2007
- Mengue, P.: *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Tr. Fava, J. M. y Taxi, L., Bs. As.: Las Cuarenta, 2008
- Rajchman, J.: *Deleuze. Un mapa*. Bs. As.: Nueva Visión, 2007
- Sauvagnargues, A.: *Deleuze. Del animal al arte*. Bs. As.: Amorrortu, 2006
- Villani, A.: "De la estética a la estésica: Deleuze y la cuestión del arte" en Beaulieu, A. (Coord.): *Deleuze y su herencia filosófica*. Madrid: Campos de Ideas, 2007
- Villani, A.: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Belin, 1999
- Zourabichvili, F.: *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Bs. As.: Amorrortu, 2004
- Zourabichvili, F.: *El vocabulario de Deleuze*. Tr. Goldstein, V. Bs. As. Atuel, 2007

GRACIELA FERNÁNDEZ*

Hume y Kant, entre continuidades y dis-continuidades

El “*despertador*” de Kant

Constituye un lugar común presentar a Hume como el “*despertador*” del sueño dogmático de Kant. La expresión no alude al rito diario de levantarnos, conmovidos por un sonido estridente que nos pone en marcha. “*Despertar*” significa, en este caso, *sacudirse, abrir los ojos, darse cuenta*. Aunque las metáforas “*relojeras*” abundan en la literatura filosófica del siglo XVIII (recordemos la famosa polémica Leibniz – Clarke y también al propio Newton) fue el propio Kant el que dio pie a esta imagen tan vívidamente descriptiva del impacto que Hume causara sobre su persona y sus escritos.

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant no ahorra expresiones de elogio para con él. Allí se refiere a Hume como “*un geógrafo de la razón humana*”; también como el “*irreprochable Hume*” (*untadelhaften Hume*) y otros epítetos, siempre respetuosos y admirativos. Pero es en los *Prolegómenos* (1783), un par de años después de la primera edición de la *Crítica*, donde asume una encendida defensa del papel de Hume en la historia de la filosofía, afirmando (se refiere probablemente al *Treatise*) que Hume “*no fue entendido por nadie*”. A continuación expresa su pena porque críticos como Reid, Oswald, Beattie y Priestley no alcanzaron a percibir los aspectos fundamentales de su obra. En ese mismo lugar aparece, ya en el Prólogo, como una confesión, escrita en primera persona –que impacta por lo extraña a su estilo habitual– la frase que da origen a la tan repetida cita:

* Graciela Fernández es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires y titular de las Cátedras de Historia de la Filosofía Moderna y Gnoseología en la Universidad Nacional de Mar del Plata y profesora del Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús. Es Directora del grupo de investigación RATIO y es especialista en filosofía moderna, y en especial en las críticas contemporáneas a la filosofía de orientación kantiana. Ha enseñado en diversas universidades del país dictando cursos regulares y seminarios de doctorado. Ha sido investigadora independiente del CONICET y miembro fundador el Centro de Investigaciones Éticas Dr. Risieri Frondizi como también del Consejo Regional Buenos Aires de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y Directora/Editora de la revista AGORA PHILOSOPHICA (ISSN 1515-3142). E-mail: fernandezmaliandi@gmail.com

¹ “einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft” (A 760 B 788)

Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta²

Más allá de esa reconocida capacidad de Hume para sacudirlo, despertarlo y ponerlo en el verdadero camino de una crítica profunda del conocimiento, hay otros aspectos que se pueden mencionar, los que acercan o alejan a un filósofo del otro. En primer lugar, ambos proceden de familia escocesa. En el caso de Kant, por la línea paterna, cuyo apellido se escribía originariamente *Cant*, con “c”. En el idioma alemán casi no hay ejemplos de palabras que se escriban con “c” y se pronuncien “k”, de modo que los alemanes pronunciaban el apellido de esta familia “*Zant*”. Cansado de este error, su padre cambió la grafía *Cant* (apellido que se conserva todavía en muchas familias del Reino Unido) por el de *Kant*, asimilándolo a la lengua alemana.

En una carta fechada el 13 de octubre de 1797 Kant explicita su procedencia escocesa. Responde a un obispo sueco, apellidado Lindblom,³ quien previamente le había escrito interesado por investigar la genealogía de la familia. Después de agradecerle brevemente la ocurrencia, Kant desestima totalmente el pedido. Relata brevemente que su abuelo era escocés de nacimiento y al llegar a Prusia se radicó en Tilsit. Había emigrado con otras familias, de apellidos comunes en ese país: Simpson, Maclean, Douglas, Hamilton y otros, que se esparcieron por el antiguo territorio de Prusia. En un breve párrafo, se manifiesta honrado de proceder de honestos campesinos de la “*tierra de los ostrogodos*”, pero sobre ellos no puede decir mucho más. En lo escueto de su descripción, se percibe la sencillez pietista y el orgullo de proceder de familia humilde, pero honrada. Finalmente, agradece la preocupación del obispo, pero expresa su intranquilidad porque, al mismo tiempo de recibir esta misiva, ha llegado otra, de cierta persona de Larum,

² Ich gestehe frei: die Erinnerung des DAVID HUME war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab” KANT, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Vorrede, Riga, Johann Friedrich Hartknoch. 1783.

³ Jakob Axelsson Lindblom (AK, vol. XII, pp. 205-7)

conteniendo una propuesta similar: *confeccionar su genealogía*. Le preocupa que esa persona lo llame “*primo*”, atreviéndose (en razón de su supuesto parentesco) a pedirle prestado, si bien por poco tiempo, unos ocho o diez mil táleros. La proliferación de “*parientes*” lo asusta, de modo que pide comprensión y rechaza cualquier intento de armar su árbol genealógico, que carece en absoluto de importancia y puede afectar los intereses de sus herederos legítimos, que son sus parientes próximos, hermanos que aún viven y sobrinos

Similitudes y diferencias

Kant nunca viajó a Escocia, ni a ninguna parte. Tampoco hablaba inglés, y es probable que casi no pudiera leerlo, si no es con mucha dificultad. Es una característica de las familias inmigrantes de origen humilde olvidar sus raíces y no transmitir la lengua de origen a los hijos. Quizás exprese esto un deseo de rápida aceptación a las nuevas circunstancias. Esto ocurrió también con los Kant y es importante para comprender – al momento de hacer un balance de su relación con un antiguo paisano, Hume – por qué un espíritu tan agudo para el análisis, como el suyo, no se haya ocupado de muchos desafíos lanzados por Hume, tal el famoso pasaje del “*is*” al “*ought*”, sobre el que no escribe ni una línea. Seguramente, la fuente en donde abreva su conocimiento del escocés omite este pasaje tan frecuentado por la literatura filosófica contemporánea desde que George Moore denunciara la “*falacia naturalista*”. De haber leído directamente el *Treatise*, Kant le hubiera dedicado muchas páginas a esta aguda observación y a otras.

Hume y Kant fueron espíritus disímiles; sin embargo coincidieron en muchos aspectos. Amante de las “*damas discretas*” el primero, misógino el segundo, obeso el primero, magro el segundo, precoz el primero (tenía veintitrés años cuando se lanzó a conquistar el “*mundo de las letras*”), lento el segundo (tenía casi sesenta cuando escribió el primer libro que le dio fama internacional), ambos son muy cuidadosos de su patrimonio, como buenos escoceses, aunque no se privan de pequeños placeres: el primero en sus viajes, sus damas; el segundo en periódicos y revistas que compra en cantidad y almuerzos diarios compartidos con ocasionales visitantes. Ambos tienen una agudísima inteligencia analítica. Pero, no cabe duda – por más que los antepasados escoceses de la línea paterna estén a la vista—que toda la estructura de pensamiento de Kant está imbricada en la

cultura alemana y en su formación pietista, recibida de la madre, apellidada Reuter. Este rasgo es el que más lo diferencia notoriamente de Hume. *Kant es un filósofo alemán*: el *sentido común* y el utilitarismo le son ajenos.

Tendencias políticas

En razón de su procedencia genealógica, Carl Schmitt ha acusado a Kant de ser un infiltrado en la cultura alemana. En su célebre escrito *El Leviatán y la teoría del Estado*, vuelve a escribir Kant con “c”, y con esto no hace falta mucha agudeza para entender “*el liberal Kant, amigo del imperio británico*” De este modo, Schmitt lo aparta de la mejor tradición alemana y lo señala con un dedo acusador, dejándolo afuera del grupo de sus “*amigos*” (y los de la *Germania*) siguiendo su lógica de “*amigo-enemigo*”, bien descrita en *El concepto de lo Político*. Si el liberalismo de Kant procede del liberalismo anglosajón o de las lecturas de sus autores, esto no se puede afirmar con seguridad. Toda la escritura crítica de Kant está influida por Rousseau, por Montesquieu, por los enciclopedistas, entre otras influencias no anglosajonas, y su liberalismo no implica, necesariamente, una “*reverencia a los ostrogodos*” o al resto de los habitantes de las islas del Reino Unido. Por cierto que en la *Crítica de la Razón Pura* hay muchas menciones de Locke y de Hume. Pero esto se debe al tema de la obra, que se desarrolla en la tradición anglosajona de las investigaciones sobre el entendimiento. En los escritos políticos, esto no ocurre, por lo menos ostensivamente. A fines del siglo XVIII corre un espíritu liberal en toda Europa, incluso dentro de la misma Alemania, anterior a Fichte, Herder, los románticos y Hegel. Pero Schmitt endilga a esa lejana nacionalidad escocesa ese rasgo inocultable del pensamiento de Kant, que pone en la *libertad de publicación* su lucha personal, y en la idea de la *Sociedad Cosmopolita* su ideal más alto, el fin final de la cultura.

Por el contrario, Hume es un conservador moderado. Si Kant se emparenta con el escocés, esto es sólo por lazos de sangre y no en lo tocante a la política. También por su interés en la crítica profunda a la metafísica. Pero en lo relativo a la política están muy alejados ambos. En las coincidencias, es innegable que ambos están preocupados por igual en los problemas teóricos, prácticos y políticos. Pero sus resultados son muy distintos. Cuando Kant nació, Hume estaba empezando el segundo año de estudios en la Universidad

de Edimburgo. Para los años en que Kant tomaba conocimiento de Hume, éste ya estaba o en el final de su vida, o ya había muerto (agosto de 1776)

El conservadurismo de Hume, más allá de sus actuaciones políticas concretas y a su relación con su contemporaneidad - atendiendo estrictamente a sus escritos- tampoco se ajusta al modelo conservador *clásico*. Habría que distinguir, por lo tanto, sus escritos de su vida personal, efímera como todas las vidas. Un escéptico radical, ateo, que niega sentido a los fundamentos de la metafísica y a la tradición moralista y, además, se anima a escribir (aunque no a publicar) un *Tratado sobre el Suicidio*, no es fácilmente asimilable al típico conservador *a la lettre*.

En el *Treatise*, Hume sostiene que “*los errores de la religión son peligrosos; los de la filosofía, sólo ridículos*”. Considera también que la religión se ha convertido, en su época, en una “*especie de filosofía*”. En su opinión, en la escena política británica, las facciones políticas prevalecen sobre los prejuicios religiosos. El fenómeno de secularización ya está en marcha, y de algún modo, sin poseer todavía un lenguaje claro al respecto, Hume se da cuenta de este fenómeno que mucho después describió Marx. Kant, por su parte, da un paso muy fuerte en el proceso de secularización cuando escribe *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, el escrito censurado que le ocasiona los mayores problemas con la autoridad política.

El conservadurismo inglés alcanza su máxima expresión teórica en la obra de Edmund Burke *Reflexions on French Revolution*, originariamente, dos largas cartas dirigidas al aristócrata francés Charles J. F. Depont algunos años después de muerto Hume, en la crítica más cruda a la Revolución Francesa⁴. La segunda carta habría de convertirse en la polémica *Reflections*, un libro que hizo estallar, a favor y en contra, la opinión de todos los intelectuales comprometidos con la política.⁵

⁴ Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution*, 1790

⁵ Burke predijo que revolución francesa acabaría desastrosamente porque sus fundamentos eran abstractos y sólo aparentemente racionales. Los revolucionarios y la revolución misma pasaban por alto la realidad de la naturaleza humana. Negó que todas las personas estuvieran capacitadas para opinar en todos los asuntos. Expresó su rechazo a la Ilustración, a Rousseau, a Voltaire y otros, entre otras cosas, porque negaban el orden divino. Negó a Hobbes y su pretensión de "construir" el Leviatán. Abogó en favor de la propiedad, la tradición y los valores que la revolución había negado, negó toda política fundada en abstracciones, como la libertad y los derechos del Hombre. Nunca una reforma duradera podía provenir de una revolución; todo cambio debía ser gradual y asentado en la constitución. Predijo que el ejército se rebelaría y luego llegaría

En su ya clásico estudio sobre la tradición conservadora Russell Kirk⁶ otorga un papel primordial a Edmund Burke en la fijación de los principios conservadores. Según Kirk, el conservador tradicional prioriza el orden social, la moral tradicional, el papel de la religión como fuente y sentido de la vida, rechazando cualquier posición que vaya en contra de los valores establecidos por la religión y las buenas costumbres. Hume no aparece mencionado en esa tradición. Menciona, además, seis principios del conservadurismo: 1. Creencia en el orden con fundamentación trascendente (religiosa, tradicional, natural) 2. Orientación a la diversidad de lo humano (en tanto los sistemas radicales enfatizan la homogeneidad, lo común); 3. Respeto de las diferencias “naturales”; 4. Defensa de la propiedad y la familia. Menciona rasgos más, estos sí adjudicables a Hume: 1) la afirmación de la pasión sobre la razón (por este motivo, el conservador clásico, justamente porque reconoce la fuerza de la pasión, enfatiza la necesidad de fortalecer la voluntad para evitar excesos); y 2) la amistad por los cambios lentos junto con el odio por las rupturas radicales (revoluciones). Personalmente, Kirk fue un conservador nacionalista, defensor de la Doctrina Monroe y del realismo político.

Esta caracterización de Kirk —más allá de las circunstancias biográficas de Hume, su reconocimiento de las pasiones y su amistad por los cambios lentos y moderados— no corresponde a la naturaleza rebelde e inconformista, ni al espíritu crítico de Hume, tan afecta a develar aquello que se da por sobreentendido, poner al descubierto los errores de metafísica tradicional y someter a crítica las convenciones morales.

Desde el punto de vista político, Kant puede ser caracterizado como un liberal, agnóstico (para algunos, ateo) con una fuerte convicción cosmopolita; quien, ya en sus clases de juventud, recomienda la lectura de *El Espíritu de las Leyes*, Montesquieu, cuando todavía este autor es poco conocido en Alemania, según atestigua Karl Vorländer,⁷ uno de

un general del pueblo. Seguramente no pensaba en Napoleón, al que nadie conocía en aquel momento, pero asertó con sus dichos. Entre las encendidas respuestas contra Burke se encuentran, *Los Derechos del Hombre*, de T. Paine, y la *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, de Mary Wollstonecraft. En Argentina, Monteagudo difundió las ideas de Burke, (contra la Rev. Francesa y contra Rousseau) ya en la *Gaceta Ministerial* entre los años 1812 y 1813, Cf. Silvana Carozzi, *Las filosofías de la Revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo (1810-1815)*, Buenos Aires, Prometeo, 2011

⁶ Russell Kirk *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. Regnery Publishing. 7th edition (2001)

⁷ Karl Vorländer, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Meiner, Hamburg, 3. Auf. 1992

los más ilustres (y escasos) representantes del *marxismo kantiano*.⁸ Por lo demás, Kant no es un mero “*simpatizante*” de la Revolución francesa: se compromete con ella “*hasta los huesos*” declara que es “*el hecho*” que le permite pensar, “*que la Humanidad progresa hacia lo mejor*”. Defiende un modelo de ciudadanía política e intelectualmente activa, se involucra decididamente contra el conservador Burke, cuando éste lleva a cabo su contundente crítica a la revolución francesa, cuando apenas ésta se ha iniciado. El impacto de la crítica de Burke hace saltar la polémica en todos los países centrales de Europa. En el debate Kant es acompañado, en el principio, por Fichte y lo siguen algunos jacobinos. La traducción de *Los derechos del hombre* de Paine (1792) es otra fuente del liberalismo alemán. Después de la *Crítica del Juicio* (1790), entrando en la última etapa de su vida, Kant escribe “*En torno al dicho: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve en la práctica”*”, de 1793, pensado en el contexto de los acontecimientos franceses. Fichte publica *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa* (1793-1794). Con el tiempo, Fichte se aparta del kantismo político.

La Facultad de Juzgar

La *Crítica del Juicio* (en adelante *KU*) está emparentada, con la obra de Hume, *On the Standard of Taste* (1757) (en adelante *OST*). Este breve ensayo de Hume, el último que escribió, tiene un nacimiento accidental: fue encargado de apuro por el editor al no poder publicar otros escritos de mayor compromiso religioso. En la programación de trabajos que Kant se propone ya en la *Crítica de la Razón Pura*, se deja ver el proyecto de realizar una crítica del juicio⁹ de modo que esta obra magistral, la última *Crítica* kantiana no obedece a ninguna ocurrencia de vejez, o a un intento de emulación de aquel opúsculo de compromiso que Hume se planteó al final de su vida, sino que su redacción obedece a un plan premeditado y expuesto en su primera *Crítica*, la que debe considerarse, además de una obra medular para toda la interpretación kantiana, un programa de trabajo, donde el autor anuncia sus próximas investigaciones y traza el recorrido de su programa crítico.

⁸ Karl Vorländer, *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Mohr, Tübingen, 1926

⁹ Cf. entre otro lugares: KRV, *Die transzendente Analytik ;Zweites Buch . Die Analytik der Grundsätze* “Aus dieser Ursache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundsätze des Verstandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doktrin der Urteilskraft bedienen, wodurch dieses Geschäft genauer bezeichnet wird”

Sin embargo, debe reconocerse que la aproximación de la tercera Crítica a *OST*. Ambas parten del mismo enfoque – si puede haber alguna objetividad en los juicios del gusto – pero la obra de Kant excede ampliamente, como no podía ser de otra manera dada la brevedad de *OST*- las reflexiones de Hume. Las coincidencias en el enfoque se deben a las lecturas comunes que anteceden la escritura de ambos autores: Baumgarten, Batteux, Hutcheson, Shaftesbury, Addison.

Hume comienza con el asunto del arte y el gusto para extenderse al campo de análisis de los valores. Más allá de la común preocupación común de los asuntos que atañen a los problemas de validez del juicio estético, la obra de Hume se concentra con exclusividad en el problema del arte y el gusto y los valores asociados, en tanto que la Crítica de Kant se expande en un desarrollo creciente que, comenzando con ese topos clásico, se expande al tratamiento de la política. La indicación del por qué Kant elige la *Crítica del Juicio* para tratar a la política, y buscar el principio de la constitución de la Federación de Estados que conduzcan a la Sociedad Cosmopolítica, en una obra referida al arte, me parece que debe buscarse en una provocativa afirmación de Rousseau en el *Contrato Social*. Después de afirmar, que:

«Encontrar una forma de asociación capaz de defender y proteger, con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada uno de los asociados, pero de modo tal que cada uno de éstos, en unión con todos, sólo obedezca a sí mismo, y quede tan libre como antes.»¹⁰

Sostiene más adelante

Si queremos fundar algo duradero, no pensemos en hacerlo eterno. Para acertar no debemos intentar lo imposible, ni lisonjearnos con dar a las obras de los hombres una solidez de la que no son capaces. El cuerpo político, del mismo modo que el cuerpo del hombre, empieza a morir desde su nacimiento, y lleva en sí mismo, las causas de su destrucción. Pero tanto el uno como el otro pueden tener una constitución más o menos robusta, y propia para conservarse más o menos tiempo. *La constitución del hombre es obra de la naturaleza, la del Estado es obra del arte*¹¹

¹⁰ J.J. ROUSSEAU, Libro I, Cap. V, *Del Pacto Social*

¹¹ J.J. ROUSSEAU, *El contrato social*, Cap. XI, *De la muerte del cuerpo político*. Subrayado mío.

En la KU, Kant menciona a Hume un par de veces, en forma sustantiva. En la primera mención acuerda con él en que es absolutamente imposible que haya un principio objetivo del gusto

Aunque los críticos, como dice Hume, puedan razonar de una manera más especiosa que los cocineros, la misma suerte les espera. Ellos no deben contar con las fuerzas de sus pruebas para justificar sus juicios, sino buscar el principio en la reflexión del sujeto sobre su propio estado (de placer o de pena), abstracción hecha de todo precepto y de toda regla ¹²

En cambio – como podía esperarse– niega validez a la opinión de Hume en lo tocante al análisis de juicio teleológico

Hume objeta a los que se creen obligados a admitir, para todos estos fines de la naturaleza, un principio teleológico del juicio, es decir, un entendimiento arquitectónico, que con razón se les podría preguntar, cómo es posible tal entendimiento, es decir, cómo pueden hallarse así reunidas en un ser las diversas facultades y propiedades que constituyen la posibilidad de un entendimiento, capaz también de ejecutar lo que ha concebido. Mas esta objeción no tiene valor; porque la dificultad de concebir la primera producción de una cosa que encierra fines en sí misma, y que no se puede concebir más que por medio de estos fines, descansa por completo sobre la cuestión de saber, cuál es en esta producción el principio de la unidad del enlace de sus elementos diversos....¹³

Ambos rechazan el uso del arte para promover doctrinas morales y religiosas sectarias. Ambos hacen hincapié en que las bellas artes es donde se manifiesta el genio. Ambos niegan que el valor de una obra de arte se pueda deducir de los principios generales o de conocimiento intelectual de lo que es la belleza. El empirista Hume, cree que hay algunos críticos mejores que otros, de modo que se puede confiar en la opinión de los mejores a la hora de valorar una obra. Por el contrario, Kant destaca continuamente la dificultad para juzgar casos concretos. Se manifiesta escéptico frente a la autoridad de los

¹² KU, § XXXIV *No puede haber principio objetivo del gusto*

¹³ KU § LXXIX De la subordinación necesaria del principio del mecanismo al principio teleológico en la explicación de una cosa como fin de la naturaleza

críticos y también deja abierta su mirada agnóstica frente a la discusión última sobre una valoración objetiva de la obra de arte.

Imaginación, simpatía sentimiento de participación (*Teilnehmungsgefühl*) en la obra de arte.

Desde su juventud, Hume reconoció el papel decisivo de la imaginación en el conocimiento. Desde el punto de vista teórico, la imaginación es la facultad suprema, y no sólo en el campo teórico podemos ver su desempeño, sino también en el práctico y, obviamente, en el juicio del gusto. En el juicio práctico, la imaginación se presenta en la *simpatía*, concepto central del pensamiento ético humeano. La simpatía cumple allí el mismo rol que la imaginación desempeña en el campo teórico. Ninguna cualidad de la naturaleza humana es de mayor excelencia: Así lo expresa el propio Hume:

Ninguna cualidad de la naturaleza humana es más destacable, tanto en sí misma como en sus consecuencias, la propensión que tenemos a simpatizar con los otros y a recibir por comunicación < el conocimiento de > sus inclinaciones y sentimientos, incluso cuando éstos son diferentes o contrarios a los de nosotros ¹⁴

En el caso de Kant, este sentimiento aparece en la esfera del arte como “sentimiento de participación” (*Teilnehmungsgefühl*), ¹⁵ que muchas veces, en las traducciones castellanas, aparece erróneamente como “simpatía”. La obra de arte conduce,

¹⁴ Hume, *Treatise*, SECT. XI Of the Love of Fame: No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own

¹⁵ En el *Lexicon* de R. Eisler se lee: Humanität bedeutet einerseits "das allgemeine Teilnehmungsgefühl", andererseits "das Vermögen, sich innigst und allgemein mitteilen zu können". Beide Eigenschaften zusammen machen "die der Menschheit angemessene Geselligkeit ... wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet", KU § 60 (II 216). — Humanität ist "die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange", Anthr. 1. T. § 88 (IV 218). "Einen Teil der Philologie machen die Humaniera aus, worunter man die Kenntnis der Alten versteht, welche die Vereinigung der Wissenschaft mit Geschmack befördert, die Rauigkeit abschleift und die Kommunikabilität und Urbanität, worin Humanität besteht, befördert", Log. Einl. VI (IV 50). "Humanität ist wechselseitiges Wohlwollen mit gegenseitiger Achtung verbunden", Lose Bl. E 21. Ästhetische Humanität ist Urbanität, Geschliffenheit; moralische Humanität ist "der Sinn für das Gute in Gemeinschaft mit anderen überhaupt", ibid. E 37.

por medio del sentimiento de participación (con ella y con los otros espectadores) al sentimiento de *Humanidad* y provoca el deseo de comunicación con los otros. El arte no es una actividad en *solitario*: dicho heideggerianamente, comprueba y desata el *mit-sein*, la necesidad de comunicarlo, que es su característica y condición específica.

En todas las *Críticas* de Kant, la imaginación desempeña un rol determinante. En la *Crítica de la Razón Pura*, es responsable de la síntesis, siempre como una función sorda y no totalmente consciente. Es también la facultad que hace posible el *Esquematismo de los Conceptos Puros*, operando de manera profunda en nuestra estructura cognoscitiva. Ya en la primera *Crítica* se lee que “*la felicidad es un ideal de la imaginación*” y ello acarrea consecuencias decisivas para el pensamiento práctico kantiano. Pero no sólo ello: todo el pensamiento contrafáctico sobre el cual reposa el Imperativo Categórico está posibilitado y organizado por la imaginación. Sin embargo, a pesar de que la primera crítica se estructura en función de las facultades (Sensibilidad – Entendimiento – Razón), la imaginación no figura en el programa, a pesar de haber sido un personaje de gran papel en la escena armada por Kant. Sólo en la última *Crítica*, que comienza con un largo análisis de las cuestiones estéticas y deriva, paulatinamente, en la política, Kant se decide a traer a esa fuente usada pero no mencionada explícitamente al centro de la atención de sus lectores. ¿Fue este proceder una última reverencia al “*irreprochable Hume*”?

Esto no lo podemos afirmar, pero sí podemos permitirnos sospechar --apoyados en el retorno al problema de los sentimientos morales, que había frecuentado en su época precrítica-- que si la vida le hubiese otorgado unos años más de lucidez, ahora tendríamos una obra, que Kant no escribió, donde el producto de aquellas investigaciones en la esfera del arte, los campos nuevos que se le fueron abriendo, hubiesen penetrado también en su pensamiento teórico y, fundamentalmente, en el práctico, aliviando la carga del rigorismo, ese principio de estrechez que tanto afecta la comprensión (y simpatía) de muchos de sus escritos.

JAVIER FLAX*1

La recuperación rawlsiana de la teoría de la justicia de Hume

I-Introducción

“El ánimo de Hume es ver estas cuestiones desde el punto de vista de lo que hoy llamamos “ciencia social”: él trata de dar una explicación científica a estos temas.”²

El presente artículo tiene por objeto poder establecer en qué sentidos la obra de Hume influyó en Rawls y en qué medida las categorías humeanas y rawlsianas -con respecto a sus teorías de la justicia distributiva- tienen vigencia metodológica para dirimir algunos problemas de la actualidad.

Cuando decimos que Rawls hace una *lectura* de Hume, nos referimos a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* que daba en sus cursos de grado y se publican por primera vez en el año 2000 y, en menor medida, a las *Lecciones sobre historia de la filosofía política*, publicadas recién en 2007. Pero cuando nos referimos a la *influencia* de Hume, nos referimos a la presencia y a la inspiración humeana a lo largo de la construcción de la teoría de la justicia de Rawls.

Si bien Rawls se remite y se inspira en pensamiento rousseauiano, en el pensamiento kantiano y el pensamiento humeano, el aporte de Hume es el menos conocido y es sumamente importante desde el punto de vista de la fundamentación y la crítica. Asimismo, los tres pensadores se relacionan entre sí. Debemos recordar que Hume y Rousseau fueron amigos y, al poco tiempo, archienemigos. Tampoco debemos olvidar que

* Javier Flax es Doctor en Filosofía del Derecho (UBA). Actualmente profesor regular e investigador en la Universidad Nacional de General Sarmiento y en la de Buenos Aires, a cargo de las asignaturas Filosofía del Derecho y Derecho Constitucional, Fundamentos Filosóficos del Pensamiento Político, Económico y Social y Economía y derecho de los medios. Dictó cursos de posgrado en Argentina y en el exterior. Es autor de *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo* y otras publicaciones especializadas entre las que se encuentran “Necesidad e insuficiencia de la representación política”, “Las limitaciones de la matriz hobbesiana en la actualidad política”. E-mail: javier.flax@yahoo.com.ar

¹ Quiero dedicar este artículo a la Dra. Margarita Costa, profesora querida con quien comencé a leer en serio la filosofía práctica de Hume en sus seminarios. Margarita Costa, paradójicamente, fundó la Asociación de Estudios Hobbesianos, de la cual fue presidente durante muchos años y es actualmente presidente honoraria. No pudo fundar la Asociación de Estudios Humeanos porque no encontraba suficientes interlocutores. Esperamos que en algún momento cercano la Asociación de Estudios Humeanos sea una realidad.

² RAWLS, John *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Paidós, Barcelona, 2009, p.241.

-como expresó Kant- Hume lo despertó del sueño dogmático que posibilitó su giro copernicano, aunque uno diría que no se despertó del todo. Hume supera la filosofía de la conciencia y se adelanta al giro lingüístico, particularmente a lo que se denominará “reglas constitutivas” de un juego.

I.I- La matriz humeana

Para entrar en el asunto vamos a tener que realizar algunas aproximaciones a cuestiones que irán convergiendo como en un rompecabezas o en *puzzle*. En primer lugar, queremos recordar mínimamente que actualmente se puede considerar que hay por lo menos dos matrices rivales en la concepción del poder, una que podríamos denominar de raigambre hobbesiana y una matriz alternativa que intentamos caracterizar a través del pensamiento de Hume y Rawls.³ Mientras frente a la escasez para Hobbes no hay otra alternativa que la competencia y la desconfianza es insuperable y da lugar a una concepción del poder concentrado, para Hume la cooperación y la construcción de confianza son alternativas posibles que dan lugar a la posibilidad de un poder distribuido.

Sin Estado, el hombre aparece como incapaz de sociabilidad, contra la sociabilidad natural que sostenía la tradición aristotélica y la sociabilidad aprendida que más tarde sostiene la concepción de David Hume y, más recientemente, los estudios etnológicos.

Si en el mismo contexto son posibles la cooperación y la construcción de confianza -mediante la autolimitación del propio interés o mediante aproximaciones sucesivas -como plantea Hume- entonces Hobbes, al ocluir esas posibilidades, transforma en *necesarias* interacciones sociales meramente *contingentes*.

Para Hume la conceptualización hobbesiana del problema del orden político deriva de una concepción del estado de naturaleza que es una “fábula de monstruos”. Por ahora nos conformaremos con realizar una cita sugestiva del §150 de las *Investigaciones sobre los principios de la moral*:

³ Al respecto nos referimos con mayor detalle en “Usos y abusos de la matriz hobbesiana”, en María Liliana Lukac (comp.) *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, Educa, Buenos Aires, 2008 y en “Las limitaciones de la matriz hobbesiana en la actualidad política”, *Revista DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 6, n. 3 – especial, p.99-133, abril, 2009.

“Nos han contado que en el origen de la humanidad prevaleció la ignorancia y la naturaleza salvaje hasta el extremo de que los hombres no podían otorgarse confianza mutuamente, sino que cada uno debía depender de sí mismo y de su propia fuerza y astucia para su protección y seguridad. No se sabía de ninguna ley, ni se conocía ninguna norma de justicia, ni se respetaba distinción de propiedad alguna. El poder era la única medida del derecho y una guerra perpetua de todos contra todos era el resultado del salvaje egoísmo y de la barbarie de los hombres.”⁴

En una nota al pie dice:

“No fue Mr. Hobbes quién comenzó, como normalmente se imagina, esta ficción de un estado de naturaleza como un estado de guerra. Platón intenta refutar una hipótesis muy similar en los libros Segundo, Tercero y Cuarto de *La República...*” en obvia referencia al discurso de Trasímaco.

Hume es recuperado por Rawls quien se refiere a la cuestión de la siguiente manera:

“He dicho antes que al hacer una promesa invocamos una práctica social, y aceptamos los posibles beneficios que produce. ¿Cuáles son estos beneficios, y cómo opera esta práctica? Para responder a esta pregunta vamos a suponer que la razón de hacer una promesa es establecer y equilibrar pequeños esquemas de cooperación, o un modelo específico de transacciones. El papel de las promesas es análogo al que Hobbes atribuía al soberano. Del mismo modo que el soberano mantiene y estabiliza el sistema de cooperación social manteniendo públicamente una serie de penas, así los hombres en ausencia de acuerdos coercitivos, establecen y estabilizan sus actos privados dando su palabra unos a otros.”⁵

I.II-Las influencias humeanas

Antes de avanzar con alguna presentación de la metodología de Rawls y su relevancia en el contexto político actual, adelantemos que la teoría de la justicia de Rawls es de inspiración humeana en diferentes aspectos:

- La concepción de “reglas constitutivas”.
- La valorización de la economía de mercado es coincidente.

⁴ HUME, David *Investigaciones sobre los principios de la moral*, Biblioteca Nueva, Madrid, p.99.

⁵ RAWLS, John *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., Buenos Aires, 1993, p.387.

- Las “circunstancias de justicia” de la “posición original”.
- Las correcciones o reajustes recíprocos.
- La concepción del “espectador juicioso o imparcial”, aunque Rawls establece un contraste que veremos.
- La dialogicidad propia de la cultura pública (aunque es obvio que tiene otros antecedentes).
- La concepción del “sentido moral” y las “virtudes sociales”, a las que no podremos tratar por razones de extensión y unidad temática de este artículo.
- La concepción de obediencia al orden político (representada por el principio de imparcialidad en Rawls).
- También es claramente humeano el modo en que Rawls trata la desobediencia civil, tomando en cuenta el modo en que Hume considera la resistencia frente a la opresión.⁶

II-Breve aproximación a la teoría de la obligación humeana y las reglas constitutivas

La influencia humeana se observan en el artículo temprano de Rawls “Dos conceptos de reglas” de 1955, el cual constituye a nuestro juicio una bisagra en la filosofía práctica. En el artículo de Rawls mencionado se vale de la distinción que realizara Austin entre una "práctica" o acción que define un sistema de reglas o juego, y cualquier acción particular que cae dentro de esos sistemas de reglas. Esta distinción servirá a su vez a Rawls para separar la justificación de una acción particular -a la que apuntan las críticas antiutilitaristas- de la justificación de una institución en tanto sistema de reglas. Para Rawls una institución es un sistema público de reglas que define las funciones y posiciones, los deberes y derechos, los poderes e inmunidades, lo permitido, lo prohibido y lo obligatorio y las penalidades que corresponden a quienes violan las reglas.⁷ Allí se distingue el utilitarismo de las reglas del utilitarismo de las acciones individuales. A su vez distingue dos tipos de reglas muy diferentes: las reglas constitutivas -que son condición de

⁶ No podremos atender estos últimos puntos en la presente publicación, por lo que remitimos a Javier Flax “Sobre la violencia estructural, John Rawls y la desobediencia no-violenta”, *Agora Philosophica*, Revista Marplatense de Filosofía, Año IV, N°8, 2003. Quede claro que allí no nos referimos al antecedente que Hume.

⁷ Cf. *Op.cit.* pp.26 y 27.

posibilidad del juego social- y las reglas sumarias que son mero resultado de la costumbre. Esta distinción se inspira claramente en las normas fundamentales que presenta Hume en el Libro III del *Tratado sobre la naturaleza humana*, donde desde mi punto de vista logra derivar la *validez* desde la *facticidad*, precisamente, mediante la construcción de esas normas fundamentales: la estabilización de las posesiones, la transferencia de la propiedad mediante el consentimiento y la institución de la promesa, sin la cual no serían posibles los contratos, ni siquiera el contrato social. La *obligación natural* se funda en las promesas y es condición de posibilidad de la *obligación moral* y de la *obligación civil*.

Para Rawls la institución de la promesa es un claro ejemplo de estas reglas constitutivas que definen un juego. El cumplimiento de la regla es el que posibilita a los jugadores mantenerse dentro del juego. A la inversa, su incumplimiento mediante acciones particulares inadecuadas o transgresoras deja fuera de juego a quien ejecuta movimientos diferentes o sencillamente no los ejecuta.

“Se pueden dar razones válidas utilitaristas a favor de que el ajedrez o el baseball están bien como están, o en pro de qué se deberían cambiar determinadas cosas, pero el jugador no puede apelar a tales consideraciones, en el juego, como motivos para proceder a su modo. Más adelante afirma: (...) Yo prometo es una expresión ejecutoria [ilocucionaria] que presupone la escenificación de la práctica y las propiedades definidas por ella. La expresión de las palabras “yo prometo” constituirá promesa sólo si existe la práctica. Sería absurdo interpretar las reglas sobre la promisión de acuerdo con la concepción sumaria (...) pues a menos que exista de antemano el sobreentendido de que se cumplen las promesas como parte de la práctica misma, no podrían existir casos de promesas en modo alguno”.⁸

El propio Hume lo expresaba del siguiente modo:

“En asociaciones lúdicas, hay normas que regulan el juego; estas leyes son diferentes en cada juego. Reconozco que el fundamento de tales asociaciones es frívolo y que, en gran medida, las reglas son caprichosas y arbitrarias, aunque no del todo. De este modo, hay una diferencia importante entre ellas y las reglas de la justicia, fidelidad y lealtad...la comparación en estos aspectos es muy imperfecta. Solo podemos aprender de ella la necesidad de reglas

⁸ Rawls, John “Dos concepciones de regla”, en FOOT, Philippa, *Teorías sobre la ética*, F.C.E., México, 1974, p. 244.

dondequiera que los hombres tengan alguna relación los unos con los otros. Ni siquiera se puede cruzar un camino sin reglas. Carreteros, cocheros y postillones se atienen a principios por los que se cede el paso; y éstos están fundados principalmente en la comodidad y conveniencia mutuas.”⁹

Constituye una curiosidad filosófica que quienes afirman la “Ley de Hume”, según la cual es imposible derivar el debe del se basen en el texto de en el cual Hume expresa que:

“En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes (...).” *Tratado*, 469.¹⁰

Queda claro que no dice que esa relación sea inexplicable. Tampoco que se trate de una derivación deductiva. Precisamente, Hume se ocupa de explicar de qué modo se logra derivar el *debe* desde el *es*, pero no de hechos cualesquiera, sino de *hechos institucionales*, definidos como tales por las *reglas constitutivas* del juego social.¹¹

⁹ Hume, *Op. cit.*, p.122.

¹⁰ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1977.

¹¹ Al respecto, para tener ver de qué manera deriva Hume el *debe* desde el *es* o la *validez* desde la *facticidad*, sugerimos ver FLAX, Javier "La construcción de la obligación en oposición a la Ley de Hume", en MALIANDI, R. (comp.) *La razón y el Minotauro*, Almagesto, Buenos Aires, 1998 y en el Capítulo 7 de *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo*, Biblos, Buenos Aires, 2004. Más curioso es aún que los logicistas citen un texto que el propio Hume desecha en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, donde vuelve a explicar su teoría de la justicia en términos similares al Libro III del *Tratado*, el cual dice en las *Investigaciones*, no expresa su verdadera doctrina. Debe tenerse en cuenta que el tercer volumen del *Tratado* –referido a la moral y la política– fue escrito en 1740 y que **todo** el *Tratado* fue publicado anónimamente. Más tarde Hume reelabora el tercer volumen –referido a la filosofía moral y política– y en la Introducción a las *Investigaciones sobre los principios de la moral* de 1751 expresa que algunos autores se encarnizaron con el *Tratado* y algunas supuestas inconsistencias, pero que su opinión está en todo caso en las *Investigaciones*, donde retoma la fundamentación de las normas fundamentales a partir de la experiencia. A juicio de Rawls, en las *Lecciones sobre historia de la moral*, el *Tratado* es demasiado fecundo como para abandonarlo por presuntas inconsistencias. En ese texto también consideramos –contra K.O. Apel– que no se trata de una categoría a priori. Si tomamos las referencias que realizara Ricardo Maliandi en su exposición en las Jornadas de Filosofía Moderna “Hume” en su exposición

En su Teoría de la justicia -y en sus *Lecciones...*- Rawls reafirma que Hume no es un utilitarista típico, dado que no piensa en términos de satisfacción individual, sino que lo que “Hume parece designar como utilidad (...) -dice Rawls- son los intereses generales y las necesidades de la sociedad. Para Hume la utilidad parece ser idéntica a alguna forma del bien común: las instituciones satisfacen sus demandas cuando corresponden al interés de todos, al menos a largo plazo.”¹² Para que quede más claro, expresa Rawls:

"Hume es, en mi opinión, el primero en ver que en una pequeña sociedad la obligación natural basta para hacer que la gente honre las convenciones de la justicia. Así, pues, tenemos el muy importante rasgo adicional de las convenciones: que son autoejecutables y, por lo tanto, estables. Añadamos entonces lo siguiente: en una pequeña sociedad las convenciones de la justicia son autoejecutables y estables gracias a la obligación natural; y (prestemos atención a esto) en una gran sociedad son igualmente autoejecutables y estables con el añadido del sentido de justicia y el sentimiento moral."¹³

III-En torno a la teoría de la justicia de Rawls

El pensamiento de Rawls resulta sumamente relevante a nuestro juicio, porque significa ni más ni menos que la recuperación de la capacidad de fundamentación y de crítica por parte de la filosofía práctica. Efectivamente, la filosofía renunció durante un largo período a la fundamentación en el campo de la moral y se refugió en el análisis metaético del lenguaje de la moral. Esta renuncia se debió a una concepción exclusivamente racionalista de la moral y, además, una concepción limitada de la racionalidad, concebida como racionalidad científica: deductiva, inductiva e instrumental. Como veremos, la metodología que propone Rawls es dinámica y permite ajustar – mediante nuevos equilibrios reflexivos- su propia formulación de los propios principios de justicia en la medida en que se modifican las “circunstancias de justicia” y la realidad de la “cultura pública”. La racionalidad en juego es la racionalidad abductiva a la que se refiere Charles Peirce, aunque no pudimos encontrar una cita específica al respecto en la obra de Rawls. Esta racionalidad no parte de un punto fijo, sino que ensambla una serie de piezas

“Algo más sobre la inderivabilidad “is-ought””, tenemos que afirmar que un *a priori* de la conflictividad sería difícilmente aceptable por Hume. Pero será motivo de algún análisis futuro.

¹² RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, p.51.

¹³ RAWLS, John *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001, pp.81-82.

de un *puzzle* que requiere de un ajuste recíproco en momentos sucesivos, cuando se produce un cambio en alguna de las piezas.

III.I-Valoración de la eficiencia del mercado y de la necesidad de regulaciones estatales

Rawls recupera la idea de voluntad general e interés general, transformándola en razón pública. Asume incluso el punto de partida del mercado y pone al *homo economicus* en la posición original como un individuo moderadamente egoísta.

Creo que en este punto es importante hacer referencia a la consideración que se realiza con respecto a la economía de mercado, la cual no hay que confundir con los diferentes tipos de capitalismo y menos con el capitalismo anglo-sajón dominante.

Como lo hiciera Rousseau -recordemos su *Discurso sobre la economía política*- Rawls considera que la economía de mercado llegó para quedarse. Si para Rousseau la función de lo político es ponerle límites al mercado, para Rawls también. Sólo que a diferencia de Rousseau (recordemos el *Discurso sobre las artes y las ciencias*), Rawls valoriza el mercado como generador de riqueza. En el §26 de su *Teoría de la justicia*:

“Aún manteniéndose firme con respecto a la prioridad de las libertades básicas, y la igualdad equitativa de oportunidades, no hay razón por la cual este reconocimiento deba ser definitivo. La sociedad debería tomar en cuenta la eficiencia económica y las exigencias de la organización y de la tecnología. Si existen desigualdades en el ingreso y en la riqueza, así como diferencias en la autoridad y en el grado de responsabilidad, las cuales operan haciendo que todos mejoren en comparación con la situación inicial, ¿por qué no permitir las?”¹⁴

En este sentido Rawls se refiere a una utilidad promedio. Pero si frente a una circunstancia de escasez el mercado es más eficiente para la creación de riqueza, muy lejos está de aceptar la concepción neoliberal de los mercados autorregulados. Se requiere del Estado, se necesita que el Estado establezca regulaciones para articular los diferentes derechos y, en consecuencia, se requiere que la distribución no quede en manos del

¹⁴ Rawls, *Teoría de la justicia*, p.178.

mercado. Por eso su teoría de la justicia apunta a las bases constitucionales del orden social.

Hume se anticipó también a este pensamiento, al respecto se refiere –contra los *levellers*- en el §155 de las *Investigaciones sobre los principios de la moral* del siguiente modo:

“Entregad posesiones iguales y los hombres con diferentes grados de habilidad, dedicación y trabajo romperán inmediatamente esa igualdad. O si se limitan estas virtudes, se reduce la sociedad a la indigencia más extrema y, en vez de librar de la necesidad y de la mendicidad a unos pocos, se convierten en inevitables para el conjunto de la comunidad –pero agrega- Se requiere también la investigación más rigurosa para ser conscientes de cada desigualdad en cuanto aparezca y la autoridad más severa para castigarla y repararla...”.¹⁵

III.II-El método rawlsiano y sus antecedentes humanos

Vamos a referirnos al método de fundamentación de Rawls, aclarando que nos interesa el método como tal, en la fecundidad del constructivismo rawlsiano para tratar la fundamentación suprapositiva de un orden jurídico-político, para establecer prioridades y para dirimir lo que Robert Alexy y Ronald Dworkin denominan “casos difíciles”, es decir, los conflictos entre derechos fundamentales.

Realizaremos una breve referencia al método de Rawls, no sólo para poder ver qué hay de humano, sino también para ver cómo el método posibilita reconsiderar la propia prioridad de los principios de justicia de Rawls a partir de las transformaciones neoliberales y el repliegue del Estado de Bienestar.

Como sabemos el modo de construcción del método rawlsiano no parte de un punto fijo arquimédico-deductivo, ni intuición ni decidido. Sí, en cambio recurre a la racionalidad instrumental-estratégica en la posición original. Pero la posición original, incluida la teoría de los juegos, es una de las patas del método. Las otras patas son los juicios existentes en la cultura pública y los ajustes o correcciones recíprocas de los juicios de la cultura pública y la posición original, es decir, el equilibrio reflexivo. Estas correcciones recíprocas son también de raigambre humana. Al respecto expresa Rawls:

¹⁵ Hume, *Investigaciones...*, p.104.

“Una concepción de justicia no puede ser deducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es cuestión de mutuo apoyo de muchas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente.”¹⁶

La derivación de los principios de justicia es la parte aparentemente más conocida de la teoría de la justicia de Rawls. Lamentablemente, frecuentemente se reduce el método a la posición original y no se tiene en cuenta el *equilibrio reflexivo* entre la *cultura pública* y la posición original. La posición original es en realidad un *dispositivo de crítica* de las diferentes concepciones de justicia realmente existentes en la cultura pública o en el acervo filosófico.¹⁷ Estas concepciones –el utilitarismo clásico, intuicionismo y el perfeccionismo– sostienen diferentes principios, diferentes ideas del deber, diferentes valores. En rigor irá descartando todas –a la vez que las irá asimilando de algún modo–, sea porque no priorizan la libertad (como el utilitarismo), sea porque son incompatibles con la libertad (como el perfeccionismo), sea porque no pueden establecer prioridades (como el intuicionismo). Sólo los juicios que resistan la crítica serán *reconocidos* como principios de justicia a la base institucional del sistema político –en el sentido del utilitarismo de las reglas– y no como principios de las acciones individuales.

Como se trata de un *puzzle*, no tenemos un punto fijo para tomar como punto de partida, sino una cantidad de piezas que se ensamblan y deben ajustarse recíprocamente. No hay fundamentos inamovibles, sino fundamentos falibles resultantes del propio equilibrio reflexivo. Es por eso que Rawls admite que se trata de un equilibrio inestable.

¿Cómo se llega a los principios de justicia?. Por el análisis crítico en la posición original de los diferentes juicios materiales que existen en las concepciones de la cultura pública.

Rawls acepta u otorga que los actores de la posición original sean concebidos como egoístas limitados para escapar a los extremos de las antropologías que conciben al hombre o –hobbesianamente– como un individuo codicioso o –aristotélicamente– como un ser naturalmente sociable. ¿Cómo elige un egoísta?. Maximizando los beneficios en una situación favorable o minimizando los daños en una situación desfavorable. A esto la teoría de los juegos la denomina regla *maximin*. Para elegir esos principios con *imparcialidad* se apela al

¹⁶ Rawls, *Teoría de la justicia*, p.39.

¹⁷ *Ibíd.* p.69.

recurso del *velo de ignorancia*. No sabemos cómo estamos posicionados en la sociedad: si somos favorecidos o desfavorecidos, si tenemos capacidades o no las tenemos. Por ello es plausible que la regla mediante la cual se tomará la decisión sobre la distribución de los bienes primarios será la regla *maximin* que prescribe minimizar los perjuicios, los daños, de la situación más desfavorable.

Mucho se ha dicho al respecto sobre la inclusión de esta regla bajo el supuesto de un velo de ignorancia. Pero parece sumamente plausible que quien desconoce su posicionamiento en el juego social, lejos de intentar maximizar, reconocerá la conveniencia de un esquema cooperativo, aún siendo egoísta, dado que su elección es una decisión bajo incertidumbre. Esto se verá más claro cuando hagamos referencia al “observador juicioso” y a las “condiciones de justicia” de la posición original, de raigambre humeana. A su vez los principios deben cumplir cinco condiciones formales: ser generales en su forma, universales en su aplicación, deben satisfacer el principio de publicidad, establecer prioridades entre pretensiones enfrentadas y ser instancias últimas de apelación.

Vale mencionar que sobre la elección en la posición original se realizaron diferentes experiencias que son concordantes con el planteo rawlsiano. El resultado se trasladará a la formulación de los principios de justicia, en los que se recuperará evidentemente el principio *favor debilis*, pero fundamentado según la metodología propuesta.

Los principios de justicia son sintetizados en una concepción general:

“Todos los bienes sociales primarios -libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo-, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados.”¹⁸

Ahora bien, como sabemos, Rawls establece una prioridad del principio de igual libertad por sobre el principio de diferencia, referido a la puja distributiva sobre distribución de recursos y posibilidades de consumo. También sabemos que en 1971 se está refiriendo a una *cultura pública* que corresponde a una sociedad de pleno empleo en la cual las necesidades básicas y el acceso a los bienes primarios se tienen como garantizados a través del empleo.

¹⁸ *Ibíd.*, p.341.

Recordemos también, que en la medida que se considere el *Principio de diferencia* de una manera dinámica, la puja sobre la distribución de bienes no debe mirarse estáticamente en el presente, sino que debe atender qué se les deja a las generaciones futuras. La riqueza y la escasez no deben contemplarse solamente en su estado actual, sino realizando las previsiones necesarias.

La metodología rawlsiana, a su vez, establece kantianamente la prioridad del derecho sobre el bien. Esta *ética cívica mínima*, expresada por los principios de la razón pública, posibilita las plurales concepciones del bien que tengan comunidades culturales, religiosas diferentes, así como las minorías, en la medida que sean compatible con principios muy abarcadores.

Pero también indica los límites a las aspiraciones económicas privadas. Por un lado, las reglas de juego del sistema institucional posibilitan el desenvolvimiento de la iniciativa privada, pero ésta no puede contradecir los límites señalados por la razón pública sin destruir, en un plazo más corto o más largo, los esquemas de cooperación institucionalizados que constituyen las condiciones de posibilidad para el desenvolvimiento de los emprendimientos privados.³ Si se acepta el supuesto de que una economía de mercado es ventajosa para la creación de riqueza, deberá aceptarse que el Estado ponga límites a la apropiación y establezca compensaciones para aquellos que resulten postergados en la distribución de bienes. En otros términos, si la competencia es conveniente, es posible sobre un suelo de cooperación social e institucional que supone regulaciones.

IV- Otras influencias metodológicas

IV.I- Variaciones en las *circunstancias de justicia*

En el presente apartado, siguiendo la propia metodología rawlsiana, vamos a problematizar la prioridad del principio de las libertades y las mismas prioridades dentro del principio de las libertades entre unas libertades y otras. Pero previamente veremos ahora algunos reconocimientos hacia Hume.

En primer lugar, Rawls reconoce que las *circunstancias de justicia* son de concepción humeana. Al respecto expresa:

“Las circunstancias de justicia pueden describirse como las condiciones normales bajo la cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria. Así. Aunque la sociedad sea una empresa cooperativa para beneficio mutuo (...) está igualmente caracterizada tanto por un conflicto de intereses, como por una identidad de los mismos (...) Muchos individuos coexisten juntos, simultáneamente, en un determinado territorio geográfico (...) Son vulnerables a los ataques y están sujetos a la posibilidad de ver bloqueados sus planes por la fuerza conjunta de los otros. Finalmente, existe la condición de la escasez moderada que cubre una amplia gama de situaciones. Los recursos, naturales y no naturales, no son tan abundantes como para que los planes de cooperación se vuelvan superfluos (...).

“A esta constelación de condiciones las denominaré las circunstancias de la justicia. La explicación que de ellas hace Hume es particularmente lúcida y el resumen anterior no añade nada esencial a los análisis más completos hechos por él. En aras de la simplicidad subrayo a menudo la condición de escasez moderada (entre las circunstancias objetivas) y la del conflicto de intereses (entre las subjetivas).”¹⁹

Efectivamente, Hume utiliza un método conjetural que consiste en evaluar si sería posible la justicia en dos contextos hipotéticos extremos, para luego recién entonces plantear un contexto de escasez limitada, con la consecuente conflictividad y necesidad de un sistema de justicia distributiva.

En primer lugar, considera una situación de abundancia ilimitada en la que los sujetos son además benevolentes y generosos.

“En este caso, la justicia, al ser totalmente *inútil*, sería un ceremonial vano y posiblemente nunca podría tener lugar en el catálogo de las virtudes. Incluso en la presente condición de necesidad de la humanidad, vemos que cualquier recurso que la naturaleza proporcione con ilimitada abundancia lo dejamos siempre en común para toda la raza humana, y no hacemos subdivisiones de derecho y propiedad.”²⁰

Luego, en el §147 se refiere a la hipótesis opuesta, la de la extrema necesidad. Al respecto dice:

¹⁹ Rawls explicita en una nota al pie que “mi texto sigue, en gran parte al de Hume en *Un tratado sobre la naturaleza humana*, lib.III, pt, sec. II y en *Investigaciones sobre los principios de la moral*, sec.III, pt.I... *Ibíd.* pp. 152-153.

²⁰ Hume, *Investigaciones*, §145, p.94.

“Para hacer la verdad más evidente invirtamos las suposiciones anteriores y, llevando todo al extremos opuesto, consideramos cuál sería el efecto de la nueva situación. Supongamos una situación que tiene escasez de todo lo necesario que ni la mayor frugalidad y laboriosidad pueden preservar a la mayoría de la muerte ni al conjunto de la más extrema miseria; creo que se admitirá que enseguida que las estrictas leyes de la justicia se suspenderían ante una situación tan angustiosa, dejando su lugar a razones más poderosas de necesidad y autoconservación.”²¹

Entonces en el §149 concluye:

“De este modo, las reglas de la equidad y justicia dependen totalmente del estado y condición particular en los que los hombres se encuentran, y deben su existencia a la utilidad que se deriva para la comunidad de su observancia estricta y constante. Invirtamos cualquier aspecto importante de la condición de los hombres: produzcamos extrema abundancia o extrema necesidad, implantemos en el corazón humano perfecta moderación y humanidad o perfecta rapacidad y malicia: al volver la justicia totalmente *inútil*, se destruye también totalmente su esencia y se suspende su obligación sobre la humanidad.”

“La situación normal de la sociedad es un término medio entre todos estos extremos. Somos por naturaleza parciales con nosotros mismos y con nuestros amigos, pero somos capaces de aprender la ventaja resultante de una conducta más equitativa. Pocos placeres nos son dados por la mano liberal y abierta de la naturaleza, pero mediante la técnica, el trabajo y la laboriosidad podemos extraerlos en gran abundancia.”²²

Si bien el método de Hume para considerar las circunstancias de justicia tiene como objeto mostrar la necesidad de un sistema de justicia, cabe preguntarse si entre la abundancia y la escasez extremas no corresponde evaluar diferentes situaciones de injusticia, es decir una escasez moderada mayor o menor o mejor o peor distribuida. Como expresamos más arriba, las correcciones o reajustes recíprocos entre los diferentes elementos del sistema de justicia también tienen un origen humeano, reconocido por Rawls. En este caso vamos a limitarnos a citar el texto de Hume:

Las virtudes sociales como la justicia y la fidelidad “son sumamente útiles, e incluso necesarias para el bienestar de la humanidad; pero el beneficio resultante de ellas no es una

²¹ *Ibid.* p.96

²² *Ibid.* p.98.

consecuencia de cada simple acto individual, sino que surge del esquema o sistema total en el que participa el conjunto o la mayor parte de la sociedad...La misma felicidad, que es producto de la virtud social de la justicia y de sus subdivisiones, puede ser comparada a la construcción de una bóveda, donde cada piedra individual caería al suelo por sí misma. El conjunto total no se sostiene sino por el apoyo mutuo y la combinación de las distintas partes.”²³

Queda claro que no hay un punto arquimédico, sino que el conjunto de las partes se sostiene recíprocamente.

IV.II-Del observador juicioso al observador imparcial. La cultura pública

La teoría del observador imparcial está mediada por Adam Smith. El espectador juicioso de Hume se convertirá en Smith en un espectador imparcial que se puede mirar a sí mismo en la medida en que se desdobra especularmente. Este es tomado sin duda por Rawls en la posición original.

Al respecto expresa Rawls:

“Consideraré la siguiente definición reminiscente de Hume y Adam Smith. Algo es correcto, digamos un sistema social, si un observador ideal, racional e imparcial, los aprobara desde un punto de vista general, teniendo todo el conocimiento de las condiciones relevantes. Una sociedad rectamente ordenada es aquella que recibe la aprobación de tal observador ideal (...) El punto esencial es que no existe hasta aquí ningún conflicto entre esta definición y la justicia como imparcialidad (...). Un observador simpático, racional e imparcial, es una persona que asume una perspectiva general: asume una posición en la que sus propios intereses no están en juego y posee toda la información necesaria así como poder de razonamiento (...).

“Algunos filósofos han aceptado el principio utilitarista porque han creído que la idea de observador simpatético imparcial es la interpretación correcta de imparcialidad. De hecho, Hume pensó que ofrecía la única perspectiva desde la cual los juicios morales podían unificarse y hacerse coherentes. Ahora bien, los juicios morales deberán ser imparciales; no obstante hay otra forma de lograrlo.”²⁴

²³ Hume, *Investigaciones*, pp.220-221.

²⁴ Rawls, *Teoría de la justicia*, pp.214-220. También se refiere al observador juicioso en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Paidós, Barcelona, 2009. Allí expresa que “la idea del espectador juicioso es una de las más importantes e interesantes en la filosofía moral. Es en Hume donde aparece por vez primera.” P.240.

La diferencia será de método, mientras el *espectador juicioso* posee información simpatética sobre el otro, eso podría llevarlo a ser parcial. Por eso reivindica Rawls la imparcialidad que surge del velo de ignorancia, que hace que el observador, sea además impersonal.

En rigor, cuando Hume hace referencia a la razón como fuente del juicio moral, en realidad se hace referencia a los *sentimientos* de aprobación o condena que tendría un espectador. Se lo considera imparcial porque Hume brinda ejemplos en los que insiste en que ese espectador no tiene ningún interés particular, por ejemplo, cuando realiza un juicio de aprobación o de condena sobre episodios de la historia, sobre la conducta de personajes remotos de la historia. De paso, se incluye la concepción humeana del sentido moral en términos de sentimientos, en tanto a su juicio la razón es insuficiente para motivar la acción humana y el juicio moral. Frente a una acción determinada el espectador aprueba o condena por un sentimiento de simpatía o de rechazo: “La razón juzga *cuestiones de hecho* o bien *relaciones...*”, por ejemplo la relación de igualdad, el todo es mayor que las partes. Pero “la ingratitud no es ningún *hecho* en particular individual, sino que surge de un nudo de circunstancias que cuando se presenta a un espectador suscita un *sentimiento* de condena por la estructura y constitución particular de su mente.”²⁵

Asimismo, promueve que cada uno se ponga en el lugar de un espectador que evalúe sus propias decisiones multiplicando los puntos de vista:

“Siempre que un hombre delibera sobre su propia conducta (por ejemplo, si es mejor, en caso de emergencia, ayudar a un hermano o a su benefactor) debe considerar estas relaciones con todas las circunstancias y situaciones de las personas para determinar cuál es su deber u obligación superior.”

También la dialogicidad propia de la cultura pública es humeana, aunque es obvio que tiene otros antecedentes. El discurso público posibilita corregir nuestros juicios y llegar a compartir criterios generales sobre la conducta humana. En Rawls posibilita el denominado “consenso superpuesto”.

²⁵ Hume, *Investigaciones*, p.203. “La hipótesis que abrazamos es sencilla. Mantiene que la moralidad se determina por el sentimiento. Define la virtud como cualquier *acción o cualidad mental que produce en el espectador el agradable sentimiento de la aprobación*; y al vicio como lo contrario.” Ibid. p.205.

Hay un argumento que es particularmente interesante –que anticipa uno similar de John Stuart Mill sobre la libertad de expresión- que une varios de los aspectos a tener en cuenta. Dice Hume:

“(…) es necesario que nuestros juicios y discursos meditados sobre el carácter de los hombres desprecien todas esas diferencias y hagan nuestros sentimientos más cívicos y sociables. Además, nosotros mismos frecuentemente cambiamos nuestra situación en este particular, cada día conocemos a personas que están en una situación diferente a la nuestra y que nunca podrían conversar con nosotros si fuéramos a permanecer constantemente en esa posición y punto de vista que nos es peculiar. Por consiguiente, el intercambio de pareceres, en sociedad y en conversación, nos conduce a elaborar algunas pautas generales inalterables por las que podemos aprobar y desaprobar a personas y costumbres.”²⁶

V- Un nuevo equilibrio reflexivo entre los principios de justicia. Las nuevas prioridades

Volvamos al planteo de Rawls para evaluar en qué medida su método es fructífero al posibilitar un reajuste de la prioridad de los principios, atendiendo a los cambios en la cultura pública y en la *intensidad* de las circunstancias de justicia.

Vimos que Rawls establece una prioridad de la libertad. En primer lugar, la libertad es considerada en términos sustantivos y no meramente instrumentales. “Podemos dar por supuesto que un régimen democrático presupone la libertad de opinión y de reunión, y la libertad de pensamiento y de conciencia. Estas instituciones no son solamente exigidas por el primer principio de justicia, sino, como alegó Mill, son necesarias si los sucesos políticos han de ser encauzados de un modo racional (...).

Pero aún desde una perspectiva instrumental, la libertad es condición para conquistar otros derechos. Asimismo, la privación de libertad es más fácilmente reconocible. Sin embargo, hay formas de privación de la libertad que pasan por privaciones en la satisfacción de las necesidades básicas. Las NBI son también formas de coerción y, en algunos casos, constituyen las peores de las coerciones.

Por eso, en rigor, si decimos que Rawls establece una prioridad de la libertad, decimos poco. Pero resulta claro para Rawls en 1971, en *Una teoría de la justicia* que la

²⁶ *Ibíd.* p.142.

libertad y los otros principios, los bienes primarios y los derechos fundamentales en general se suponen recíprocamente, aunque en algunos casos se prioricen unos y en otros se prioricen otros. Pero insistimos con la pregunta, ¿qué pasa si hay cambios en la cultura pública y en la *intensidad* de las circunstancias de justicia?. Como dice Rawls la suya es *A Theory of Justice*.

A mi juicio, el planteo que realiza en *Una teoría de la justicia* ya prevé posibles reacomodamientos, a partir de la provisoriedad de la prioridad de los principios. Pero, más aún, examina las tensiones que tienen las diferentes libertades entre sí.

Por eso expresa que “Al principio de libertad igual, cuando se aplica al proceso político definido por la constitución, lo llamaré “principio de (igual) participación”. Este principio exige que todos los ciudadanos tengan un mismo derecho a tomar parte, y a determinar el resultado, del proceso constitucional que establece las leyes que ellos han de obedecer.”²⁷ De este modo, “una mayoría clara del electorado es capaz de conseguir sus propósitos, si es necesario, mediante enmiendas constitucionales.”²⁸

¿Pero qué ocurre en el liberalismo económico actualmente existente, más parecido a un *liberismo*? ¿Qué libertades son las que se priorizan y cuáles son las posibilidades reales de participación política?

Al respecto Rawls tiene en claro que:

“Las diferencias en la distribución de la propiedad y riqueza que exceden lo que es compatible con la igualdad política han sido tolerados por el sistema legal. Los recursos públicos no se han empleado para mantener las instituciones necesarias que aseguren el valor de la libertad política (...) El poder político –dice el profesor de Harvard- se acumula rápidamente y se convierte en injusto; y usando el aparato coercitivo del estado y su ley, aquellos que obtienen ventajas se consideran en una posición favorable. Así las desigualdades en el sistema económico-social pueden minar cualquier igualdad política que hubiese existido bajo condiciones históricas más favorables. El sufragio universal es un equilibrio insuficiente, ya que cuando los partidos y las elecciones están financiados, no por fondos públicos, sino por contribuciones privadas, el foro político está tan influenciado por los deseos de los intereses dominantes que las medidas básicas necesarias para establecer una norma constitucional justa, a menudo, son [solamente] formalmente presentadas. (...)”²⁹

²⁷ Rawls, *Teoría de la justicia*, p.256.

²⁸ *Ibíd.* p.257.

²⁹ *Ibíd.* p.261.

A mi juicio, claramente Rawls deja ya en claro en *Una teoría de la justicia* en 1971 que en el esquema presente del liberalismo realmente existente la libertad que se impone es la propiedad concentrada. Pero inmediatamente después comenzaron a aplicarse a nivel mundial las políticas neoliberales de repliegue del Estado de Bienestar y los mercados autorregulados que propició la *Comisión Trilateral* y la Escuela de Chicago, las cuales se reforzaron tras la caída del Muro de Berlín en 1989 y se plasmaron en el Consenso de Washington. Mediante políticas de *shock*, la economía pasa a ser la continuación de la política por otros medios, el Estado de Bienestar debe desmantelarse y transformarse en un Estado mínimo que renuncie a sus funciones sociales para –supuestamente- mantener su capacidad. Claramente, se vulnera el principio de participación, se limita el alcance real de la regla de la mayoría, es decir, se vulneran las libertades políticas.

Las libertades de los modernos se imponen a las libertades de los antiguos, expresa Rawls, citando a Benjamín Constant.³⁰ Y sigue Rawls, “Uno de los dogmas del liberalismo clásico es que las libertades políticas tienen menos valor intrínseco que la libertad de conciencia y la libertad de la persona (...) Por eso el modo de proceder es aplicar el principio de las libertades iguales para equilibrar el sistema completo de libertad.”³¹

“Diferentes opiniones acerca del valor de las libertades afectarán el modo de pensar las personas acerca de cómo debe estructurarse el esquema total de libertad. Aquellos que le dan un valor mayor al principio de participación estarán preparados para correr mayores riesgos con las libertades de las personas, es decir, para darle a la libertad política una mayor extensión.”³²

Considera Rawls que “la intervención paternalista ha de justificarse por la pérdida evidente o la ausencia de razón y de voluntad; y debe guiarse por los principios de justicia y por lo que se conoce acerca de los intereses más permanentes del individuo o por el cómputo de los bienes primarios.”³³ Denomina “intervención paternalista” a la regulación de las libertades por parte del Estado para que el esquema total mantenga un equilibrio. Pero para el propio Rawls ese desafío para la política no quedará solamente en las manos

³⁰ Cf. *ibíd.* p.256.

³¹ *Ibíd.* p. 264.

³² *Ibíd.* p.265. Rawls plantea la cuestión de un modo más extenso en el que exhibe la tensión entre las diferentes libertades.

³³ *Ibíd.* p.286.

paternalistas del Estado, sino que la propia ciudadanía debe tomar en sus manos la praxis política para avanzar hacia una sociedad más justa, recurriendo a la desobediencia civil no violenta. El problema surge cuando no se alcanzan ni siquiera los mínimos para ejercer la ciudadanía, por la coerción que ejerce el hambre y las carencias de todo tipo que imposibilitan acceder a bienes primarios como la educación o el respeto de sí.

En este nuevo contexto, las *circunstancias de justicia* conducen hacia una mayor polarización social. Aparece un nuevo fenómeno que es el desempleo forzoso. Ya no hay pleno empleo, ni un Estado que absorba las consecuencias del desempleo como al momento de publicar Rawls su *Teoría de la justicia*. Es entonces que en la cultura pública comienza una nueva discusión: la discusión por la renta básica, la discusión por un mínimo de renta que posibilite satisfacer las necesidades básicas y acceder a bienes primarios elementales como la educación y el respeto de sí.³⁴

Resulta claro que sus principios de justicia son construcciones provisorias y falibles en tanto juicios prácticos aplicables a la estructura básica de la sociedad, pero que tienen enorme valor como ideales regulativos.

Ya lo dijo en su *Teoría de la justicia*: “Puesto que aun cuando los dos principios de justicia puedan ser superiores a todas las concepciones que nos son conocidas, quizás fuese mejor aún algún conjunto de principios hasta ahora no formulado.”³⁵

Como viéramos, el contenido sustantivo de los principios es discutible dentro de ciertos límites y ello es considerado por Rawls, en tanto admite la posibilidad de diferentes liberalismos en la medida en que los valores públicos se combinen de diferentes formas.³⁶ Lo que no está dispuesto a admitir Rawls es que se le atribuya haber renunciado a su igualitarismo político.

Está claro que el “equilibrio reflexivo” se desajusta y se requieren correcciones a las prioridades entre los principios de justicia. En el nuevo escenario de pérdida de los derechos sociales y desempleo forzoso, podemos suponer que actualmente en la cultura pública del aumento del desempleo forzoso se suma un nuevo principio a tomar en consideración: “un mínimo para todos”. Desde nuestro punto de vista, éste sería el

³⁴ En Javier Flax, “Debates de las teorías de la justicia en torno al ingreso de ciudadanía” incluido en SALERNO, G. – PAOLICCHI, L. (Eds.) *Constelaciones éticas*, CONICET- Agencia, Ed. Suárez, Mar del Plata, 2009, pp.160-193, comparamos los enfoques que al respecto tienen John Rawls, Amartya Sen y Philippe van Parijs.

³⁵ Rawls, *op. cit.* p.148.

³⁶ Cf. RAWLS, John *Political Liberalism*, “The Idea of Public Reason”, Lecture VI, §4.1.

principio de justicia a la base de una sociedad que pretenda ser *bien* ordenada y no ordenada por la fuerza. En todo caso, para Rawls está claro que ese mínimo tiene por objeto el acceso a los bienes primarios que plantea en sus principios de justicia, como una forma de *libertad de* que permite alcanzar competencias elementales para el ejercicio de la *libertad para*.³⁷ El propio Rawls termina por aceptar en *Liberalismo político* que:

“El primer principio de justicia, que abarca los derechos y libertades iguales para todos, bien puede ir precedido de un principio que anteceda a su formulación, el cual exija que las necesidades básicas de los ciudadanos sean satisfechas, cuando menos en la medida en que su satisfacción es necesaria para que los ciudadanos entiendan y puedan ejercer fructíferamente esos derechos y esas libertades.”³⁸

³⁷ Estos bienes primarios son enumerados en *Liberalismo político* mediante la siguiente enunciación: “los mismos derechos y libertades básicos, las mismas oportunidades y los mismos medios generales, como los ingresos monetarios y la riqueza, todo ello sostenido por las mismas bases sociales del respeto de sí mismo.” RAWLS, John *Liberalismo político*, México, FCE, 1995, p.177.

³⁸ *Ibíd.*, p.33. En este punto acepta la idea de un principio precedente propuesto por Rodney Peffer en *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton University Press, 1989, p. 14. Pero difiere en que ello requiera una forma socialista de organización económica. Cf. Nota 7.

FLORENCIA GAILLOUR*

Presencia, desplazamiento y problematicidad de la figura de dios en la filosofía de David Hume

*“El lobo no amenaza más al tímido rebaño,
Que la superstición al angustiado pecho
de los miserables mortales”*

David Hume, *Diálogos sobre religión natural*

I. Introducción:

La crítica a la religión realizada por Hume es de gran importancia dentro de su filosofía, en especial por la relación que la misma tiene con sus conceptos nodales. Si la crítica comienza como un ataque a los supuestos fundamentos racionales de la religión, desde los conceptos epistemológicos que esboza en el *Tratado*¹, pensamos que finaliza con la desarticulación de la moral de los dogmas religiosos. En los *Diálogos sobre religión natural*² Hume ataca fuertemente los argumentos que pretenden justificar la existencia y naturaleza de la divinidad, correspondientes a la fundamentación *a priori* y *a posteriori*, allí puede advertirse el desplazamiento de la religión del ámbito filosófico. En este sentido, Hume no está negando la religión como práctica, si no que delimita el campo de la filosofía y junto con ella el del entendimiento humano. En el marco de estas críticas Hume muestra la imposibilidad de atribuir a dios moralidad alguna, dejando de esta manera también a la moral religiosa sin fundamentos.

Si la epistemología humeana parece constituirse como una propedéutica³ para el ataque a la religión, creemos que éste último será el medio que le permita desarticular la

* Florencia Gaillour es estudiante avanzada de la carrera de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como Ayudante alumna en las Cátedras de Filosofía Antigua y Medieval en la misma universidad. En el marco de estas asignaturas, sus intereses se orientan hacia la problemática de la religión analizada desde el punto de vista filosófico. E-mail: florenciagailleur4@gmail.com

¹ Cf. Hume, David: *“Tratado de la naturaleza humana”*, Trad. Félix Duque. Madrid: editorial nacional, s/d. Los conceptos a los que nos referimos tienen que ver con la configuración del empirismo y las consideraciones respecto de la causalidad y la substancia.

² Hume, David: *“Diálogos sobre religión natural”*, Trad. Edmundo O' Gorman. México: FCE, 2005.

³ Cf. con la introducción de Tasset a los *Escritos impíos y antirreligiosos*.

moral de los dogmas religiosos. En este marco el presente trabajo intenta realizar una interpretación de los *Diálogos*, delimitando los indicios que nos permiten afirmar que el interés principal de Hume es la formación de una moral autónoma. Para ello pondremos en relación el texto mencionado con otros ensayos⁴ del filósofo, en los que parece predominar el interés por la crítica a los efectos negativos de la moral religiosa.

II. Un acercamiento a los “*Diálogos*”

Los *Diálogos* comienzan con la fuerte afirmación de la existencia de dios, se da por sentado que es una cuestión muy evidente, justificando que el tratamiento del tema se lleva a cabo a través de un diálogo precisamente por el carácter *oscuro e incierto* de la naturaleza del ser divino, no porque se dude de su existencia. Aquí encontramos una delimitación del campo de debate, no se pretenderá a través del diálogo justificar o negar la existencia de dios, si no problematizar su naturaleza. Asimismo se afirma que a pesar de ser una cuestión muy debatida, en todos los tiempos, nunca se ha logrado determinar algo realmente cierto. De tal manera que la investigación sobre la naturaleza divina sólo despierta más incertidumbre y confusión. En este sentido, los *Diálogos* constituyen un cuestionamiento de la naturaleza divina que no llega a ninguna tesis concluyente, aunque si se advierte justamente que es un problema al que la filosofía no puede dar respuesta satisfactoria. Esto se debe principalmente a la naturaleza del tema, si dios es un ente supra-empírico entonces el hombre no tiene ninguna percepción del mismo, en otras palabras, los límites del entendimiento humano nos muestran que somos incapaces de afirmar cualquier atributo sobre dios con un grado de certeza que sea aceptable.

La escena del diálogo nos presenta tres personajes: Demea, Cleantes y Filo. Los dos primeros son los defensores de la fundamentación racional de la religión. Y, el tercero, consideramos que es el portavoz⁵ de Hume, principalmente porque es quien desarticula los argumentos.

⁴ Los ensayos a los que nos referimos son los siguientes: *De la superstición y el entusiasmo; Sobre el suicidio, y Sobre la inmortalidad del alma*. Los mismos se encuentran contenidos en el siguiente libro: Hume, David: “*Escritos impíos y antirreligiosos*”, Trad. José L. Tasset. Madrid: Akal, 2005.

⁵ Debemos aclarar que existe un importante debate en torno a considerar cuál es el portavoz de Hume. A grandes rasgos: una vertiente sostiene que no hay un portavoz, sino que las concepciones de Hume se encuentran entrelazadas a lo largo de la discusión entre los personajes; y, en segundo lugar, otros afirman que es Filo el portavoz, aunque con algunas disidencias en el análisis del texto.

Filo, entonces, como representante de la postura humeana, pretende mostrar justamente que no es posible llegar a ninguna certeza respecto de la naturaleza divina, y que ésta es una suerte que corren todos los sistemas religiosos, el grado de probabilidad de los argumentos a favor de la religión es siempre muy endeble. De tal manera que la adhesión a la religión no es realizada por la evidencia de los argumentos, si no que es precisamente un acto de fe. Filo logra mostrar que la religión no es materia para una especulación fructífera, y que por estar fuera de los límites del entendimiento humano tampoco es fuente de verdad.

Demea reconoce, entonces, que la religión es un consuelo que el hombre busca por la angustia que siente respecto del futuro. De esta manera se llega al acuerdo de que la religión como práctica no necesita de pruebas y justificaciones. A partir de esta realidad humana que deja entrever Demea como origen de la religión, comienza el tratamiento de los males del hombre. Aquí el problema se juega en torno a la relación entre divinidad y moralidad, si dios no es criterio moral entonces tampoco puede ser quien remedie los males del hombre a través de los castigos y recompensas después de la muerte. En este punto comienza el alejamiento entre los motivos religiosos y los intereses humanos.

En la última parte de los *Diálogos* la religión es finalmente sustituida por la filosofía y la utilidad pública como principios reguladores de la existencia humana. Filo ni siquiera considera necesaria la suspensión del juicio, porque la discusión es en realidad una mera discusión de términos: *“Que la disputación relativa al teísmo sea de esta naturaleza, y por consiguiente, puramente verbal, o quizás, si cabe, hasta más irremediabilmente ambigua, fácilmente se verá por la más ligera inspección”*⁶. De tal grado es la discusión que queda claramente evidenciado que el origen y sustento de la religión no es la racionalidad.

III. Crítica a los supuestos fundamentos racionales

La pregunta y el debate por el origen, o la causa primera, aunque inevitables por la incertidumbre que genera, conllevan una importante dificultad. Ya que lo que se intenta dilucidar se encuentra por fuera de las posibilidades de captación del entendimiento humano. De manera que las afirmaciones con respecto a estas cuestiones

⁶ Hume, David: *“Diálogos sobre religión natural”*, Trad. Edmundo O' Gorman. México: FCE, 2005. Pág. 153.

son generalmente producidas por la imaginación y con el impulso de los deseos de los propios individuos.

Cleantes es quien expone el argumento a posteriori, partiendo de la experiencia y utilizando un razonamiento analógico, pretende inferir desde la semejanza entre las obras humanas y el mundo natural, que dios es semejante a la inteligencia humana. Filo, por su parte, para atacar este argumento, analiza el criterio de los razonamientos analógicos para contrastarlo con la exposición de Cleantes. De allí surge la improbabilidad del argumento, a causa de la distancia entre los elementos que Cleantes supone semejantes. Una segunda crítica, está dirigida al antropocentrismo, ya que, según Filo, no existe ninguna superioridad de la inteligencia por sobre el resto de los elementos del mundo para inferir que la causa última debe parecerse en algo a ella.

Por su parte, Demea, defiende la argumentación a priori, sosteniendo que al buscar las causas de la naturaleza nos remontamos en una sucesión, que debe detenerse para que la explicación sea posible. Y es aquí, entonces, donde inevitablemente debemos remitirnos a una causa última, que fundamente su propio ser y su existencia sea necesaria. La crítica de este argumento es llevada a cabo por Cleantes, quien al defender la necesidad de partir de la experiencia para llevar a cabo una inferencia, no puede aceptar una fundamentación apriórica. De esta manera niega que sea posible fundamentar un hecho, como es la naturaleza de la divinidad, con este argumento. A su vez, partiendo de las evidencias empíricas niega que el término *existencia necesaria* posea significado, ya que no tenemos ninguna percepción de algún ser que permanezca constantemente en el tiempo y sin la cual el mundo no sea posible, dejando sin efecto la postura de Demea.

En este sentido hay una imposibilidad de definir los atributos de Dios, que se deriva de las fallas de los propios argumentos, ésta misma le permite a Hume desarticular la moral de la religión. Si la figura de dios aparecía tan evidente al comienzo del diálogo, y luego se mostró borrosa por la insuficiencia de los argumentos, ahora se niega la posibilidad de decir algo respecto a ella. Ya no es un problema para la filosofía, y Filo llama a la suspensión del juicio respecto del tema. Dios como salvador de la humanidad y criterio de la moralidad ya no tiene un valor racional, solamente la fe puede adherir a esta figura.

IV. Origen de la religión (verdad y falsedad)

En el marco de las críticas a los argumentos, si a la religión no llegamos mediante afirmaciones racionales, las conjeturas que realizados respecto de la naturaleza divina se originan a partir de nuestros deseos. Al no haber certezas, la disidencia en las posturas se debe, entonces, a los diferentes temperamentos de los hombres.

En este punto (parte XII, Diálogos) es donde Cleantes defiende a la religión, a pesar de no ser posible su justificación racional, porque considera que es necesaria para la seguridad moral. Y es entonces cuando Filo comienza a demarcar las consecuencias negativas que tiene la religión para la conducta moral de los hombres. Aquí aparece la distinción entre *verdadera y falsa* religión, la verdadera es aquella de tipo filosófico y racional, y la falsa corresponde a temperamentos extremos, aquellos nacidos de la ignorancia y que conceden gran importancia a lo sobrenatural. De esta manera Filo afirma que la propia tendencia y disposición de los hombres a la benevolencia tiene mayor y mejor efecto sobre la conducta de los hombres que las invenciones de la teología⁷.

Para enfatizar esta cuestión nos introduciremos en el ensayo *De la superstición y el entusiasmo*⁸, allí Hume delimita dos modos de la *falsa* religión, que provienen de temperamentos y circunstancias humanos desfavorables:

“Que la corrupción de lo mejor produce lo peor se ha convertido en una máxima y es comúnmente aceptada, entre otros ejemplos, por los efectos perniciosos de la superstición y el entusiasmo, las corrupciones de la religión verdadera”⁹.

La superstición como un modo de la *falsa* religión es producto de las mentes que se encuentran sometidas al terror, y que atribuyen sus males a agentes desconocidos. En este contexto podemos interpretar un importante pasaje de los *Diálogos* en el que Filo hace referencia a la cuestión:

⁷ Aquí se supone que hay una tendencia en los hombres hacia los valores morales, y de esto es una prueba la experiencia: “Es un hecho de la experiencia que la más ligera disposición de natural honradez y benevolencia, tiene mayor efecto sobre la conducta humana que las más grandilocuentes tesis sugeridas por teorías y sistemas de teología”. Hume, David: *“Diálogos sobre religión natural”*, Trad. Edmundo O’ Gorman. México: FCE, 2005. Pág. 156.

⁸ Hume, David: *“Escritos impíos y antirreligiosos”*, Trad. José L. Tasset. Madrid: Akal, 2005.

⁹ Hume, David: “De la superstición y el entusiasmo” en *Escritos impíos y antirreligiosos*. Trad. José L. Tasset. Madrid: Akal, 2005. Pág. 91.

“Es cierto que el hombre puede, por unión, vencer a todos sus enemigos reales, y convertirse en amo de las criaturas animales; pero ¿acaso no inventa enemigos imaginarios, los demonios de su fantasía, que lo persiguen con terrores supersticiosos y le marchitan todos los gustos de la vida?”¹⁰.

En este sentido la superstición, como *falsa* religión, provoca mayores males que los propios de la naturaleza humana, obstruyendo su resolución por su condición de imaginarios. Y los remedios para contenerlos son tanto más inexplicables e inútiles (ceremonias, mortificaciones, sacrificios, etc.). Asimismo, favorece el poder sacerdotal, porque el supersticioso se considera incapaz de acceder por sí mismo a la divinidad. Provocando a su vez, que los sacerdotes una vez asentada su autoridad, hostiguen con persecuciones y guerras. Y en definitiva, al sentirse tan inseguros, los supersticiosos terminan siendo enemigos de la libertad civil.

En cuanto al entusiasmo, éste proviene de un espíritu fuerte, de una mente exaltada y presuntuosa. Este temperamento provoca un desprecio por lo mortal, dando el dominio a lo sobrenatural. Esta exaltación de la imaginación genera más seguridad y arrogancia, lo cual es muy negativo porque: “(...) *la razón humana, e incluso la moralidad, son rechazadas como guías falaces y el loco fanático se entrega a sí mismo, ciegamente y sin reservas, a los supuestos arrebatos del espíritu y a la inspiración superior*”¹¹.

De cualquier manera, ya sea la superstición o el entusiasmo, ambos modos de la *falsa* religión son contrarios a la moralidad y a la naturaleza humana. Con este concepto de *falsa religión*, Hume, le niega la utilidad a la moral religiosa. Ésta última es descripta como contraria a los intereses de los hombres, no favorece su desarrollo porque, por un lado desde la superstición, fomenta los temores e impide la posibilidad de decidir y pensar por sí mismo. Y por otro el entusiasmo, como fanatismo religioso, hace que los hombres desmerezcan la vida mortal, despreocupados de los valores morales de las sociedades en las que viven. En este sentido la religión no puede ser sostenida ni siquiera como una conjetura útil para la vida en sociedad.

IV.b-Castigos y recompensas

¹⁰ Hume, David: “*Diálogos sobre religión natural*”, Trad. Edmundo O' Gorman. México: FCE, 2005. Pág. 122.

¹¹ *Ibíd.* Pág. 92.

En el ensayo *Sobre la inmortalidad del alma*¹² Hume ataca los tópicos desde los que se pretende fundamentar la inmortalidad del alma, aquí nos interesa especialmente el tópico moral porque es donde Hume analiza las desventajas de los castigos y las recompensas propios de la moral religiosa, fortaleciendo la idea de que la religión no favorece y sustenta la moralidad.

En este ensayo Hume realiza el ataque más duro: si el terror que los hombres sienten respecto del futuro puede disiparse, sólo permanece porque es artificialmente promovido por la educación y los preceptos religiosos: “*Y entre quienes los promueven, ¿Cuál es su motivo? Sólo ganarse el sustento y adquirir poderes y riquezas en el mundo. Su mismo celo e industria, por tanto, constituyen un argumento contra ellos*”¹³. Esta importancia que le otorga Hume, en este punto, a la educación, tiene una interesante relación con el inicio de los *Diálogos*. La discusión allí comienza en torno a la educación que sería mejor para Pánfilo (discípulo de Cleantes) y es Demea, un religioso ortodoxo, quien ofrece consejos. Éste último sostiene la necesidad de fomentar la piedad y la sumisión, como valores supremos, antes del estudio de la teología para no incitar a las personas a rechazar las doctrinas religiosas¹⁴. A lo que Filo parece responder con ironía:

“(…) lo que principalmente admiro en tu plan de educación es el método para sacar ventaja de aquellos principios mismos de la filosofía y de la erudición que, por inspirar orgullo y suficiencia de sí mismo, han resultado comúnmente en todos los tiempos tan destructivos a los principios de la religión”¹⁵.

Los hombres no adhieren a la religión porque sus argumentos son convincentes, si no porque a través de la educación se les inculca que no pueden pensar por sí mismos, que deben ser piadosos, y principalmente que si no obedecen serán castigados eternamente.

En este punto reaparece la pregunta por la utilidad de la moral religiosa, si Hume está pensando la utilidad de la moral para la vida en sociedad y la libertad de pensamiento, los castigos y recompensas que promete la religión parecen estar un tanto alejados de las consecuencias que se esperan de ellos. Hume realiza una serie de objeciones a los castigos entendidos en tono religioso. Primeramente considera que los castigos deben ser

¹² Hume, David: “Sobre la inmortalidad del alma” en *Escritos impíos y antirreligiosos*. Trad. José L. Tasset. Madrid: Akal, 2005.

¹³ *Ibíd.* Pág. 137.

¹⁴ Cf. Hume, David: “*Diálogos sobre religión natural*”, Trad. Edmundo O’ Gorman. México: FCE, 2005. Págs. 44-45.

¹⁵ *Ibíd.* Pág. 45.

correctivos y colaborar con la transformación de la persona, de manera que no pueden encontrarse fuera de la vida terrena, porque entonces no cumplen con su fin. Asimismo no pueden ser desproporcionados con el crimen cometido, ya que serían contrarios a la propia idea de justicia y bondad: “¿Por qué, entonces, un castigo eterno para las ofensas temporales de una criatura tan frágil como el hombre?”¹⁶.

En el marco de estas consideraciones, Hume sostiene que la moral debe surgir de las propias reflexiones sobre el interés de la sociedad, ya que es de la única manera en que la moral puede ser acorde a los intereses de los hombres. Los castigos y recompensas eternos sólo distraen al hombre y lo vuelven egoísta, porque buscan su propia salvación a costa de cualquier medio: “La sagrada causa santifica todos los medios de que puede echarse mano para fomentarla”¹⁷.

IV.c-La santidad de la vida

En cuanto al ensayo *Sobre el suicidio*, podemos decir, que constituye otro enclave importante del rechazo de la moral religiosa por parte de Hume. Esto se debe, principalmente, a que la *falsa* religión santifica la vida, haciendo que se convierta en algo ajeno y extraño. Como consecuencia, de esto, los hombres se ven incapacitados de decidir sobre sí mismos. Y, en este sentido, el suicidio por cometerse contra algo sagrado y ajeno es un crimen que porta la resolución de un castigo eterno.

Hume sostiene que los hombres poseemos un temor natural hacia la muerte, por la incertidumbre que genera, pero es acentuado por las fuertes prohibiciones que la religión fomenta. A tal punto, que el temor inicial comienza a engrandecerse provocando que los hombres sometan sus vidas a los mayores dolores y a la esclavitud, con el fin de salvar sus almas. Y al hacer esto descuidan gravemente las ocupaciones propias de una sociedad. Esta situación evidencia, según Hume, que el temperamento y las afecciones son siempre más fuertes que cualquier razón. De manera que esta construcción que la *falsa* religión a montado sobre el valor de la vida humana le impide al hombre moverse con libertad. Al parecer la causa última es aquella que le otorga sentido a nuestro existir, y en tanto tal

¹⁶ Hume, David: “Sobre la inmortalidad del alma” en *Escritos impíos y antirreligiosos*. Trad. José L. Tasset. Madrid: Akal, 2005. Pág. 138.

¹⁷ Hume, David: “*Diálogos sobre religión natural*”, Trad. Edmundo O' Gorman. México: FCE, 2005. Pág. 158.

debemos retribuirle este bien con alabanzas y devoción, dejando completamente de lado nuestra vida terrena. En este sentido, Hume afirma, que con el ataque a estos conceptos desde la filosofía puede devolverle al hombre su *nativa libertad*.

V. Por una moral autónoma

En el marco de la *falsa* religión, que oprime al hombre y lo aparte de la reflexión sobre las cuestiones morales, Hume afirma, que sólo puede ser desechada por medio de la filosofía. Ésta es quien puede mostrar que el origen de estas tendencias es el propio temperamento, el cual llevado a extremos incalculables, termina siendo contrario a la inclinación natural que los hombres tienen hacia los valores morales.

“Una ventaja considerable que procede de la filosofía reside en el poderoso antídoto que ofrece contra la superstición y la falsa religión (...) El simple sentido común y la experiencia del mundo, que por sí solos sirven para la mayoría de los propósitos de la vida, aquí se muestran ineficaces”¹⁸.

En este sentido, si la filosofía es el único antídoto contra la falsa religión, lo que si puede hacer el *sentido común y la experiencia del mundo* es generar una moral autónoma. Ya que, los sentimientos sin ataduras religiosas acompañados de la reflexión sobre los intereses de la sociedad, pueden permitir la orientación del temperamento hacia fines más útiles.

En esta deconstrucción de la moral religiosa, Hume afirma la suficiencia del hombre en el mundo. No necesita de un dios que le otorgue sentido a su existir, porque éste se lo da por sí mismo en la vida en sociedad. Tampoco necesita que remedie sus males, porque el origen de la mayoría de los males que se padecen es justamente esta figura sobrenatural. Y, en definitiva, no necesita de una doctrina que le explique el mundo, porque el hombre a partir del desarrollo de sus ideas puede buscar su propia explicación. En este sentido Hume propone una visión de la vida y de la moral en la tierra, ya que no es necesario apelar a un ente sobrenatural para que el hombre adhiera a los valores morales,

¹⁸ Hume, David: “Sobre el suicidio” en *Escritos impíos y antirreligiosos*. Trad. José L. Tasset. Madrid: Akal, 2005. Pág. 127.

el propio hombre orientando su temperamento hacia la reflexión puede por sí mismo sanar sus propias afecciones.

VI. Palabras finales

En los *Diálogos sobre religión natural* pensamos que Hume se introduce en el seno mismo de la religión, para desde allí, derribar aquellas ideas y afecciones que producidas por ésta son evidentemente corrosivas para la naturaleza humana. Por un lado, las críticas le permitieron una apertura de la especulación filosófica, ya que corriendo la figura de dios como respuesta última a todos los problemas otorgó la posibilidad de encontrar nuevos horizontes de reflexión. Y, por otro, movilizándolo el concepto de verdad desde el ámbito de lo absoluto al de la probabilidad, pudo negar que la religión sea fuente de verdad.

En este marco, Hume no niega la fe o la religión en sí misma, si no que pone de manifiesto las intenciones de quienes la sustentan. Éstos no hacen más que sacar provecho de la devoción de los fieles, desviando la inclinación que los mismos tienen hacia los valores morales.

Asimismo, si las críticas a la argumentación parecen predominar, creemos que se debe a que constituyen la base del propio interés de Hume. Este mismo consiste, a nuestro entender, en mostrar la suficiencia del hombre, manifestando que él mismo puede decidir sobre sus propios valores morales sin la necesidad de apelar a un principio que lo justifique. Esto fue posible dilucidar a partir de cruzar los *Diálogos* con los ensayos que mencionamos anteriormente, los cuales creemos que constituyen los elementos más directos que evidencian el interés de Hume por la libertad del hombre.

En definitiva si al comienzo del tratamiento la figura de dios era más que evidente, fue desplazada posteriormente por las críticas, y su problemática la volvió imposible. De aquí la mirada de Hume hacia este mundo, la filosofía y la moral para ser útiles deben orientarse hacia el ámbito propio de la naturaleza humana: la vida.

Bibliografía

Hume, David: *“Diálogos sobre religión natural”*, Trad. Edmundo O' Gorman. México: FCE, 2005.

Hume, David: *“Escritos impíos y antirreligiosos”*, Trad. José L. Tasset. Madrid: Akal, 2005.

Hume, David: *“Tratado de la naturaleza humana”*, Trad. Félix Duque. Madrid: editorial nacional, s/d.

LEANDRO GUERRERO*

El filósofo y la “ciencia del hombre”: sobre el carácter estrictamente metodológico de la noción humeana de naturaleza

En un trabajo anterior¹ he estudiado la noción humeana de naturaleza humana y sus características dentro de la concepción que Hume tenía de la historia y su función dentro de un proyecto filosófico más abarcador. Allí propuse remplazar la interpretación substancialista estándar, defendida por varios comentaristas, por una perspectiva *metodológica* para la lectura de la noción "naturaleza humana" tal como Hume parecía entenderla y utilizarla. Según sostuvimos, Hume tomaba la noción como instrumento teórico y metodológico para la interpretación de hechos históricos, de manera tal de poder incluir una serie de hechos diversos y que muchas veces aparecen como inconexos dentro de un relato consistente, y que en ese mismo movimiento discursivo pudiera hacer de ellos un conjunto inteligible de sucesos.

El actual trabajo propone invertir el ángulo de aproximación, de forma tal que podamos ofrecer una lectura igualmente metodológica de ese concepto, pero no ya desde el punto de vista parcial de la concepción que Hume tenía de la historia y su método. Nos proponemos dirigir nuestro estudio a profundizar y especificar una lectura metodológica de la noción humeana de *naturaleza humana* en general, tal como puede colegirse a partir de una lectura detenida de sus obras filosóficas más importantes.

Para ello, primero nos será útil reconstruir brevemente la interpretación estándar para poder ver con claridad qué tipo de supuestos y afirmaciones son las que se atribuyen a Hume cuando utiliza el concepto *naturaleza humana*.

* Leandro Guerrero es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Ha trabajado como adscripto en la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna con el tema “Filosofía Política y Utilitarismo en David Hume: la crítica al contractualismo”, bajo la dirección del Dr. Marcelo Mendoza Hurtado. Asimismo, participa en el proyecto “La doble problemática del expresivismo y de la teleología en la determinación de la concepción hegeliana de la racionalidad”, bajo la dirección del Dr. Marcelo Mendoza Hurtado. E-mail: leandro_g00@hotmail.com

¹ Guerrero, L., "Regularidad y naturaleza humana en la concepción humeana de la historia", XV Congreso Nacional de Filosofía AFRA. Buenos Aires, diciembre 2010.

En segundo lugar, se presentan algunas consideraciones en torno a la filosofía humeana como herramienta conceptual para la comprensión del proyecto filosófico general de Hume y de algunos puntos particulares de su teoría del conocimiento.

Finalmente se indaga sobre el carácter *estrictamente metodológico* del concepto de *naturaleza humana*, defendiendo su particular adecuación dentro del proyecto filosófico general de Hume.

I.

Para enmarcar nuestra discusión, retomemos algunos rasgos característicos de aquella interpretación estándar mencionada. Varios comentaristas² han creído encontrar en el término *naturaleza humana*, tal como pretenden derivar de la propuesta humeana y tal como sostienen que el mismo Hume lo utiliza en diversos contextos, un fuerte contenido especulativo.

A partir de la interpretación de ciertos pasajes de la obra de Hume, tomados de forma aislada y descontextualizada, se asigna a la denominada *naturaleza humana* una serie de atributos, que a primera vista, no conciben con la impronta general que evidencian los textos de Hume. En particular, la sección 8 de la *Enquiry concerning Human Understanding* (EHU), es de donde se extraen estas conclusiones erradas. No nos dedicaremos a comentar en extenso dicha sección³, sino que nos abocaremos a remarcar algunas de las ideas principales.

El objetivo de Hume allí es analizar los conceptos de libertad y necesidad en relación a las acciones humanas. Su propósito es el de ofrecer una lectura compatibilista donde la libertad de las acciones humanas no se oponga al hecho de que estén causalmente determinadas por motivos, carácter o circunstancias. La forma en que Hume se presta a probar esto es mediante la equiparación, a la luz de su reformulación del principio de causalidad, de las que denomina *evidencia moral* y *evidencia natural*. Del mismo modo que

² Para una lectura atemporal y a-histórica cf.: Pompa, L., (1990) *Human Nature and Historical Knowledge. Hume, Hegel and Vico*, CUP. Y también: Berry, Ch., (1977) "Hume to Hegel: The Case of the Social Contract", en Livingston D. y Martin, M. (ed.), (1991) *Hume as Philosopher os Society, Politics and History*, University of Rochester Press, Rochester, p. 3-15. Una lectura más marcadamente sustancialista en Collingwood, R. G., (1946) *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press.

³ En "Regularidad y naturaleza humana en la concepción humeana de la historia" (cf. supra, nota 1) sí comienzo con una reconstrucción de los objetivos y argumentos de Hume en esa sección. Aquí, por cuestiones formales, he resuelto dar mayor importancia al desarrollo subsiguiente.

encontramos necesidad en el operar de los cuerpos, encontramos necesidad en el accionar de las personas: es decir percibimos una *regularidad* de sucesos (conjunciones constantes) y la mente se ve determinada a *inferir* a partir de la presencia de uno de estos sucesos, la existencia de su acompañante habitual.

Ahora bien, en base a una uniformidad tan evidente en las acciones de los hombres (equiparable a la manifestada por los objetos materiales), es posible sostener que la *naturaleza humana*, del mismo modo que (por ejemplo) la ley de gravitación universal, permanece idéntica e invariable no sólo en lo que corresponde a sus efectos sino en sus principios mismos. A ojos de estos intérpretes, la atribución de necesidad causal a los sucesos humanos, junto a su carácter ininterrumpido, permite una lectura de la *naturaleza humana* como factor o principio de invariabilidad y de permanente identidad a lo largo del tiempo. No hay "nada nuevo o extraño"⁴ que pueda sernos dado a conocer, ya que teniendo un conocimiento de la naturaleza humana, podemos explicar y predecir cualquier evento.

Si bien este recorte, resulta muy acotado, de cualquier forma es suficiente para señalar el punto que nos interesaba. Podemos adelantar una definición provisional de lo que denominaremos la **interpretación metafísica** del concepto de *naturaleza humana*: un "conjunto de rasgos esenciales" (en el sentido fuerte de **esenciales**) que pueden ser conocidos como principios determinantes de la especie humana (en su forma de pensar y de actuar). Un poco más en detalle, encontramos que a partir de dicha interpretación pueden derivarse características muy puntuales de la **naturaleza** del hombre; repasar las más significativas nos dará oportunidad de especificar qué entendemos por interpretación "metafísica" o "esencialista":

- carácter **universal**: es perceptible en *todos* los hombres, aún en distintas naciones, sin excepción. Por ende, niega la diversidad cultural "extrema" (i.e. niega la 'inconmensurabilidad').

- carácter **atemporal**: no sufre modificaciones, se mantiene invariable a través de todas las épocas. Por ende, resulta asimismo **a-histórica**.

- carácter **sustancial**: es un principio de presencia *subyacente* y *permanente*, evidenciable en los efectos que tiene sobre las acciones uniformes de los hombres.

Hemos seguido esta interpretación hasta sus raíces metafísicas, concluyendo en una

⁴ Hume, D., EHU 83

serie de puntos bastante alejados de los intereses filosóficos de Hume. Para mostrar esto con mayor claridad, a continuación nos ocuparemos de estos intereses y de algunos puntos especialmente relevantes de su propuesta filosófica.

II.

a) Método y objetivos de la ciencia de la naturaleza humana. Hume presenta su empresa filosófica como una *ciencia* del Hombre⁵. "La filosofía moral, o ciencia de la naturaleza humana"⁶, como él mismo la denomina, es la piedra de toque de todo "un sistema completo de las ciencias"⁷. Al ser toda disciplina relativa al hombre, de haber alguna entre ellas que pueda tenerlo como objeto, será la clave de bóveda no sólo para la resolución de los conflictos que tanto afligen a los hombres de ciencia, sino para corregir y mejorar prácticas e instituciones que competen al hombre común en su vida diaria⁸.

Esta ciencia, para poder llamarse tal, ha de guiarse férreamente por un número específico de preceptos que conformen su *método*. Si bien Hume no es muy taxativo al respecto, podríamos resumir nosotros este método, extrayéndolo de entre sus obras:

(1) el único fundamento sólido de esta ciencia es la **experiencia** y la **observación**. La introspección en primera persona trae aparejadas ciertos inconvenientes metodológicos que generan distorsiones en los resultados. Esta experiencia, pues, debe ser cuidadosamente recogida de la "vida diaria" de los hombres, de sus comportamientos y actitudes según se observan en el "curso normal" de sus quehaceres sociales o prácticas "comunes"⁹.

(2) al examinar varios fenómenos, tal como los hemos colegido según (1), se buscará reducirlos o resolverlos en principios más generales y simples. Conduciéndonos de este modo "llegaremos finalmente a esos pocos principios sobre los cuales dependen los demás"¹⁰.

(3) en cualquier caso, nunca podremos llegar a *principios últimos*, ni podremos saber de ellos sino aquello que se nos da a conocer en la experiencia, i.e. sólo podremos tener

⁵ Cf. *A Treatise of Human Nature* (THN), p. XIX (ed. L. A. Selby-Bigge); *Abstract of A Treatise of Human Nature* (A), p. 6 (ed. J. M. Keynes & P. Sraffa).

⁶ EHU 5.

⁷ THN XIX; A 7.

⁸ Cf. THN, Introducción; EHU, sección I.

⁹ THN XXII

¹⁰ A 6

constatación empírica de ellos, pero no podremos dar más razón de ellos que el *hecho* mismo de que suceden y la sola "experiencia de su realidad"¹¹.

(4) se rechaza cualquier uso no empíricamente fundado, i.e. especulativo (teológico-metafísico), de *hipótesis* para la explicación de fenómenos. Sólo se aceptarán hipótesis en un sentido "legítimo" del término, entendidas como supuestos contrastables que expliquen o den cuenta de éstos fenómenos¹².

De estas 4 pautas, fácilmente desprendemos dos de los objetivos principales de la reforma que propone Hume. Para poder marcar un rumbo próspero y fructífero de las ciencias, que permita a los hombres cosechar frutos útiles *para esta vida en esta vida*, es preciso llevar a cabo dos movimientos estrechamente vinculados. Primeramente es requisito insoslayable limitar nuestras investigaciones a aquellos ámbitos que sean acordes al alcance de nuestro entendimiento. De nada sirve extraviarse en asuntos que, por escapar completamente a la experiencia, superan todas nuestras posibilidades, y no sólo no acarrearán ninguna utilidad para nuestras actividades mundanas (i.e. humanas) sino que pueden aún ser perjudiciales para ellas. El ejemplo inmediato es el de la metafísica. La metafísica racionalista, como la Teología, nublan nuestro entendimiento y se dedican a discutir, con términos ininteligibles, asuntos igualmente incomprensibles, tomando partido por posturas totalmente indecibles. Nada reditúa construir castillos en el aire.

Aquí encontramos el segundo objetivo de Hume: "clarificar" la jerga metafísica, depurando o resignificando los términos utilizados por los metafísicos. De modo que podríamos denominar estos dos objetivos críticos de la siguiente manera: una crítica semántica (sobre el lenguaje y el significado de palabras clave como: causalidad, necesidad, libertad) y una crítica epistémica¹³ (sobre lo que constituye o no una pretensión legítima de conocimiento y un legítimo uso de conceptos como el de *causalidad*).

Como vemos, no hay apelación a ningún principio metafísico, todo lo contrario; Hume suele encargarse de ser él mismo el primero que los eche por tierra. El terreno legítimo de la filosofía no es lo *sobrenatural*, sino precisamente lo *natural*: la *naturaleza*

¹¹ THN XXII, cf. también A 6.

¹² Cf. THN XVIII, XXII; A 6/7.

¹³ "Crítica semántica" y "crítica epistémica" es terminología que tomamos de Mendoza Hurtado, M., "Imaginación y crítica empirista de la metafísica en la 'Investigación sobre el Entendimiento Humano' de David Hume", en Jauregui, C. (ed.) (2010), *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, Buenos Aires, ed. Prometeo, pp. 145-172.

humana. Es una cuestión de hecho, y deberá ser decidida empíricamente. Para poder trazar las directrices fundamentales de dicha ciencia, no es posible apelar a principios divinos, metafísicos, inconstables. Debemos explicar (y predecir) fenómenos según los casos que hemos observado.

b) *Suponer y Proyectar.* Siguiendo estas normas, Hume escribe algunas de las páginas más célebres de la historia de la filosofía. Entre ellas su descripción y análisis de la *relación causal* y de la concomitante *creencia* en fenómenos allende la experiencia, que por ser un ejemplo conspicuo de cómo evalúa Hume el funcionamiento de nuestro entendimiento, trataremos muy brevemente a continuación.

Hume encuentra que la idea que tenemos de conexión necesaria se deriva de la impresión interna de la determinación de la mente a concebir vivazmente un efecto siempre que se le presente a los sentidos o a la memoria su causa habitual (o viceversa). En base la conjunción constante de casos hemos contraído el hábito de unir ambos hechos: la idea de uno nos lleva a la del otro; y la impresión de uno de ellos obliga no sólo a representarnos al segundo sino a *creer* en él (que tendrá lugar en la experiencia, o que existe). Esto, sin embargo, no sucede sólo con objetos inanimados, sino que también podemos realizar este tipo de inferencias en ámbitos humanos.

En estos casos, los criterios que circunscriben un ámbito legítimo para la aplicación de nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho son derivados igualmente de la observación, es decir, de nuestra experiencia diaria de los hombres. Formamos un registro de regularidades que permite explicar y hacer inteligible sus comportamientos, pudiendo inferir con algún grado de probabilidad las acciones y motivos que constituyen sus prácticas diarias; de lo contrario nunca ajustaríamos nuestras propias conductas a las de los hombres con los que vivimos. A partir de lo que conocemos de los hombres podemos deducir, o mejor dicho, *suponer* ciertas reglas que regulan con cierta uniformidad sus comportamientos. En base a eso, luego *proyectamos* o *trasladamos*¹⁴ esos mismos principios a fenómenos o individuos de los cuales no tenemos experiencia e inferimos que actuarán o habrán de actuar de forma similar¹⁵.

Esta capacidad *proyektiva*, siempre que hagamos una aplicación legítima de ella,

¹⁴ EHU 107n.

¹⁵ Cf. el ejemplo paradigmático de Hume en EHU 89: el artesano que lleva sus productos al mercado actúa en base a ciertas creencias sobre como actuarán los hombres, creencias que ha formado por hábito a lo largo de su toda vida.

permite relacionar lo conocido con lo desconocido. Más aún, permite que lo desconocido ingrese al curso de nuestra experiencia. De lo contrario nuestra experiencia sería bien pobre, sólo aquello que está actualmente presente a los sentidos; no existiría la expectación, la previsión, la predicción, la capacidad de unir medios a fines (a mediano y largo plazo) ni la posibilidad de diseñar y llevar a cabo constructos y artificios (sociales, políticos, técnicos).

III.

Ahora bien, el filósofo moral es ante todo un hombre, y esto es algo que no debe olvidar¹⁶. Las pautas metodológicas que ha de seguir en sus inquisiciones deben ser versiones corregidas y sistematizadas¹⁷ de las formas legítimas de uso "común" del entendimiento. Una investigación sobre la *naturaleza humana* no deja de ser un conjunto ordenado de razonamientos concernientes a ciertas cuestiones de hecho. La ciencia del hombre no deja de ser una cuestión a decidirse en el ámbito de la experiencia. El "científico" moral, por ende, debe ajustar sus razonamientos e hipótesis a las regularidades empíricas que, aún falibles, son los únicos parámetros evaluativos que tenemos para legitimar nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho o existencia. En base a la información recopilada a través de la experiencia podemos plantear principios o leyes más abarcadores, que den razón de estos hechos. El camino hacia el descubrimiento de estos principios es el de la uniformidad de los fenómenos: a partir de series de regularidades empíricas podemos enunciar principios que comprendan dicha conjunción constante de casos. Estas son las herramientas con las que cuenta nuestro "científico" moral para explicar y predecir: pautas metodológicas para la confección de hipótesis explicativas.

En todo caso hacemos referencia a leyes *probables*. Ni el más elevado grado de probabilidad equivale a la certeza del *conocimiento*¹⁸. Debemos testear nuestras leyes probables. Probar nuestras hipótesis, mediante contrastación con la experiencia de donde la hemos extraído, nos permite reforzarlas o corregirlas. Esta experiencia es doble: podemos cotejarlas con nuevas observaciones surgidas de nuestra convivencia con los hombres o podemos ponerlas a prueba en observaciones recogidas por los historiadores. Con estos criterios que hemos formado juzgamos acontecimientos actuales o históricos

¹⁶ EHU 9

¹⁷ EHU 162

¹⁸ Sobre la distinción humeana *conocimiento-probabilidad* véase THN, Libro 1, Parte 3; EHU, sección 4-6

“transfiriendo lo conocido a lo desconocido”¹⁹ y conjeturando la semejanza. Esta suposición es enteramente metodológica, es un criterio teórico que el historiador o filósofo moral debe mantener siempre si es coherente con su práctica, es decir, si pretende armar un relato cohesionado que permita hacer inteligibles sucesos que de otra forma resultarían enteramente diversos, independientes y por ende inconexos.

Nuestro método introduce la norma bajo la cual los hechos se juzgan *regulares/ conocidos* o *irregulares/ novedosos*: necesitamos *proyectar* principios de los cuales ya hemos tenido alguna constatación en casos conocidos, *suponiendo* que estos nuevos fenómenos pueden entenderse bajo los mismos conceptos y *suponiendo* que acciones similares son causadas por motivos similares²⁰. De lo contrario lo novedoso resultaría enteramente ininteligible.

Podemos ahora detallar, en paralelo a lo hecho anteriormente, algunos puntos respecto de la **interpretación estrictamente metodológica** de la noción humeana *naturaleza humana*:

- para empezar, su carácter **universal** es sólo *ex hipotesi*. Los propios preceptos metodológicos contemplan no desechar nuestros principios ante el primer caso negativo. Por hipótesis, se sostiene que son válidos para hacer inteligible (explicar y predecir) *todo* fenómeno humano. Especialmente pensado para el manejo de casos problemáticos (que rehúsan ser comprendido por la regla general). No se elimina la posibilidad de diferencias entre hombres de distintos pueblos pero siempre se supone un campo común, teóricamente indispensable.

- es de carácter eminentemente **temporal**: no sólo porque es ella misma de confección histórica, y por ende es pasible de recibir modificaciones y correcciones según la constatemos continuamente con datos empíricos (actuales e históricos), sino también porque en modo alguno obtura la posibilidad de pensar el cambio histórico en el hombre.

- es de carácter **no sustancial**: en el término *naturaleza humana* no se está pensando ninguna esencia simple; no es un principio metafísico de absoluta identidad y permanencia, sino que es un concepto complejo, cuyas características son construidas a partir de la experiencia y a través del discurso filosófico, y el sentido global le es conferido de forma completa en la misma unidad del relato del filósofo.

¹⁹ EHU 107n.

²⁰ Véase el trabajo citado en nota 1.

- en cambio podríamos denominarlo de carácter **narrativo** o "**narrativista**", ya que, como hemos dicho, obtiene sentido y significación en el contexto discursivo del filósofo y en referencia a las series de regularidades empíricas que comprende y hace comprensibles, según la metodología que éste ha implementado.

DIEGO LAWLER*

Deliberación y formación de creencias¹

1. Introducción

En este trabajo quiero referirme a la relación entre la deliberación y la formación de creencias desde la perspectiva de la primera persona. Se trata de un asunto que registra uno de sus orígenes filosóficos más relevantes en Hume. En su reflexión sobre el razonamiento práctico, i.e. sobre cómo los agentes forman intenciones y actúan de acuerdo con ellas cuando se produce el momento de la acción, Hume nos dice que “la razón por sí sola no puede ser nunca un motivo para una acción voluntaria” (Hume, 1958, p. 413). Esto está sugerido por Hume en su rechazo de la mayor parte de la filosofía moral antigua y moderna, que se funda en la idea del combate entre la pasión y la razón, y en la idea de que “toda criatura racional está obligada a regular sus acciones por la razón” y a oponerse a cualquier “otro motivo o principio” hasta que haya sido puesto en “línea con ese principio superior” (1958, p. 413). Nos dice Hume: “La razón es, y sólo debe ser esclava de la pasiones y nunca puede pretender servir y obedecer a otra cosa que no sea a las pasiones” (1958, p. 415). El agente resuelve sus preguntas prácticas en su aquí y ahora si de hecho, en el momento de la acción, hace algo. Ninguna acción tendría lugar si el supuesto agente fuese completamente indiferente a todos los cursos potenciales y alternativos de acción. Hume sostiene que “la razón”, o “el entendimiento”, es frío, “indiferente” y en sí mismo “no provoca ningún deseo ni aversión” (1966, p. 172). Si las meras operaciones de la razón nos dejan siempre indiferentes respecto de lo que descubrimos que es el caso, entonces ninguna operación de la razón podría por sí misma producir una acción. La razón no puede resolver una cuestión práctica en el aquí y ahora del agente que se la formula.² La cuestión

* Diego Lawler es Doctor en Filosofía y se desempeña como Investigador del CONICET y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de SADAF. Las áreas en las que desarrolla sus investigaciones son, principalmente, la filosofía de la mente, la filosofía de la acción y la filosofía de la técnica. E-mail: diego_lawler@yahoo.com

¹Este trabajo fue realizado como parte del proyecto *Autoconocimiento, racionalidad y libertad del agente humano*, cofinanciado por la Universidad Abierta Interamericana y el CONICET.

²Por supuesto, como es bien sabido, uno cosa es que la razón sea una fuerza impotente para generar una acción y otra muy distinta inferir que la acción es contraria a la razón. La razón es impotente en la producción de la acción, sin embargo, la acción puede estar acompañada con la razón. La acción no necesariamente tiene que ser contraria a los resultados de la deliberación racional. Sería este el caso si la

es trazar una distinción entre sacar una conclusión sobre qué hacer y llevar adelante esa conclusión en la propia acción –a saber, realizarla.

Apliquemos esto al caso teórico, i.e. el razonamiento que conduce a la adquisición de una creencia, que es el que nos interesa especialmente en este trabajo. La deliberación teórica no me lleva directamente a resolver qué he de creer. Tener a mi disposición buenas razones para creer que el desempleo bajó, por ejemplo, no me lleva a creer que, de hecho, el desempleo bajó. ¿Por qué esto es así? Porque las buenas razones que encuentro para creer que el desempleo bajó son perfectamente compatibles con otras razones, que también dispongo, que pueden volver poco razonable creer que el desempleo bajó. Para decirlo en general: aunque ciertas consideraciones vuelvan razonable creer algo, el agregado de consideraciones adicionales lo pueden volver menos razonable de creer o directamente nada razonable. Por consiguiente, la pregunta epistémica está siempre abierta y el veredicto final es, por supuesto, mucho menos que lógicamente inescapable –incluso cuando suponemos cierto conocimiento general extenso sobre qué consideraciones son buenas razones para creer algo de alguna manera. Si esta descripción es correcta, entonces la conclusión de una deliberación no supone convicción alguna que descansa únicamente en razones. Las razones no me compelen a creer que p es el caso –incluso si creo las premisas y creo que p se sigue lógicamente de las premisas. La cuestión de qué es lo que creo está siempre abierta desde la persona que delibera o, para decirlo de otro modo, desde la primera persona. La sugerencia es que las razones no compelen a que el sujeto adquiera convicción sobre los hechos que delibera.

Respecto de las creencias empíricas, Hume nos alertó sobre la imposibilidad de que ellas pudiesen adquirirse voluntariamente –una creencia es una idea vivaz, que ha recobrado fuerza y una idea está relacionada con una impresión. La creencia no depende de las razones prácticas que el sujeto pueda tener; por el contrario, el contenido de una creencia depende de cómo está efectivamente hecho el mundo.³

En relación con la perspectiva de primera persona y lo que ella supone, ya sabemos lo que Hume opinaba: el yo es un conjunto de percepciones, buscar un yo más allá de este conjunto percepciones supone cometer un error categorial. Nuestra idea de un yo

acción fuese contraria a lo que precisamente puede ser descubierto por el razonamiento, a saber, el mejor curso de acción que tenemos para llevar adelante.

³Esta sugerencia humeana fue elaborada con precisión por Bernard Williams (1973).

persistente es simplemente el resultado del hábito humano de atribuir una existencia continua a una colección de partes asociadas. Por supuesto, creer que tenemos una existencia sustancial en tanto que yo es una creencia natural, pero injustificable.

2. Planteo del problema.

Mi propósito es plantear un problema cuya exploración nos llevará, entre otras cosas, a recoger algunas de los señalamientos mencionados de Hume, así como a cuestionar otros. No obstante, deseo menos valorar cuán humeano es o deja de ser el planteo que voy a realizar, como invitar al lector a considerarlo en sus propios términos, esto es, con independencia de las sugerencias humeanas.

El punto de partida de esta presentación está dado por la siguiente pregunta: ¿Cómo podríamos dotar de sentido a la deliberación teórica (i.e. un actividad mental) que se propone adquirir creencias verdaderas sobre el mundo, pero que al mismo tiempo es una actividad que parece tener su fuente en la condición de agente del sujeto que la lleva a cabo –un ámbito que parece estar gobernado por el ejercicio de su libertad?

Si recordamos por un momento lo que acabo de decir sobre Hume, este punto de partida es un punto necesariamente problemático. Por un parte, presupone que hay una persona que, en su condición de agente, se involucra en una actividad mental orientada hacia la adquisición de creencias sobre el mundo –actividad que he denominado deliberación. Un agente y su perspectiva son algo más que la ficción de un *locus* al que humeanamente llamaríamos “yo”. Por otra parte, este punto de partida parece señalar que el sujeto es activo y no pasivo en la adquisición de creencias, hasta tal punto que esa actividad parece estar vinculada a su condición de agente y al ejercicio de su libertad. Finalmente, la deliberación teórica parece constituirse en una *via regia* para la adquisición de creencias desde el punto de vista de la primera persona, a diferencia de constituir algo inerte, como parecería sugerirlo Hume, según se ha mencionado en la *Introducción* de este trabajo.⁴

⁴En este punto quisiera realizar una aclaración. Desde la perspectiva de la primera persona no todas las creencias se adquieren deliberativamente. Consideremos el caso de las creencias perceptuales. Percibir el mar enfrente de mí conduce naturalmente a la formación de mi creencia de que el mar está allí enfrente de mí. Lo mismo sucede con las creencias basadas en el testimonio. Un colega me dice que la fecha de vencimiento del trabajo es a fin de mes y yo creo que la fecha de vencimiento del trabajo es a fin de mes. En estos casos la

Ahora bien, ¿qué me propongo con el planteo de este problema? Por una parte, quiero presentar diferentes maneras de pensar sobre la deliberación teórica en la adquisición de creencias. Por otra parte, discutir en qué sentido el sujeto es activo en este proceso deliberativo y si esa actividad puede ser considerada o no un caso de agencia racional y por qué podría responderse que sí a este último asunto. Esta presentación, entonces, sigue a través de las siguientes secciones. Por una parte, me ocupo de diagnosticar dos intuiciones con que habitualmente nos encontramos cuando reflexionamos sobre el proceso de abrir (o determinar) deliberativamente nuestra mente. Por otra parte, en dos secciones sucesivas presento dos modelos que dan cuenta de esas dos intuiciones: el modelo de la cristalización y el modelo activo. Finalmente, realizo un balance sobre estos dos modelos y señalo cómo podríamos resolver sus problemas.

3. Diagnosticando las intuiciones: dos modelos alternativos sobre la adquisición de creencias a través de la deliberación.

Consideremos el siguiente ejemplo, que trae a la luz dos intuiciones con las cuales nos encontramos, cuando reflexionamos sobre el proceso de decidirnos sobre un asunto que está relacionado con nuestra deliberación sobre qué podría ser el caso. Supongamos que considero la siguiente pregunta por primera vez: ‘¿Bajó el nivel de desempleo durante esta administración política?’ Entonces, para responder esta pregunta, presto atención a los hechos, los cuales cuentan como evidencia empírica a favor o en contra de la baja del nivel de desempleo actual. Luego de evaluar los hechos, alcanzo una conclusión sobre este asunto, por ejemplo, respondo: ‘Sí, el nivel de desempleo bajó durante esta administración política’. Supongamos, ahora, que me pregunto: ¿cómo se ha instalado esa creencia en mi mente? ¿Cómo he alcanzado el juicio ‘El nivel de desempleo bajó durante esta administración política?’ En este punto nos encontramos con dos intuiciones que parecen ir en direcciones contrapuestas. Por una parte, nos sentimos inclinados a decir que, dada la evidencia disponible a favor de esa creencia, no teníamos ninguna elección, sino adquirirla —no podíamos hacer otra cosa. No podíamos no realizar el respectivo juicio. Desde este

deliberación no parece desempeñar un papel relevante. No obstante, el hecho de que no lo haga no significa que una creencia no sea un candidato natural para resultar de un proceso deliberativo (véase Moran, 2001).

punto de vista, mi activa evaluación de la evidencia hace que esa creencia se vuelva, de algún modo, racionalmente compulsiva para mí; esa evaluación guía mi juicio hacia la suscripción de ciertos hechos, esos hechos que constituyen la evidencia a favor de la creencia en cuestión. De acuerdo con este retrato, entonces, cuando realizo un juicio, estoy expresando una creencia, una creencia que estoy compelido a aceptar en virtud de la fuerza racional de la evidencia disponible a su favor. Realizo el juicio, para decirlo de algún modo, una vez que la creencia ha cristalizado en mi mente.

Por otro lado, sin embargo, estamos inclinados a decir que he decidido que el nivel de desempleo bajó durante la actual administración política sobre la base de la evidencia disponible. Donde ‘decidir que’ parece implicar que yo he llevado adelante la acción de realizar un juicio (de juzgar), esto es, que libremente he juzgado que el desempleo bajó sobre la base de razones o consideraciones que, estimé en su momento, estaban a favor de juzgar de ese modo. Además, he adquirido la creencia en virtud de la realización de un acto judicativo de esta clase. En este caso, la activa realización del juicio conlleva la adquisición de la creencia respectiva.

Si bien ambas descripciones ofrecen una caracterización racional del proceso de adquisición de creencias, lo caracterizan *prima facie* de manera diferente. Para decirlo en términos generales, la primera intuición sugiere que, aunque la actividad mental de deliberar sobre si p se da o no es un caso de agencia, la adquisición de la creencia respectiva, a saber, que p es el caso, por ejemplo, no lo es. La segunda intuición, sin embargo, sugiere que la actividad de juzgar que p es el caso (o que p no es el caso) es parte de la actividad mental del proceso deliberativo de formación de creencias. Si esto es así, entonces, en este sentido preciso formar una creencia es un caso del ejercicio de nuestra agencia racional. Cada uno de estos modelos tiene su origen en modos diferentes de entender el proceso de deliberación teórica y sus conexiones con la clase de agencia que ejercitamos sobre los contenidos proposicionales de nuestra vida mental (en este caso nuestras creencias) en contextos epistémicos. La primera intuición puede explicarse según el modelo que voy a denominar ‘Modelo de la Cristalización’ (MC). La segunda puede explicarse según lo que voy a denominar ‘Modelo Activo’ (MA).

4. El Modelo de la Cristalización

La afirmación básica del *MC* dice que una creencia es adquirida como resultado de un evento de cristalización cognitiva que tiene lugar en la mente de un sujeto. En un proceso de adquisición racional de una creencia, un sujeto delibera sobre si p es o no el caso cuando lleva adelante una actividad intencional de “decidir si p es o no el caso”. Podríamos describir este proceso del siguiente modo: como un proceso activo de estar tras un compromiso cognitivo –estar tras su búsqueda. Este proceso de decidir si p es o no el caso, cuando es exitoso genera un evento distinto, discontinuo, esencialmente inactivo, de cristalización cognitiva, y este evento inactivo cae bajo la caracterización siguiente: “decidir que”.

De acuerdo con esta descripción, tenemos una combinación de un proceso activo e intencional (la actividad propia de la deliberación), algo que el sujeto que delibera hace con un propósito en mente (i.e. decidir si p es o no el caso), con un evento inactivo, algo que le sucede al sujeto que delibera, que supone un final para el proceso previo de deliberación – así, el evento de cristalización cognitiva completa la actividad precedente. El producto de este evento de cristalización cognitiva es una creencia, un estado cognitivo. El evento de adquirir la creencia que p es el caso puede ser capturado bajo la noción de “decidir que p ”. La creencia que p es el caso no es adquirida intencionalmente por la actividad mental deliberativa que la precedió; por el contrario, el sujeto la adquiere pasivamente como resultado de su involucramiento intencional en la actividad de deliberación teórica –este involucramiento dispone el escenario para que tenga lugar el evento de cristalización cognitiva.

Sin embargo, ¿cómo debe entenderse esta combinación entre un evento inactivo de cristalización cognitiva y un proceso intencional? Una forma de entender esta combinación es pensarla bajo la idea de que la adquisición de una creencia por razones no es un acto. ¿Qué quiere decir esto? Esto básicamente significa que la relación entre una creencia y el proceso intencional de adquirirla no sigue el patrón que evidencia el levantar el brazo intencionalmente y la actividad precedente que produce ese evento. Tenemos que pensar en esta combinación en otros términos, por ejemplo, por analogía con la actividad de buscar algo con la mirada y tenerlo de pronto bajo la mirada (O’Shaughnessy, 1980). La actividad de buscar es lo que causa el evento de tenerlo de pronto bajo la mirada. Sin

embargo, el proceso precedente no comprende el evento que ha sido causalmente producido. De manera semejante, la actividad mental deliberativa, cuando es exitosa, causará un evento inactivo de cristalización sin comprenderlo como parte de su proceso. De hecho, pensar en términos causales sobre esta relación es lo que nos fuerza a apreciar que el evento cognitivo de cristalización debe ser distinguido de la actividad intencional de la deliberación.⁵ Si el evento es causalmente producido, entonces no puede ser parte de eso que lo ha producido o traído a la existencia –esto es, parte del proceso precedente de deliberación teórica. Más aún, si este evento es producido causalmente, entonces él ocurre fuera del alcance del poder de la voluntad del sujeto. No obstante, para que esta actividad cause un evento de cristalización cognitiva, el sujeto tiene que ser consciente de ciertos hechos empíricos, los cuales actuarían sobre él como razones a favor de la creencia resultante. Un corolario de este asunto es que si bien la actividad mental de deliberación teórica sobre si p es un caso de agencia, mientras que creer que p no lo es.

El evento inactivo de cristalización cognitiva es el que produce la creencia y el sujeto no puede no expresarla en un juicio. El *MC* apoya nuestra primera intuición, a saber, que el sujeto no ejercita su elección al nivel en que adquiere racionalmente una creencia a través de su actividad deliberativa. Una vez que el sujeto ha atendido y evaluado los hechos que constituyen evidencia a favor de una cierta proposición sobre la cual está deliberando, una creencia se instala en su mente a través de un evento de cristalización cognitiva.

¿Cómo podría un sujeto ser epistémicamente responsable de sus creencias si éstas resultan de un evento inactivo de cristalización? ¿Se puede ser responsable de algo sobre lo que no ejercitamos ninguna clase de agencia? La intuición parece ser que la responsabilidad demanda agencia: no soy responsable, por ejemplo, de mi tartamudeo, pero sí soy responsable de mi voto en una elección; lo segundo es resultado de mi elección, lo primero naturalmente no; sobre lo segundo ejerzo alguna clase de control, sobre lo primero decididamente no -tartamudeo a pesar mío.

El partidario del *MC*, sin embargo, puede apelar a una noción como la de asentimiento interno y decir algo así como lo siguiente: en el caso de las creencias, la responsabilidad epistémica está vinculada a las razones que justifican las creencias. La

⁵Esto supone, como se advierte, el entendimiento de la acusación según Hume.

noción de asentimiento interno describe justamente cómo cristaliza una creencia en la mente de un sujeto en virtud de que hay para el sujeto razones que la justifican. ¿No hace esto ruido con el tratamiento que este modelo hace de la creencia como evento completamente inactivo que cristaliza en la mente de un sujeto? La respuesta a esta pregunta depende de cómo se entienda la mezcla de pasividad y actividad que hay en el caso de la adquisición de creencias. ¿Cómo se entiende la noción de asentimiento interno para resolver adecuadamente este asunto?

Veamos rápidamente este asunto. Un evento inactivo de cristalización cognitiva es la ocurrencia de una transición en la mente de un sujeto desde un estado de incertidumbre cognitiva (un estado deliberativo) hacia un estado de compromiso cognitivo (un estado de creencia). Esta transición tiene lugar porque el sujeto presta libremente su asentimiento interno a una proposición determinada sobre la que está deliberando. Y un sujeto da su asentimiento interno a una proposición sobre la que está deliberando solamente cuando está mentalmente activo para aprehender, o entender, o ver la instanciación de la siguiente relación: algunos hechos empíricos son entendidos por el sujeto como constituyendo buenas razones para sostener la proposición en cuestión como una proposición verdadera.

Para usar palabras de O'Shaughnessy, la relación de "being a good reason for" "is steadily causally efficacious" (2000: p. 158), en su tarea de producir el asentimiento interno del sujeto a la proposición en cuestión, sólo si el sujeto se encuentra "in a position rationally to think about, judge, and endorse it" (2000: p. 141). Entonces, para decirlo rápidamente, la sugerencia es que cuando un sujeto está mentalmente activo durante la deliberación teórica sobre si p es o no el caso, adquiere la creencia que p es el caso debido a un proceso de cristalización cognitiva, producido una vez que él ha entendido o aprehendido exitosamente que hay buenas razones para sostener que p es el caso.

La idea de que el sujeto da libremente su asentimiento interno, ciertamente conduce nuestra atención al hecho que hay un sentido en el cual el evento inactivo de cristalización cognitiva depende de una clase de actividad del sujeto, a saber, que el sujeto esté mentalmente activo para detectar la presencia de razones para sostener una proposición como verdadera. El asentimiento interno identifica el momento de resolución del sujeto a favor o no de una proposición.

Al mismo tiempo, no obstante, esta noción también dirige nuestra atención hacia el hecho de que hay un sentido en que el sujeto es pasivo. Habiendo visto o entendido que

cierta evidencia constituye una buena razón para él, la instanciación de esta relación (i.e. la relación de ser una buena razón para) toma el comando y causa un evento de cristalización cognitiva en la mente del sujeto.⁶ Consecuentemente, la manera en que finalmente se resuelve la irresolución cognitiva del sujeto no depende de que él desee resolverla en una u otra dirección, esto es, a favor de p o de no p . No hay espacio para ejercitar ninguna clase de elección a este nivel. Por el contrario, la resolución de la falta de certeza cognitiva depende de la cristalización cognitiva que su posesión de buenas razones haya producido en él. Cuando el sujeto aprehende que esta relación (la relación de ser una buena razón para) ha sido instanciada, entonces esta instanciación misma causa, en el sentido de instalar, una creencia en su mente. Y en este sentido preciso se puede naturalmente decir que un evento inactivo de cristalización cognitiva ha tenido lugar en un sujeto.⁷

El proceso deliberativo se termina de una manera especial, no a través de un acto o de una mera ocurrencia psíquica bruta (algo semejante a un shock), sino que concluye con un evento diáfano de conversión a un estado respecto del cual reaparece la libertad del sujeto para cuestionar nuevamente esta conversión.

Dos cosas son relevantes en esta caracterización. Por un lado, señalar que este evento es un evento de conversión lo vuelve dependiente de una actividad mental previa. En general, ninguna conversión tiene lugar sin alguna clase de proceso activo previo, y más aún si se trata de un proceso de conversión racional. Por otro lado, la afirmación de que una vez que este evento diáfano de conversión ha tenido lugar, reaparece la libertad para cuestionar esta misma conversión, dirige nuestra atención hacia el hecho de que, la reflexión crítica que realiza un sujeto sobre su creencia para asegurar la calidad de sus credenciales racionales, está conceptualmente relacionada con la manera en que ella libremente se enfrenta a los hechos. Y esto es lo que le permite tomar ciertos hechos como razones para adquirir un acierta creencia. Sin razones, el sujeto no podría asumir ninguna

⁶ O'Shaughnessy también describe esta situación en estos términos: "One believes precisely because one 'understand', 'grasps', 'sees' the instantiation of this special relation: one so to say detects the presence of why-ness" (2000, p. 158).

⁷ Esto no quiere decir, por supuesto, que el sujeto no pueda ejercitar ninguna clase de elección en otro nivel que en el que ha tenido lugar la cristalización, por ejemplo, en el nivel del examen reflexivo de su creencia y del poder racional de sus razones justificadoras que la sostienen. En este nivel, una vez realizado el examen, puede decidir sustraer su compromiso epistémico respecto de esa creencia.

clase de responsabilidad por la adquisición de esa actitud, puesto que no sería capaz tener sus propias razones, a saber, esas que respalda y que activamente defiende.⁸

¿Qué clase de agencia está en juego en el *MC*? No se trata de una agencia ejercitada sobre la actitud de creencia misma. No es el caso que un sujeto se representa diferentes actitudes como posibles objetos de creencia, y decide suscribir una y no las otras después de haber ponderado las posibilidades; por el contrario, al estar racionalmente involucrado con el mundo de los hechos, una conclusión, a saber, una actitud, cristaliza en su mente bajo la presión de su aprehensión de ciertas consideraciones en tanto que buenas razones a favor de la verdad de esa actitud. Esta clase de agencia es la que está implicada en este modelo y es suficiente para volver al sujeto responsable de su creencia adquirida.

5. El Modelo Activo

En esta sección quiero explorar el denominado ‘modelo activo’. Este modelo nos ayudará a explicar nuestra segunda intuición, esa con la que nos encontrábamos cuando reflexionábamos sobre la adquisición de creencias a través de la deliberación. Esta intuición dice que un sujeto alcanza una resolución sobre una cuestión juzgando libremente que algo es el caso sobre la base de la evidencia disponible, y que este juzgar activo supone la adquisición de la creencia respectiva. Esta intuición, entonces, puede ser caracterizada a través del siguiente *motto*: *lo que un sujeto cree depende de él*.

De acuerdo con el MA, esta intuición puede ser comprendida según tres afirmaciones:

1) En una ocasión de deliberación teórica, un sujeto determina su mente sobre qué creer a través de decidir que algo (digamos p) es el caso sobre la base de la evidencia disponible provista por el mundo.

2) Decidir que p es entendido como juzgar que p es el caso. El evento de juzgar que p es el evento de llegar a creer que p .

⁸Adviértanse las siguientes afirmaciones de O’Shaughnessy: “The important locution ‘my reason for believing’ reminds us that the transaction is an individual or personal one. A conversion precisely of ourselves took place” (2000, p. 161). Por otro lado, “[O]ne absorbs facts into one’s being in a way that confirms one’s individuality, thanks to the power of rational judgement. It is, as we say, ‘free’. The permanent possibility of active thinking, where one deems it necessary, is central to the speech from ‘my reasons for believing__’. It fills in what is meant by ‘responsibility for belief’” (2000, p. 161).

(3) Juzgar es un evento de acción mental del sujeto. Así, el sujeto forma la creencia que p realizando la acción mental de juzgar que p es verdad. La creencia que p es el resultado de su juicio que p .

De estas afirmaciones se sigue que el *motto* 'la creencia depende del sujeto', significa que una creencia no es algo forzado sobre el sujeto; por el contrario, depende y refleja la manera en que el sujeto decide juzgar cierto asunto atendiendo a la evidencia existente. De acuerdo con esta perspectiva, el MA claramente atribuye un papel activo al sujeto en los contextos epistémicos de adquisición de creencias. Este papel activo no sólo es lo que otorga significado a la intuición de que la creencia depende del sujeto, sino, también, lo que sugiere que la acción mental de juzgar que p o no p es parte del proceso deliberativo de formación de creencias, volviendo a la formación de creencias un claro caso de agencia.

En una interpretación muy difundida, un evento del sujeto es un caso de agencia si y sólo si dicho evento ha sido producido libremente, donde 'producido libremente' significa, o es interpretado como, 'producido bajo el control de la voluntad del sujeto'.

Si la actividad del sujeto de decidir que p es verdad es considerada como un caso directo de agencia, este evento podría estar sujeto a la voluntad del sujeto. Si este fuese el caso, la formación de la creencia sería susceptible de adopción voluntaria, esto es, la creencia sería adoptada por consideraciones que no serían razones apropiadas a su favor, las cuales, entonces, no estarían basadas en evidencias empíricas; por el contrario, la creencia sería adoptada por la pura fuerza de la voluntad de promover los fines del sujeto. Si el MA se comprometiese con esta interpretación, implicaría el voluntarismo sobre la creencia y sería fatal para su plausibilidad filosófica.⁹

¿Hay alguna versión del MA que no se encuentre comprometido con una tesis familiar a la tesis de la voluntariedad de la creencia que impugna Bernard Williams? En los párrafos siguientes quiero explorar una de estas versiones.

La intuición que subyace a la versión más promisorio del MA dice lo siguiente: *en tanto que respuesta a una pregunta deliberativa sobre qué creer, juzgar que p es el caso depende de nosotros, porque juzgar que p es una instancia de la actividad mental del sujeto constreñida racionalmente.*

⁹Las objeciones más poderosas dirigidas contra el voluntarismo en la creencia se encuentran en el artículo de Williams, "Deciding to believe" (1973, pp. 136-151).

Esta intuición tiene sus raíces en la explicación ofrecida por Gary Watson sobre lo que he denominado MA. Aquí está Watson:

“[C]oming to believe (or intend) is attributable to me as its author because (and if) it is related in the right way to my adjudicative (and executive) capacities. In this sense, we can (and do) say that my beliefs are ‘up to me’: they are subject (potentially at least) to my decision-making powers, my normative competence. What is up to me is what falls within the range of my responsibilities” (2004: p. 147).

Para Watson, hablando rápidamente, “llegar a creer” depende de los poderes de decisión del sujeto, donde el ejercicio de estos poderes responde adecuadamente a la “competencia normativa” del sujeto, esto es, a su sensibilidad a las razones. En estos señalamientos, dos asuntos son particularmente importantes para delinear los contornos de este MA. Por una parte, el hecho de que la manera en que el sujeto llega a creer “depende de sus poderes de decisión”; por otra, el asunto de cómo el ejercicio de esos poderes de decisión está constreñido por la “competencia normativa” del sujeto. En lo que sigue intentaré abordar brevemente estos dos asuntos.

En primer lugar, un sujeto ejercita sus poderes de decisión realizando juicios. Juzgar que p , en tanto que instancia de la capacidad ejecutiva del sujeto, es un caso de un evento mental de “asentir o rechazar” una proposición sobre la base de razones (Watson: 2004, p. 143). Asintiendo a p , el sujeto decide que ciertas razones disponibles son razones para él justificadoras para sostener que p es verdadero. Por consiguiente, un sujeto llega a creer que p a través de asentir a p por razones que, desde su punto de vista, favorecen a p . Asentir que p es una conclusión de la deliberación teórica, no es un acto de creer; por el contrario, es un acto de juicio, basado en razones, que da lugar a un estado cognitivo, la creencia que p es el caso. Un sujeto llega a tener una creencia cuando juzga que tiene razones de la clase relevante para ello.

En segundo lugar, el hecho de que el acto de asentir a p responda a razones epistémicas hace que ese acto responda a su competencia normativa. El evento de asentir está constreñido por la competencia normativa del sujeto, en el sentido de que de ese acto depende que el sujeto tome ciertas consideraciones como razones apropiadas (i.e. razones justificadoras) para sostener la verdad de cierta proposición. En el caso típico, las clases de consideraciones que cuentan a favor de una creencia son hechos empíricos; por ejemplo, el

hecho empírico de que la calle está mojada constituye mi razón para creer que ha llovido. Hablar de la razón del sujeto para creer es en este sentido hablar del hecho que se presenta al sujeto y que favorece la creencia, esto es, hablar del hecho que funciona como una consideración a favor de ella. Para usar otras palabras, los hechos empíricos son consideraciones para el sujeto a la luz de las cuales adquiere una creencia.

La sujeción de una creencia a la competencia normativa del sujeto es lo que vuelve a éste responsable de ella. A través del acto de asentir a p , el sujeto adquiere activamente un compromiso cognitivo, esto es, sostiene la verdad de un estado cognitivo. Por tanto, formar una creencia es asumir un compromiso cognitivo a través de una decisión que p es el caso por razones que favorecen a p . El sujeto es responsable al formar esta actitud porque es responsable por las razones que él considera que apoyan la actitud -además, esto es parte de lo que hace esa actitud su actitud, esto es, la actitud que es formada gracias a lo que el sujeto considera sus razones para sostenerla racionalmente. La responsabilidad epistémica de un sujeto por su creencia adquirida se evidencia en la siguiente situación: si alguien le preguntara “¿Por qué crees que p es el caso?”, el sujeto podría ofrecer sus razones, las cuales apoyan a p . El sujeto no respondería: “No sé por qué creo que p , sólo lo creo”. El sujeto ejercita su competencia normativa al responder a las razones relevantes relacionadas con la verdad o falsedad de la creencia en cuestión. En este sentido, el acto de asentir a p es un evento psicológico activo que se refiere al hecho de que el sujeto considera a la creencia p como justificada por razones que él estima apoyan así como aseguran su creencia en la proposición p .

El hecho de que el proceso de adquisición de creencias culmine con el juicio: “ p es el caso”, vuelve a este proceso un caso de agencia: un juicio es algo que efectivamente hacemos. Más aun, decidir que p supone una forma fundamental de la agencia racional, porque comprende un momento de resolución y autoresolución que tiene lugar a través del acto de asentir a p , el cual responde a, o da cuenta de, las razones que aseguran la verdad de p . Sin embargo, este acto, aunque es un ejercicio de agencia racional, no es un acto que esté bajo el control voluntario del sujeto. ¿Pero qué clase de control, entonces, supone? Watson sugiere lo siguiente:

“Doxastic control is not to be opposed to being determined, in accordance with some ‘belief-relevant-norm by the world’. On the contrary, that is what such control amounts to. Our cognitive lives would be out of control to the extent to which we were incapable of

responding to norms of coherence and relevant evidence, that is, were not normatively competent in this way” (2004, p. 144).

Para Watson, un sujeto ejerce control doxástico sobre su actividad judicial, que conduce a la formación de creencias, cuando esta actividad está gobernada por su competencia normativa, esto es, cuando es comandada por su sensibilidad a las razones, las cuales no son indiferentes a la verdad de la creencia en cuestión. El punto de Watson es que esta clase de control es lo que necesita estar en el trasfondo para entender el acto de asentir o rechazar una proposición como una “(more or less) intelligent response” (Watson: 2004, p. 142) que el sujeto realiza cuando está cognitivamente involucrado con el mundo (i.e., cuando delibera sobre una proposición). Cuando esta clase de control gobierna su actividad cognitiva, el sujeto puede formar una creencia dando cuenta de, o respondiendo a, las razones epistémicas relevantes relacionadas con esa creencia. Al mismo tiempo, esta forma de entender la noción de “control doxástico” nos permite atribuir responsabilidad epistémica a un sujeto por sus actos judiciales cognitivos. Entonces, un sujeto deviene epistémicamente responsable en la medida en que ejerce su competencia normativa. En el caso de la adquisición de una creencia, esto significa que un sujeto es epistémicamente responsable por la manera en que su actividad judicial da cuenta de las razones apropiadas que justifican su creencia adquirida.

Para el MA, entonces, el proceso de formación de creencias comprendería dos clases de agencia; por una parte, una agencia intencional relacionada con la actividad de recolección de evidencias y su valoración; por otra parte, una agencia doxástica, a saber, una agencia no intencional, la cual tendría lugar durante el proceso de realizar juicios cognitivos, donde el sujeto es guiado por su competencia normativa, esto es, su sensibilidad justificadora. El ejercicio de esta clase de agencia no sería objeto del argumento de Williams, puesto que no muestra ninguna dependencia con deseos e intereses del sujeto, esto es, con ninguna clase de objeto de la voluntad del sujeto.

6. A modo de conclusión

Cada uno de estos modelos apoya la respectiva intuición señalada en la segunda sección. Quizá, una manera de señalar una diferencia entre estos dos modelos consista en

señalar que, para el MC, decidir que p no supone un caso de agencia, mientras que, para el MA, sí lo es. Estas diferencias reflejan de algún modo dos maneras de acercarse a la relación entre el juicio y la creencia. Para el MC, una creencia es un estado cognitivo que resulta de un evento inactivo de cristalización cognitiva, que posteriormente es expresado en un juicio. Un juicio es un acto mental consciente que pone en palabras una creencia. A través de un acto judicativo, entonces, el sujeto parece expresar una creencia que ha sido adquirida pasivamente. Por el contrario, en el MA, el sujeto está cognitivamente activo durante el proceso de formación de creencias. A través de juzgar que p sobre la base de razones, un sujeto forma racionalmente una creencia, la creencia que p . Por tanto, el juicio es una parte relevante del proceso de deliberación teórica. Cuando un sujeto juzga que p es el caso, resuelve su mente sobre la cuestión de si p es o no el caso. Este modelo entiende al ejercicio de la capacidad judicativa del sujeto como dando lugar o produciendo una creencia.

Si bien en los dos modelos, un sujeto se involucra en una deliberación teórica para determinar si p es verdad, y alcanza el final de ese proceso cuando tiene buenas razones para creer que p es el caso, no obstante, cada uno de estos modelos perfilan de manera diferente su entendimiento del proceso de formación de creencias, y esencialmente, el papel que desempeña la agencia durante este proceso; en particular, el MA da lugar a una agencia no voluntaria durante ese proceso -lo cual, a su vez, supone rechazar la idea de que toda agencia deba moldearse sobre la idea de voluntad.

Sin embargo, quisiera sugerir que ambos modelos pueden ser vistos como complementarios. En realidad, el MC responde a la pregunta ¿cómo llega una creencia a instalarse en la mente de un sujeto? Se trataría de una pregunta orientada a una dimensión diacrónica. Por el contrario, el MA responde la pregunta ¿por qué un sujeto cree que p es el caso? Se trataría de una pregunta orientada a una dimensión sincrónica. No obstante, avanzar en este aspecto de la complementariedad de ambos modelos no significa dar por cerrados las cuestiones que aguardan todavía una resolución más satisfactoria que la meramente sugerida, por ejemplo, el hecho de que haya una clase de agencia normativa que no sea voluntaria, pero que da cuenta de la actividad mental del sujeto. Esta clase de agencia sería no solo necesaria para explicar completamente la responsabilidad epistémica de la que gozamos los agentes racionales, sino, también, para dar cuenta, como respuesta

al comentario de Hume -presentado al comienzo del trabajo- que parece dejar siempre indeterminado el proceso deliberativo. Si hay agencia, actividad del sujeto, entonces la resolución de la cuestión deliberativa no sería independiente de la autodeterminación del sujeto; y en este sentido la deliberación no quedaría abierta. Pero la discusión de estas cuestiones excede los límites de este trabajo.

Bibliografía

- Hume, D. (1958), *A Treatise of Human Nature* (ed. L.A.Selby-Bigge), Oxford, Clarendon Press.
Hume, D. (1966), *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (ed. L. A. Selby-Bigge), Oxford, Clarendon Press.
Moran, R. (2001), *Authority and Estrangement*, Princeton, Princeton University Press.
O'Shaughnessy, B. (1980), *The Will*, Cambridge, Cambridge University Press.
O'Shaughnessy, B. (2000), *Consciousness and the World*, Oxford, Oxford University Press.
Watson, G. (2004), "The Work of the Will", en G. Watson (2004), *Agency and Answerability*, Oxford, Oxford University Press.
Williams, B. (1973), "Deciding to believe", en B. Williams (1973), *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

MARÍA JOSÉ LOPETEGUI*

El concepto de enlace en Hume y Kant¹

Introducción

La iniciativa kantiana de llevar a cabo una crítica de la razón pura está inspirada en el despertar del sueño dogmático, porque Kant está convencido –al igual que David Hume– de que hay que renunciar a las aspiraciones de una metafísica que intente traspasar los límites de la experiencia. Hume se opone a la metafísica y la considera un cúmulo de fantasías y sutilidades. En la Introducción del *A Treatise of Human Nature* alude a la necesidad de abandonar el tedioso y lánguido método que habían seguido las investigaciones filosóficas hasta ese momento, que más bien deben dirigirse, con espíritu conquistador, hacia la capital de las ciencias, hacia la naturaleza humana misma (*human nature itself*): sólo adueñándose de la naturaleza se puede esperar la victoria.

Hume se da cuenta de que la experiencia es el límite de nuestro conocimiento, pero advierte que los sentidos no ofrecen un nexo que permita fundamentar la universalidad de ciertos conocimientos y por eso acepta derivar los conocimientos de una necesidad empírica subjetiva, que sólo lleva a establecer la probabilidad del conocimiento. Es preciso reconocer el mérito de Hume, que consiste en afrontar la cuestión de la fundamentación de aquel nexo: la búsqueda de un fundamento sólido para la ciencia, que él encuentra en la experiencia y en la observación. Esto supone llevar la experimentación lo más lejos posible y explicar los efectos por las causas más reducidas y simples, e implica rechazar, por presuntuosa y quimérica, toda hipótesis que pretenda descubrir el origen y cualidades últimas de la naturaleza humana.

* María José Lopetegui es Licenciada en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se desempeña como profesora titular de Antropología Filosófica, Metafísica y Práctica I, en el Profesorado de Filosofía del Inst. Superior Juan XXIII de Bahía Blanca; profesora adjunta de Filosofía, en la carrera de Psicología de la Universidad del Salvador Sede Bahía Blanca; profesora titular de Filosofía en la carrera de Trabajo Social del Inst. María Auxiliadora de Bahía Blanca. Ha presentado ponencias en diferentes Jornadas de Investigación en Filosofía y publicado artículos de investigación educativa. Actualmente se encuentra realizando la tesis doctoral en la Universidad del Salvador. E-mail: mjlopetegui@yahoo.com.ar

¹ Se cita la obra de D. Hume (1739), *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge, M.A.- Oxford at the Clarendon Press, Great Britain, 1960. Se cita la obra de Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1956. Se emplea, como es usual, la abreviatura *KrV* seguida de la letra A, cuando se trata de la primera edición (1781), o seguida de la letra B, cuando se trata de la segunda (1787).

En Kant encontramos claramente expresada la preocupación por la validez de un enlace o nexo. La pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori trae consigo el problema de la legitimidad de la metafísica como ciencia. Lo decisivo para Kant es establecer el fundamento del enlace entre conceptos, enlace que se produce en los juicios sintéticos a priori, y la referencia de estos juicios a los objetos de la experiencia.

Es interesante indagar, entonces, cuál es el concepto de enlace que aparece en la obra de D. Hume y cómo hay que entender esa noción en la crítica kantiana. Esto permite establecer una comparación conceptual y ahondar en una preocupación filosófica compartida por los dos pensadores.

Conexión entre ideas e impresiones

Hume propone como asunto (*subject*) del *Treatise* la cuestión de la conexión entre ideas e impresiones, y concluye que la existencia de unas tiene una considerable influencia sobre la existencia de las otras. Esta es una unión constante (*constant conjunction*) que no puede surgir del azar, sino que es prueba de la dependencia entre ideas e impresiones y lo central es determinar de qué lado está esta dependencia. Sostiene que, al considerar el orden de la primera aparición, la experiencia constante² indica que las ideas siempre están precedidas por las impresiones simples y nunca aparecen en un orden contrario. Las ideas son siempre imágenes de las impresiones, aunque provengan mediata o inmediatamente de ellas.

Hume divide las impresiones en sensaciones y reflexiones, las primeras se presentan en el alma (*soul*) por causas desconocidas, las segundas provienen de las ideas. Como las ideas son copias de las impresiones, aún cuando cesan las impresiones que les dieron origen, las ideas pueden retornar y dar lugar a nuevas impresiones. A este tipo Hume las llama impresiones de reflexión³. Esto no implica que la impresión dependa de la idea sino que la idea siempre depende de una impresión primaria. Las ideas de la memoria

² "... That I may know on which side dies dependence lies, I consider the order of their *first appearance*, and find by constant experience, that the simple impressions always take the precedence of their correspondent ideas, but never appear in the contrary order..." Hume, op cit. p5

³ *Ibíd.* pp. 7-8

y la imaginación dependen de impresiones primarias. La memoria reproduce las ideas en el orden en que fueron recibidas, mientras que, en la imaginación, las ideas se combinan libremente.

Hume sostiene que la imaginación es la que separa o une las ideas. Este tipo de operación sólo encuentra una explicación en base a principios universales. Para que las ideas simples se transformen en ideas complejas tiene que existir algún lazo de unión al que el filósofo considera como una fuerza dócil (*gentle force*) que por lo común se impone. Hace referencia a la semejanza (*RESEMBLANCE*), la contigüidad (*CONTIGUITY*) en tiempo y espacio, y a causa-efecto (*CAUSE and EFFECT*), como relaciones ⁴que producen una asociación entre ideas. Hume las considera principios de unión o cohesión de las ideas simples y los efectos de esa unión o asociación son las ideas complejas. Entre las tres relaciones, la más extensa es la de causa-efecto, porque todas las relaciones que se establecen por la experiencia se reducen a la causalidad, pero esa relación causa-efecto no puede ser deducida ni por intuición ni por análisis lógico o demostración. Posiblemente – según Hume – el vínculo causal existe y es posible que, si dos acontecimientos se suceden en el tiempo, el primero sea la causa y el segundo el efecto de esa causa. Pero resulta imposible comprobar esa posibilidad. Hume se pregunta cuál es nuestra idea de necesidad cuando afirmamos que dos objetos están enlazados y sostiene que la necesidad es algo que existe en la mente (*mind*), no en los objetos.

El vínculo causal es incognoscible. Sin embargo los hombres no se limitan a extraer conclusiones de acciones u objetos observados en el pasado y a aplicarlos en el futuro, sino que actúan con seguridad con respecto a la sucesión o repetición frecuente. Según Hume el principio que guía a los hombres para que procedan esperando cierta regularidad es el hábito o la costumbre (*habit*), donde reside el fundamento de todas las conclusiones derivadas de la experiencia. Sólo la costumbre liga o asocia las ideas unitarias que integran nuestra percepción del universo⁵.

⁴ Hume las llama *qualities*. Op cit. p 11

⁵ “...but can any one give the ultimate reason, why past experience and observation produces such an effect, any more than why nature alone should produce it? Nature may certainly produce whatever can arise from habit: Nay, habit is nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin.” Hume; op cit, p 179.

Enlace del pensamiento sintético con los objetos

En la deducción trascendental de las categorías Kant tiene que demostrar que los conceptos puros se relacionan necesariamente con los objetos de la experiencia. El punto de partida de esa demostración es la noción de “unión” o “enlace” (*Verbindung*). En el §15 de la *KrV* Kant sostiene que esa unión es un acto del entendimiento o de la espontaneidad de la facultad de representación (*Vorstellungskraft*), y lo denomina *Synthesis*⁶. Identifica *Verbindung* –representación de la unidad sintética de la multiplicidad –con “*conjunctio*”. Además, define *Synthesis* como la acción de añadir unas a otras diferentes representaciones y de concebir la multiplicidad de esas representaciones en un conocimiento⁸. Parece adecuado, entonces, interpretar *Verbindung* como “unión” por la cual y para la cual se efectúa la síntesis, y *Synthesis* como la “acción de unir o enlazar”, es decir, de llevar una multiplicidad a una unidad (*Einheit*).

En la relación entre multiplicidad, síntesis y unidad, hay que reconocer tres etapas de una misma operación, que adquieren su significado en tanto están una ligada a la otra. Al comienzo del §10 de la *KrV*, dice Kant que la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) proporcionada por la sensibilidad exige un proceso de enlace o unión para llegar a constituir un conocimiento. El proceso de conocimiento se inicia necesariamente en la recepción de una multiplicidad de intuiciones y sólo cuando llegamos a la unidad de esa multiplicidad podemos obtener una representación (*Vorstellung*) y no meramente un cúmulo de intuiciones ciegas que se suceden unas a otras. La clave está en demostrar que esa unidad ya está contenida en el proceso de enlace, y por ende, no es simplemente una consecuencia de la síntesis.

Multiplicidad, síntesis y unidad requieren la intervención de distintas fuentes en el proceso de conocimiento e implican una operación conjunta de sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y entendimiento (*Verstand*) para hacer posible la experiencia (*Erfahrung*). Esta operación conjunta supone que, sin una multiplicidad de intuiciones dadas a la sensibilidad no habría

⁶ *KrV*, B 130-131.

⁷ *Ibíd.* B 129.

⁸ *Ibíd.* B 103.

posibilidad de experiencia, pero, como la sensibilidad es una facultad meramente receptiva o pasiva, la acción de reunir aquella multiplicidad tiene que originarse en la facultad activa del entendimiento. Kant se refiere a tres fuentes originarias por las cuales es posible la síntesis de la multiplicidad a priori, luego la síntesis de esa multiplicidad y, por último, la unidad de esa síntesis. Esas tres fuentes son el sentido, la imaginación y la apercepción

Para que una multiplicidad devenga unidad de la intuición, es necesario el recorrido y la reunión de esa multiplicidad, es decir, la síntesis de la apercepción. La intuición ofrece una multiplicidad, pero sólo cuando interviene una acción sintética puede ser representada esta multiplicidad como un contenido de la intuición. Esta síntesis no es sólo empírica, sino también pura, y sin ella “no podríamos tener *a priori* ni las representaciones del espacio ni las del tiempo”⁹.

La conciencia de la multiplicidad se alcanza al aprehender el material intuitivo, sin embargo esta acción no puede separarse de la reproducción en la imaginación (*Einbildungskraft*). Si las múltiples representaciones que se suceden unas a otras no se retienen en el pensamiento, nunca se llega a una representación completa. Cuando nos representamos una línea en el espacio o un período determinado en el tiempo, es necesario que hayamos sintetizado en una imagen lo aprehendido previamente, es decir, las partes de la línea o los instantes de tiempo¹⁰. Sólo la reproducción conserva y hace presentes los fragmentos pasados al reunirlos o sintetizarlos en un todo. La reproducción se basa en la apercepción y hace posible la síntesis de la multiplicidad aprehendida.

Conocer un objeto no implica sólo la síntesis de la apercepción y la reproducción; se puede obtener una representación del objeto recién cuando la multiplicidad intuida y reproducida es unificada en una conciencia. La síntesis del reconocimiento en el concepto (*Begriff*) implica poder identificar que “lo que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes”. Si no pudiéramos reconocer, cuando enumeramos, que las unidades que se nos aparecen, han sido agregadas consecutivamente por nosotros hace un momento, no tendríamos una representación del conjunto o totalidad, ni tampoco el

⁹ *KrV*, A 99.

¹⁰ “...die ersten Teile der Linie, die vorhergehenden teile der Zeit...” *Ibíd.* A 102.

concepto de número, porque “este concepto consiste solamente en la conciencia (*Bewußtsein*) de la unidad de la síntesis”¹¹.

Sin conciencia no son posibles los conceptos y tampoco los objetos de nuestras representaciones. La correspondencia entre lo que pensamos en relación a un objeto y el objeto mismo se determina de forma a priori en virtud de la unidad que constituye el concepto de un objeto. La multiplicidad de intuiciones sensibles no es nada para nosotros, a menos que se lleve a cabo sobre ella una síntesis que unifique esa multiplicidad bajo un concepto: sólo “cuando hemos efectuado unidad sintética en la multiplicidad de la intuición”, conocemos el objeto¹². Pero la unidad no se produce de manera azarosa, como una simple consecuencia accidental del proceso de síntesis, sino que más bien, la síntesis supone ya una unidad. El concepto hace las veces de regla determinante de la multiplicidad de intuiciones, es decir, define o limita esa multiplicidad. Para que este reconocimiento en el concepto sea posible, debemos suponer una condición trascendental (*transzendente Bedingung*). Esta condición es la unidad de la conciencia. Podemos distinguir entre la conciencia empírica, que percibe la sucesión de fenómenos internos, y la conciencia trascendental, que está en la base de aquella; sin la conciencia trascendental sería imposible pensar algún objeto.

La unidad de la síntesis empírica nunca constituiría una experiencia si no tuviera un basamento trascendental y sería una síntesis aleatoria sin referencia objetiva. El conocimiento exige un enlace de acuerdo a leyes universales y necesarias; en este sentido, las categorías o conceptos puros del entendimiento son condiciones para pensar los objetos.

Toda conexión o enlace de representaciones confluye en ese punto supremo que es la unidad de la conciencia o apercepción pura. Sólo en ella esas representaciones alcanzan su unidad, son posibles como conocimiento y pueden ser pensadas. Esta unidad debe ser entendida como el punto culminante de todo enlace, y también al mismo tiempo, como aquel fundamento interno que está en la base de toda síntesis. Esta unidad de la multiplicidad de la intuición en su conjunto es sintética.

¹¹ “... dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis...” *KrV*, A 103.

¹² *Ibíd.* A 105.

El enlace entre las intuiciones sensibles y los contenidos de la mente es aquella actividad del entendimiento que supone una multiplicidad a sintetizar, la acción sintética misma y el concepto que otorga unidad a la síntesis. Este último adquiere objetividad cuando es posible pensar un objeto que se corresponde con las intuiciones. Esa posibilidad reside en la unidad de la conciencia. Toda acción sintética está propiciada por la unidad de la conciencia, pero esta última, no es posible sin la acción sintética.

Conclusión

David Hume sostiene, antes que Kant, que el conocimiento supone un enlace o conexión entre las impresiones sensoriales y los contenidos de la mente; sin embargo, no puede fundamentar la necesidad de esa relación. Para Hume la asociación de impresiones e ideas a través de leyes psicológicas depende de los datos de los sentidos; sin embargo, los sentidos no pueden ofrecer una conexión necesaria para la reunión de esos datos. Por esa razón considera que la necesidad subjetiva de asociación tiene su origen en el hábito o costumbre.

Kant sostiene que la derivación de los conceptos de aquella necesidad subjetiva de asociación frecuente no puede dar cuenta de conocimientos a priori que efectivamente tenemos, como los de la matemática pura o los de la ciencia universal de la naturaleza. Esa derivación empírica no otorga necesidad y universalidad estricta a nuestros juicios, sino cierta generalidad basada en la inducción. La posibilidad de una referencia objetiva de los conceptos a los objetos, es decir, la necesidad de una síntesis objetiva y no sólo subjetiva, tiene un fundamento a priori. Es ese fundamento a priori el que nos permite determinar la necesidad y validez universal de un conocimiento.

DOUGLAS LUIZ DALANHOL MAROLLI*

Os fundamentos do senso moral em David Hume

1 Introdução

David Hume buscou introduzir e demonstrar que os assuntos morais do ser humano podem ser estudados de uma forma que seu resultado possa ser exato. Entretanto, Hume apresentou uma nova abordagem da moral, que parte do princípio que tudo está ligado à experiência (empíria), na qual os sentimentos morais são o que determina o real sentido das paixões e ações que afetam todos os homens. A moral antes mesmo de ser pensada, tem que ser sentida e, contudo, os sentidos dos sentimentos das paixões e ações nunca irão nascer de uma razão humana ou divina.

2 Sobre o Entendimento Humano

David Hume nasce em Edimburgo, na escócia, em 7 de maio de 1711, e morre também em Edimburgo, aos 65 anos, em 25 de agosto de 1776. Hume foi historiador e filósofo, fundou e participou ao lado de Locke e Berkeley do Empirismo moderno, mostrou-se extremamente cético quanto á teologia e ao princípio da causalidade. Em seus escritos visou buscar e apresentar os princípios acerca da moral, Hume (2009) mostrou que essa discussão é a busca de fundamentos para o comportamento moral das pessoas inseridas em uma sociedade.

Hume (2009) define os conteúdos do conhecimento como matérias de fato, e divide o conhecimento (tudo aquilo que se pode conhecer) em dois campos: a) Impressão: que são os dados fornecidos pelos sentidos, seja interno (percepção de um estado de tristeza), por exemplo, ou externos (como a visão de uma paisagem ou ouvir um ruído) no ser humano; b) Ideias: que são representações de memória e da imaginação e resultam das

* Douglas Luiz Dalanhhol Marolli: Graduando do curso de licenciatura em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Bolsista do PIBID (Programa Institucional de Bolsa de Incentivo a Docência). Atualmente faço pesquisas sobre a Filosofia de David Hume, com destaque para os escritos sobre Religião e Moral. Chapecó – Santa Catarina – Brasil. E-mail: doug_deedee@hotmail.com

impressões como suas cópias, porém modificadas. Desta forma, toda experiência, sensitiva ou imaginária, é para David Hume uma percepção de estado.

3 A moral enquanto ciência

Na questão da moralidade, o autor parte do princípio que tudo está ligado diretamente à experiência, ou seja, conhecimento empírico. Isto seria a base para todo tipo de conhecimento, e que isso consiste em fazer associações e generalizar os dados que obtemos através da experiência, e depois dessa combinação chegaríamos à percepção, estágio maior do entendimento.

Segundo Hume (2009) paixão é um modo de existência que vem antes da reflexão, ela é uma impressão. O senso moral está associado às paixões e ações, que são fontes originais da conduta moral, e elas jamais irão derivar da razão, porque a razão é apenas uma convenção de critérios imutáveis do que é certo e errado, sejam esses critérios humanos ou divinos, eles jamais irão dar o real sentido nas paixões e ações morais.

A moralidade tem influência muito direta sobre as paixões e as ações humanas. E ela está em um plano da prática no homem, vai além dos juízos calmos e impassíveis do entendimento humano. Diante disso, Hume (2009) conclui que os homens são diretamente governados por suas paixões:

Como a moral, portanto, tem uma influência sobre as ações e os afetos, segue-se que não pode ser derivada da razão, porque a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência. A moral desperta paixões, e produz ou impede ações. A razão, por si só, é inteiramente impotente quanto a esse aspecto. As regras da moral, portanto, não são conclusões de nossa razão. (HUME, 2009, p. 497).

Para Hume (2009) um princípio inativo, neste caso, a razão, jamais vai fazer nascer um outro tipo de princípio.

Verdade e falsidade são frutos diretos da razão, ambos consistem em um acordo ou em um desacordo com a relação real das idéias, ou a existência de reais fatos. Então pode-se indicar que, as paixões e ações não podem entrar em acordo com a razão, porque elas são realidades, fatos originais, completos em si mesmos, enquanto que a razão não passaria de definições para reger a vida humana. Esse argumento prova que a ação

humana, seja ela boa ou ruim, virtuosa ou viciosa, jamais vai extrair seu mérito de uma conformidade com a razão.

Entrando no campo das distinções das paixões e ações morais se são boas ou ruins, louváveis ou condenáveis, e que já ficou claro que a razão não tem nenhuma influência, pois, qualquer que seja nossa paixão ou ação, esta vai ser única e original, não vai ter precedente que a julgue. Portanto, essa mesma paixão ou ação, está acima de um julgamento moral, nos moldes da razão, como salienta o filósofo:

As ações podem ser louváveis ou condenáveis, mas não podem ser racionais ou irracionais. Louvável ou condenável, portanto, não é a mesma coisa que racional ou irracional. O mérito e o demérito das ações freqüentemente contradizem, e às vezes controlam, nossas propensões naturais. Mas a razão não tem tal influência. As distinções morais, portanto, não são frutos da razão. A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou sentido moral. (HUME, 2009, p. 498).

Em um sentido estritamente filosófico, a razão pode induzir nossa conduta de duas diferentes formas, ou despertar para uma paixão, quando informa que essa existe, ou pode mostrar os meios para exercemos uma paixão qualquer, mas esses dois meios podem ser falos ou errados. Segundo Hume (2009, p. 499), “Uma pessoa pode ser afetada por uma paixão, ao supor que um objeto comporta dor ou prazer, quando na verdade esse objeto não tem nenhuma tendência a produzir qualquer das duas sensações”.

A moral antes de ser pensada, tem de ser sentida, e o sentimento é que vai determinar a diferença entre uma paixão ou ação ser viciosa ou virtuosa. A paixão ou ação vai ser virtude quando for agradável, quando trás prazer ou possibilidade de recompensa, e, vai ser viciosa quando causar dor e não trás nenhum tipo de bem para o autor da mesma, ou em relação á outro homem. Essa forma de pensar fez da doutrina moral de Hume, um utilitarismo altruísta, pela possibilidade de felicidade do eu e dos semelhantes, ou seja, as qualidades morais são aprovadas conforme sua utilidade, ou prazer que proporcionam:

[...] o curso de nossa argumentação leva-nos a concluir que, uma vez que o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionado que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois. (HUME, 2009, p. 509).

Constata-se que as conclusões de vício ou virtude sobre a moral são todas as percepções que se obtem por meio de impressões e ideias e, portanto, a moralidade tem que ser sentida, não julgada.

4 Considerações Finais

Pode-se concluir que todas as percepções obtidas por meio da experiência, é que irá dar o sentido as paixões e ações e, conseqüentemente, o sentimento também é o que vai dizer se ás atitudes são um vício ou uma virtude, e estas conclusões jamais irão nascer daquilo que está convencionado como razão. Pois, o homem é totalmente sentimento, impulso, sempre vai prevalecer à vontade de desejos em todos os tipos de acontecimentos do ser humano.

Referência

HUME, David. **Tratado da natureza humana:** uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LUCAS MISSERI*

Harrington y Hume: utopía, república y propiedad privada

I. El utopismo, el republicanismo y la propiedad

El término utopía es un término especialmente polisémico el cual con los estudios filomarxistas del siglo pasado ha aumentado aún su semiosis. No obstante, con la ayuda del trabajo de Alexandru Cioranescu pueden reconocerse cinco sentidos primordiales. Utopía es, primeramente, un libro escrito por Tomás Moro entre 1515 y 1516. Utopía es también el género que surgió de las copias estilísticas que hicieron contemporáneos de Moro como Anton Francesco Doni, Francesco Patrizi y un siglo después, Tommaso Campanella, Johann Valentin Andreae y Francis Bacon. Utopía asimismo es entendida desde la crítica de Marx y Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880) como una quimera, un sueño imposible, una fantasía fruto de la imaginación impráctica de algunos grupos burgueses. No obstante, un marxista como Karl Mannheim inauguró otro sentido que es el de la utopía como oposición a la ideología, como un intento de cambiar, desde la intelectualidad, el *statu quo* de una sociedad. Por último, utopía es entendida como un método, una función propia al ser humano de proyectar escenarios contrafácticos a fin de criticar la propia sociedad y contribuir a cambiarla¹.

En vistas de esta polisemia es que Cioranescu y su discípulo Raymond Trousson han organizado esos cinco sentidos en dos grandes conjuntos agrupados en dos términos: utopía en sentido estricto y utopía en sentido lato o “utopismo”. La utopía en sentido estricto estaría constituida por la obra de Moro y aquellas obras literarias que imitándola constituyeron el género utópico. Mientras que el utopismo englobaría los cinco sentidos en general. En este trabajo se mantendrá esa distinción entre utopismo y utopía.

* Lucas Emmanuel Misseri es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, becario doctoral de CONICET y doctorando por la Universidad Nacional de Lanús. Se desempeña como profesor adjunto de Historia de la Filosofía Moderna en UCES y ayudante de primera en la cátedra de Filosofía Medieval de la UNMDP. Es editor en jefe de *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencias* y co-editor de *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*. E-mail: lucmiseri@gmail.com

¹ Cf. Cioranescu, A. *L'avenir du passé*. París, Gallimard, 1972.

Mientras que se puede definir al republicanismo con Philip Pettit² como la tendencia política sustentada en el objetivo de fijar en el Estado la libertad como no-dominación, en lugar de sus contrapartidas positiva y negativa definidas por Isaiah Berlin. A su vez, está sustentada por el constitucionalismo que garantiza la división de poderes y la democracia, que garantiza la participación del *populus*. Hay diferencias con la *res publica* romana idealizada por Cicerón y otros antiguos como la mixtura de monarquía, aristocracia y democracia exenta de los males de la tiranía, la oligarquía y la anarquía.

Entonces, ¿en qué sentido puede hablarse de utopías republicanas en la obra de James Harrington y David Hume? En tanto que constituyen utopías en sentido lato puesto que por su forma de tratado en Harrington y ensayo en Hume es que se alejan del género utópico que es fundamentalmente novelístico. Presentan proyectos relativamente ficcionales en los cuales la organización política es eminentemente republicana por la distribución del poder entre la sociedad imaginada. ¿Qué lleva a comparar dos autores que tienen un siglo entre sí? En principio, la mención directa en el ensayo *Idea of Perfect Commonwealth* de 1754 de David Hume de la obra del primero como la república ideal más aceptable de las que existieron desde Platón y Moro. Pero además de ello, hay en ambos una concepción distinta de anteriores utopistas, no sólo por no aceptar la propiedad común sino por poner la propiedad privada como sustento del republicanismo.

II. La República de Océana de James Harrington

James Harrington fue un escritor político inglés nacido en 1611 y muerto en 1677. De tendencia republicana, imaginó en su *The Commonwealth of Oceana* una serie de reformas destinadas a la mejora de una posible república inglesa. Los personajes imaginarios de Océana tienen una correspondencia con la Inglaterra de su época siendo Olfeo Megaletor³ una representación exagerada de Oliver Cromwell. Océana representaría a la tierra del autor, Marpesia a Escocia y Panopea a Irlanda.

El texto está dividido en cuatro partes. Las primeras dos partes constituyen un discurso crítico de la obra de Thomas Hobbes *Leviathan* (1651) al tiempo que ensalzan el

² Cf. Pettit, P. *Republicanism*. Trad. T. Domènech. Barcelona, Paidós, 1999.

³ *Megaletor* significa en griego “gran corazón, animosidad”.

aporte a la política de Niccolò Machiavelli y toman como referencia el tratado sobre Venecia de Donato Giannotti⁴ en el cual el florentino distingue entre dos grandes períodos ligados a la prudencia antigua, ideal grecolatino, y a la moderna, introducida por los bárbaros en Europa occidental. Esas dos primeras partes se ocupan de presentar el tema de la prudencia, de criticar a Hobbes y de desarrollar ideas en torno a la prudencia antigua. Mientras que las últimas dos partes se ocupan de la prudencia moderna y de los últimos gobiernos de la República de Océana. La temática de la prudencia está ligada indisociablemente para Harrington y Giannotti de una forma de pensar el gobierno. La prudencia antigua establece un gobierno *de jure* en el cual las leyes gobiernan a los hombres, mientras que la moderna un gobierno *de facto* en el cual ocurre exactamente lo contrario⁵.

La República de Océana no es una novela como sí lo fueron *Utopía* de Moro o *La Nueva Atlántida* de Bacon, no obstante, el aspecto ficcional se conservó y de hecho, aunque Harrington, en su mentalidad práctica llegó hasta incluir presupuestos de la república oceánica, se esforzó por mantener el componente ficcional. No sólo inventó nombres que procuraban disfrazar a su región geopolítica y a los principales actores políticos de la misma, sino que también inventó largos discursos en los que pone en juego las discusiones surgidas en torno a la reforma agraria impulsada en Océana.

La obra tiene un principio rector republicano expuesto en la diferenciada división del poder que propone. Dicho principio está establecido naturalmente hasta incluso en los niños más pequeños. Para ello da el ejemplo de dos niñas y una torta.

"*Divídela*", dice una a la otra, "*y yo elegiré mi parte, o déjame dividirla, y tú elegirás la tuya.*" Si esto fuese acordado de una vez, sería suficiente, porque el que divide, dividiendo de manera desigual, pierde, en cuanto que el otro toma la mejor mitad. Por lo cual se divide por igual, y así ambos tienen derechos [...] aquello que los grandes filósofos se disputan en vano

⁴ Donato Giannotti (1492-1573), escritor florentino autor entre otras obras de unos *Diálogos de la República de los Venecianos* (1540) texto al que se refiere Harrington en varias oportunidades y que toma como marco teórico de su exposición política.

⁵ Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana* en: *The Political Works of James Harrington*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 161.

es sacado a la luz por dos niñas inofensivas, incluso todo el misterio de una república, se encuentra sólo en la división y la elección”⁶.

Por lo tanto, para Harrington es fundamental que el senado sólo debata y proponga las leyes, que sea el pueblo el que las promulgue o veto y que, finalmente, el protector las ejecute. De esta forma, el autor inglés consideraba que se respetaba la prudencia antigua adaptándola a los cambios de la Modernidad o en lenguaje más coloquial se aseguraba al igual que las niñas de que ninguna parte se quedase con un pedazo mayor de la torta. Otro punto central es el de la reforma agraria, el autor considera que es central organizar la propiedad porque ese es el pilar sobre el que se asienta el Estado. Efectivamente, disiente con Hobbes en que sea el brazo armado el que ocupe ese lugar porque dice “un ejército es una bestia que tiene un gran vientre, y debe ser alimentado: por tanto, éste vendrá a los pastos que tienes, y estos pastos habrán de entrar en el balance de bienes, sin el cual la espada pública no es más que un nombre”⁷. Ahora bien, reconoce también que para sostener dicha república es necesario un cierto balance de poder entre los principales grupos que la constituyen. Por tanto, es allí donde la reforma agraria establece un reparto equitativo entre los hijos varones de las tierras paternas. De modo que se mantenga el equilibrio de poder, puesto que como dice:

“en donde la nobleza tiene la mitad de la propiedad, o alrededor de esa proporción, y el pueblo la otra mitad, en cuyo caso, sin alterar el equilibrio no hay remedio, sino que uno debe comerse a la otra, como hizo el pueblo con la nobleza en Atenas, y la nobleza con el pueblo en Roma”⁸.

Básicamente para Harrington son esos dos aspectos los que sostienen un buen gobierno que honre la prudencia antigua: división de poderes (el que debate las leyes no las promulga o veta ni las ejecuta) y una equilibrada distribución de las tierras para evitar la concentración de poder en un pequeño grupo que vele por sus intereses en lugar de los de la república.

⁶ Ibid., p. 172.

⁷ Ibid., p. 165.

⁸ Ibid., p. 164.

III. La república perfecta de David Hume

Por su parte David Hume (1711-1776) en su ensayo *Idea of a Perfect Commonwealth* de 1754, enfrenta otro contexto histórico, aunque la referencia a Harrington no es gratuita. él afirma que: “*Océana* es el único modelo valioso de república que, hasta ahora, ha sido ofrecido al público”⁹. La lucha por un genuino republicanismo en Inglaterra aún continúa.

El ensayo comienza con lo que podría decirse el problema del barco perfecto. Partiendo del cuestionamiento práctico de que pese a que no existe un barco perfecto hay barcos que sirven y que permitieron las epopeyas de Colón o Francis Drake, así también hay gobiernos imperfectos que pese a ello son útiles¹⁰. No obstante, aclara Hume la pregunta por el gobierno perfecto es válida y él procurará responderla para la posteridad.

La propuesta de Hume evidencia bastante la influencia de Harrington y de la Gran Bretaña de su época, aunque también menciona como modelos a la República de Venecia, la Confederación Suiza y las Provincias Unidas de los Países Bajos. El propio Hume se encarga de marcar las diferencias con Harrington cuando reconoce los inconvenientes del planteo de *Océana*:

Primero, su rotación es inconveniente, al sacar del oficio público a hombres de cualquier capacidad por intervalos. *Segundo*, su [ley] *agraria* es impracticable. Los hombres aprenderán pronto el arte, que fue practicado en la antigua Roma, de ocultar sus posesiones bajo el nombre de otra gente; hasta que al final, el abuso devendrá tan común que le quitará incluso la apariencia de restricción. *Tercero*, *Océana* no provee suficiente seguridad para la libertad, o la compensación de los agravios. El senado debe proponer, y el pueblo consentir; por lo cual significa que, el senado no tiene una negativa sobre el pueblo, sino, lo que es de mayor consecuencia, su negativa va antes de los votos de la gente. Si fuera la negativa del rey de la misma naturaleza en la constitución inglesa, y pudiera impedir que cualquier proyecto de ley llegara al parlamento, sería un monarca absolutista. [...] es cierto, que el poder exorbitante no procede, en ningún gobierno, de las nuevas leyes, tanto como de fallar en remediar los abusos, que frecuentemente vienen de las viejas leyes. Un gobierno, dice

⁹ Hume, D. “Essay Twenty-Seven: Idea of a perfect commonwealth” en: *Political Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 222.

¹⁰ *Ibid.*, p. 221.

Maquiavelo, a menudo debe ser devuelto a sus principios originales¹¹. Entonces, parece que en *Océana* toda la legislatura, puede decirse, descansa en el senado; lo que Harrington reconocería, sería una forma inconveniente de gobierno, especialmente tras la abolición de la [ley] agraria¹².

Las características propias de la “república perfecta” de Hume se siguen de la crítica a Harrington: desestima la rotación en los cargos, no reconoce su ley agraria ni el ordenamiento de la división de poderes establecido por él. En cambio propone una administración fragmentada en diez mil parroquias, agrupadas en cien condados con sus respectivos representantes. Estos mismos eligen sus magistrados condales y un senador. El senado tiene un protector y seis consejos (de Estado, de Comercio, de guerra, de religión y educación, de leyes de y del almirantazgo) a lo que suma el aporte más original de Hume: el consejo de los competidores. Un cuerpo con los senadores desplazados por voto del propio senado que procura controlar parcialmente a ese cuerpo político. Hume procura controlar la “negativa” del senado al procurar que primero se debatan los temas entre los magistrados condales y luego lleguen al senado. Puesto que considera que el hecho de que los senadores no debatan un tema deja al resto de la población indefensa ante ese abuso, mientras que en su república esto se vería impedido por el esfuerzo de los magistrados condales y por el del consejo de competidores.

IV. Politeia, Res publica y Commonwealth

Y si todo el pueblo es propietario, o se mantienen las tierras tan divididas entre ellos que ningún hombre, o número de hombres, dentro del ámbito de los pocos o aristocracia, los supera, el imperio (sin la interposición de la fuerza) es una república¹³.

J. Harrington, *La república de Océana*.

¹¹ Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro 3, cap. 1 “Si se quiere que una secta o una república vivan largamente, es necesario retraerlas a menudo hacia su origen”. Trad. R. Raschella. Buenos Aires, Losada, pp. 321-326.

¹² Hume, D. *Op. Cit.*, p. 222.

¹³ Harrington, J. *Op. Cit.*, p. 164.

Tanto el planteo de Harrington como el de Hume tienen una serie de aspectos en común. En principio el republicanismo y en segundo lugar la propiedad privada como centro organizador de la vida política. Al comparar estos textos desde la perspectiva de la historia del utopismo el republicanismo no es una novedad: ya el texto de Moro se titula *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optima statu reipublicae deque nova insula Utopia* (1516) y el de Campanella *Civitas Solis: Poetica Idea Reipublicae Philosophicae* (1623)¹⁴. De hecho, ambos responden a la tradición grecolatina del problema de la constitución ideal implantado fundamentalmente por Platón en su *Politeia* traducido por los latinos como *Res publica*. No obstante, aunque esto no constituya una novedad en el marco del utopismo, sí lo constituye el sustento de las repúblicas de Harrington y Hume que no es ya un accionar cívico como un derecho de nacimiento, sino como un derecho de propiedad. Tanto en Platón como en Moro y en Campanella, el problema de la propiedad es resuelto a partir de una vuelta a modelos arcaicos en el caso Platón y al primitivo cristianismo en el de Moro y Campanella, en los cuales la propiedad es sostenida comunalmente. Organizando incluso prácticas sociales como las comidas grupales, almacenes generales, etc¹⁵. Al igual que Francis Bacon, Harrington y Hume rompieron con el comunismo utópico, y fueron aún más lejos al establecer, directamente, la relación entre propiedad privada y participación ciudadana. Como se evidencia en la cita de la *República de Océana* elegida como parágrafo, haciendo depender de un equilibrio propietario entre los ciudadanos el destino de la forma de gobierno.

Desde este punto es notable que los republicanos angloparlantes, especialmente Harrington y Hume, no eligiesen el término *republic* en primer lugar sino *commonwealth* para sus textos utópicos. Hay un núcleo etimológico que no sólo tiene que ver con un acercamiento al vernáculo sino que hasta puede ser interpretado como una cuestión ideológica. En Platón se encuentra el término *politeia* como lo propio de una *polis* y de sus ciudadanos los *polites*, por ello es que es cuestionada la traducción latina y se suele reinterpretar el término como “constitución”. Sería aquello que mantiene unidos a los

¹⁴ El texto de la *Ciudad del Sol* fue compuesto primero en italiano por Tommaso Campanella durante su encarcelamiento entre 1602 y 1611. Posteriormente el autor calabrés tradujo al latín su obra, haciendo pequeñas modificaciones y publicándola en Fráncfort con el título que se reproduce aquí.

¹⁵ Es paradójico que en la utopía de Moro pese a ser reivindicada como una república el discutir de política está vedado para el ciudadano corriente incluso está penado. En Campanella las asambleas son más inclusivas aunque el modelo más que una república es una monarquía teocrática.

polites en una *polis*. Mientras que la contrapartida romana *res publica* hace pensar en la “cosa del pueblo”, el asunto que atañe al pueblo en su totalidad, aún cuando la incidencia del mismo estuviese mediada y aún cuando pudiese cuestionarse lo que sea efectivamente el *populus*, en el imaginario romano hubo una suerte de preeminencia de la legitimación del pueblo sobre los asuntos del Estado, su gobierno y administración. En cambio, tanto en *The Commonwealth of Oceana* como en *Idea of a perfect commonwealth* los autores británicos seleccionaron esa palabra que tiene dos componentes al igual que la romana y que es usada de modo sinonímico por ellos con *republic*. El primer componente claramente latino *common* de *communis* alude a lo compartido en el Estado y el segundo componente, supone la carga ideológica mencionada previamente que es *wealth*, un término de origen germánico que tiene por significado principalmente el de riqueza, opulencia y en un sentido secundario y por extensión de salud. No es casual que en una idiosincrasia que reconoce la propiedad como parámetro para la conservación de los gobiernos se ponga el acento, no en el aspecto puntualmente participativo de lo cívico sino en lo distributivo territorial. Harrington se cuida con su reforma agraria de que la nobleza no acumule más poder que el ejecutivo y Hume hace lo propio con la meticulosidad con la que organiza las parroquias y los condados de modo de que ninguno pueda garantizarse un privilegio por sobre el otro e incluso desarrolla un “consejo de competidores” para que, sustentado en el principio liberal del mutuo control por medio de la competencia, esos desplazados políticos oficien de vigilantes del senado. Procurando responder a la pregunta de Juvenal ¿quién vigila a los vigilantes? Algunas preguntas que pueden dejarnos estos autores son ¿Constituye la distribución de la propiedad el sustento de los modelos políticos? ¿Cómo ejerce la ciudadanía un control legítimo de sus propios funcionarios? ¿Puede la competencia garantizar el control mutuo de los diversos grupos de interés? Preguntas que como habitantes de una república son relevantes y que pueden llevarnos a perfeccionar las utopías que sostienen nuestros actuales ideales democráticos y republicanos.

Bibliografía

CIORANESCU, Alexandru. *L'avenir du passé*. París, Gallimard, 1972.

HARRINGTON, James. "The Commonwealth of Oceana" en: *The Political Works of James Harrington*. Part 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 155-360.

HUME, David. "Essay Twenty-Seven: Idea of a perfect commonwealth" en: *Political Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

MAQUIAVELO, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Trad. R. Raschella. Buenos Aires, Losada.

PETTIT, Philip. *Republicanism*. Trad. T. Domènech. Barcelona, Paidós, 1999.

LAURA PELEGRIN*

Alcances y límites del razonamiento por analogía aplicado a la demostración de la existencia de Dios según la obra de David Hume

Introducción

En los *Diálogos sobre Religión Natural* el personaje de Filón es quien encarna la figura del escéptico. A lo largo del texto, este protagonista es el encargado de mostrar la insuficiencia del razonamiento por analogía como modo de demostración de la existencia de Dios; de hecho, se podría afirmar que una de las funciones principales de este personaje es sentar los errores y consecuencias indeseadas que se derivan de este tipo de argumentos. Luego, se presenta como un fenómeno difícil de explicar que al final de la obra humeana Filón termine por adherir a aquel argumento que había tratado de demoler a lo largo de conversación que Hume nos presenta. Este hecho es llamado “la conversión de Filón”. Si consideramos que Filón es quien, en mayor medida, representa a la voz humeana, un análisis de lo que representa su conversión podría echar luz sobre en cuál es propiamente la posición de Hume respecto a los alcances y límites del razonamiento por analogía para una demostración de la existencia de Dios.

En este contexto, el presente trabajo se propone investigar el análisis de Hume del razonamiento por analogía; particularmente el uso de éste como fundamento para la demostración de la existencia de Dios. La motivación de la investigación proviene de varios factores. En primer lugar, el argumento por analogía utilizado para demostrar la existencia de Dios es, si bien con variados matices, recurrente en la modernidad. En segundo lugar, éste es uno de los argumentos a los que Hume ha prestado mayor dedicación. En tercer lugar, el razonamiento analógico parte de evidencia observacional

* Laura Pelegrín es estudiante avanzada de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Es becaria de grado del Instituto de Filosofía de la UBA con el proyecto “La lectura heideggeriana del esquematismo” bajo la dirección de Mario Caimi. También es miembro de los Proyectos de Investigación “Kant y la crítica a la metaphysica *specialis*: la Dialéctica Trascendental de la *Kritik der reinen Vernunft*” y “Lógica, método y sujeto en el debate entre Heidegger y el neokantismo” en marco del Grupo de Estudios Kantianos (GEK: <http://grupodeestudioskantianos.blogspot.com/>). Asimismo, se desempeña como adscripta a la cátedra de metafísica bajo la dirección de Bernardo Aibinder. E-mail: laupel_88@hotmail.com

razón por la cual pudiera considerarse como un tipo de argumento que podría potencialmente agrandar a los ojos del filósofo. Finalmente, queda destacar que la posición del escocés sobre este tipo de argumentos como demostración de la existencia de una divinidad no es del todo clara. En este contexto problemático, el objetivo general del presente trabajo será bridar un estudio de los alcances y límites del razonamiento por analogía aplicado a la demostración de la existencia de Dios en la obra de David Hume. Particularmente, intentaremos evidenciar las peculiaridades que el argumento y la posición de Hume presentan en los *Diálogos sobre Religión Natural*. Finalmente, se intentará mostrar la significatividad de la peculiar posición de Hume en los *Diálogos* en lo que respecta a la llamada “conversión de Filón”. La hipótesis que pretendemos sostener es que ésta representa el alcance positivo que Hume atribuye a este tipo de argumento en su filosofía teórica.

El argumento por analogía utilizado para demostrar la existencia de Dios reviste varias aristas problemáticas. En primer lugar, éste es, si bien con variados matices, recurrente en la modernidad. De hecho, ha sido considerado por algunos comentaristas como el predilecto de la época de Hume¹. Asimismo el argumento por analogía, como argumento cosmológico, es uno *a posteriori*; es decir, infiere la existencia de Dios o alguno de sus atributos partiendo de elementos que podemos conocer empíricamente. Esto ha llevado a algunos estudiosos a afirmar que este tipo de argumentos podría ser uno que potencialmente agrade a los ojos de Hume². Tal es así que el lugar que Hume le otorga a los razonamientos *a posteriori* y, particularmente, al razonamiento por inferencia analógica, es mucho mayor que aquel que tiene el argumento *a priori*. En segundo lugar, la posición del filósofo a lo largo de sus obras no ha sido, para algunos comentaristas, del todo consistente³. Este argumento cosmológico es calificado en la *Investigación sobre el Entendimiento Humano* de “incierto” e “inútil”⁴; en esta obra se desarrollan, de hecho, varias

¹ Cf. Badia Cabrera, M., (1996), p.34.

² Carlos Mellizo, por ejemplo, considera que éste modo de razonar puede ser legítimamente considerado de “humeano”. Mellizo, C., (1999), p.16.

³ Cf. Badia Cabrera, M., (1996), pp. 296-313.

⁴ Hume, D., (2010), p.195. En la *Investigación* también se establecen condiciones de admisibilidad para el argumento por analogía que luego serán desarrolladas en los Diálogos. Por ejemplo, se destaca: “Todos nuestro razonamiento acerca de hechos se fundan en una especie de analogía que nos permite esperar que cualquier causa produzca los mismos efectos que resultan, según nuestras observaciones, de causas similares.

críticas que luego serán retomadas en los *Diálogos sobre Religión Natural*. Mientras que la posición en el *Tratado* puede ser calificada de ambivalente⁵, en su *Carta de un caballero a un amigo de Edimburgo* el posicionamiento de Hume es claramente a favor de este tipo de pruebas⁶. Tanto aquí como en la *Historia Natural de la Religión* se señala que partiendo de la observación del orden en la naturaleza, todo hombre razonable inferiría la existencia de un Ser Supremo⁷.

La Parte II de los *Diálogos sobre Religión Natural* inicia con dos señalamientos fundamentales. Filón remarca que: “Nada existe sin una causa; y la causa original de este universo es lo que llamamos Dios y a él adscribimos toda clase de perfección”⁸. El escéptico de los *Diálogos* al tiempo de destacar que todo lo que debe existir debe tener una causa, da una definición de lo que debemos entender por Dios; éste será la causa original de este universo. Así, luego de que Filón señale estas primeras prescripciones, Cleantes será el personaje encargado de presentar el argumento por analogía. La reconstrucción del mismo puede hacerse como sigue⁹. Cleantes propone partir de la observación del mundo circundante; de allí se observarían tres peculiaridades propias de este fenómeno: en primer lugar, la “máquina” que es el mundo, tal como lo considera Cleantes, sería una totalidad pasible de ser dividida; en segundo lugar, estas partes se hallan articuladas unas con las otras; es decir, no son un conglomerado amorfo sino que conforman un todo unificado, todas las partes están “ajustadas entre sí”; en tercer lugar, el ajuste de parte con parte está determinado según un orden donde el encadenamiento de una parte con la otra está establecido para adaptarse a una finalidad. Luego, Cleantes pasa a considerar la semejanza que estos fenómenos del orden de lo natural guardan con los artefactos producidos por el hombre. En las producciones humanas, como pueden ser el caso de un reloj, las partes

Cuando las causas son enteramente iguales, esta analogía es perfecta, y consideramos como cierta y concluyente cualquier inferencia que de ella se derive (...) Pero cuando los objetos no guardan entre sí una semejanza tan exacta, la analogía es menos perfecta, y la inferencia, menos concluyente, aunque conservara parte de su valor, según el grado de similitud o de semejanza alcanzado” Hume, D., (2010), p. 144.

⁵ Félix Duque considera que al interior del *Tratado* tiene muchas posiciones inconsistentes a Duque, F., (1984), p. 20. Para James Noxon, tras el *Tratado* se abre un nuevo punto de partida para el tratamiento humeano de los problemas religiosos. El comentarista atribuye esto a la fría recepción que la obra habrá recibido entre sus contemporáneos. J., Noxon, (1973), p. 151.

⁶ Hume, (1985), p. 53.

⁷ Así señala: “Toda la organización de la naturaleza humana nos revela a un autor inteligente” Hume, (1966), p. 43.

⁸ Hume, (1999), p. 45.

⁹ Para la reconstrucción del argumento seguimos a José Tasset. Tasset, J., (2005), pp. 42 ss.

tienen también una articulación entre sí, de modo tal que cada parte se ajusta a la otra como para producir un fin determinado. Sin embargo, para dar origen al artefacto no basta con la materialidad que lo compone sino que, por el contrario, se requiere de una inteligencia y una voluntad que establezca el fin y, consecuentemente, el modo en el que las partes serán ordenadas. Así, como para el caso de los productos humanos se requiere de una inteligencia que le dé el orden que tiene, puesto que su mera materialidad no basta para darle origen, lo mismo sucede con el caso de la naturaleza; para que se produzca el orden que, como se observó, de hecho tiene, hace falta una mente ordenadora que sea su causa. Finalmente, se destaca que la causa de este “producto” debe tener un estatuto conforme al efecto generado. Si para un efecto parcial se establece una inteligencia finita; la causa de la producción del todo será una Inteligencia Suprema; es decir, Dios. Filón será el principal encargado de mostrar las deficiencias de este tipo de razonamientos. Muchos de sus señalamientos serán reproducciones de otros que Hume presenta en otros escritos. A continuación haremos un relevé de las críticas destacadas que se hace al argumento por analogía en el marco de los *Diálogos*. La primera crítica aparece en la sección 2 del texto, inmediatamente a continuación de su presentación por parte de Cleantes; ésta es, si bien con variados matices, una de las más recurrentes a lo largo de la obra y, también, en la filosofía teórica de Hume. Lo primero que se señala es la disparidad de dominios sobre la que la analogía se realiza. Según el personaje escéptico de los *Diálogos*, la probabilidad del razonamiento analógico será inversamente proporcional a la disparidad de los dominios a los cuáles se aplica. Cleantes estaría suponiendo que la adecuación medios - fines propia de los artefactos es analogable a los fenómenos naturales; es decir, estaría suponiendo una homogeneidad de dominio sobre la cual operar. Aun aceptado el argumento, la disimilitud de los casos tonaría excesivamente débil al argumento. Asimismo, la consecuencia de este razonamiento sería que la inteligencia divina es analogable a aquella humana; sobre esto también insistirá el personaje de Demea. Tanto éste último como Filón criticarán el antropomorfismo del argumento y, a su vez, la excesiva confianza en las facultades humanas. La tercera de las críticas apunta a la lógica del argumento; Filón intentará demostrar que el razonamiento sólo funciona bajo una concepción mecánica de la materia. La acusación aquí es de circularidad; el punto de partida presupone lo que se quiere probar dado que de haber partido de una concepción organicista de la materia podría ésta tener el principio de orden en sí misma y no necesitar de una inteligencia transcendente que le dé

orden. La materia bajo una concepción orgánica no necesita de una inteligencia que le dé orden sino sólo una materia que se articule mecánicamente. Luego, el argumento es circular en tanto presupone un tipo de materia determinado para probar aquello que quiere. El cuarto de los problemas centrales remite a lo que se puede llamar la “falacia todo - partes”. Lo que Filón critica es que aquello atribuible a la parte no es necesariamente atribuible al todo. En efecto, existe una parte del todo que se articula según la relación medios-fines y tiene a la inteligencia como principio de acción; no obstante, esto no es necesariamente predicable del mundo como un todo. Finalmente, la última de las críticas generales concierne a la improductividad del argumento; crítica que ya había sido adelantada en la *Investigación* donde “incierto” e “inútil” eran los predicados que se le atribuían¹⁰. En esta oportunidad será el personaje de Filón el que destaca que aunque el argumento que Cleantes propone sea convincente, no podría de allí extraerse otra conclusión que la existencia de una Inteligencia suma. Ahora a lo que se apunta es a que el argumento puede probar la existencia pero de ningún modo los atributos de la esencia divina. Estas son las objeciones destacadas y más recurrentes que se presentan en los *Diálogos*. En líneas general se puede decir que mientras que en la primera parte las objeciones apuntan más bien en dirección a la metodología del argumento, a su estatus epistémico y a la validez de sus premisas; una segunda parte se dirige a las consecuencias que se derivarían de la adopción de un argumento que, como objeta Filón y acepta el mismo Cleantes, finitiza a la Divinidad.

Hemos mostrado el carácter problemático que detenta el argumento por analogía en la filosofía humeana de la religión, su posición ambivalente en sus presentaciones; luego, evidenciamos la presentación peculiar que el argumento recibe en los *Diálogos* con las críticas destacadas. Es menester, pues, analizar ahora los elementos de la filosofía humeana que nos permitirían el doble objetivo de la investigación: en primer lugar, explicar cuál podría ser la posición de Hume con respecto al razonamiento aquí presentado; en segundo lugar, exhibir cómo se explica a partir de aquí, tal como lo señala nuestra hipótesis, la conversión de Filón en la sección XII de los *Diálogos*. Con este fin se expondrán a continuación los siguientes puntos: El empleo que hace Hume de argumentos

¹⁰ Gerardo López Sastre destaca y analiza esta doble dificultad a la que el argumento se enfrenta; por un lado, las conclusiones a las que lleva y, por otro, la validez lógica del mismo. López Sastre, G., (1999), p. 277.

por analogía; la relación que Hume establece en el *Tratado* entre orden, intención e inteligencia y la caracterización de los argumentos analógicos por parte del filósofo.

Uno de los elementos centrales en defensa del argumento por analogía, es el empleo que el mismo Hume hace de éste. En el *Tratado* el argumento analógico es utilizado en este caso para mostrar que los animales poseen inteligencia al igual que los hombres. En este caso, se desarrolla un argumento con muchas similitudes de aquel presente en los *Diálogos*. Como siempre, el punto de partida es la experiencia. En segundo lugar, la observación se realiza por una comparación entre las acciones producidas por el hombre y aquella de los animales. En tercer lugar, se considera aquí la adaptación de medios a fines como aquello común a ambos tipo de accionar. Finalmente, por el razonamiento analógico, se infiere que los animales disponen de una inteligencia similar a la humana; la similitud de los efectos producidos es en este caso indicador de la semejanza en el estatuto de las causas¹¹. También Hume remite a este tipo de procedimiento para dar cuenta de cómo la mente puede reconocer la existencia continua de objeto nuevo que no tenga semejanza alguna con otros presentados a los sentidos. En la parte IV del libro primero del *Tratado* Hume explica cómo la imaginación genera la idea de constancia de la existencia de los cuerpos por la coherencia y constancia en las apariciones en que éste se había manifestado. El problema con los nuevos objetos consiste en que estos no detentan estas características propias de los primeros; el procedimiento que la mente realiza para conferir una existencia continua aun a estos objetos es una transferencia analógica mediante la cual por las semejanzas que el objeto conocido tiene con respecto al objeto desconocido, se le atribuye una existencia continua. Hume destaca que esta operación es legítima por las semejanzas que guardan, “esta semejanza es la base del razonamiento y de la analogía”¹². Esta legitimidad, no obstante, es relativa, es sólo una tendencia subjetiva como principio inherente a la naturaleza humana¹³. Sin embargo, antes de hacer uso de razonamientos analógicos, el filósofo ya había advertido cuáles eran sus peculiaridades. La primera consideración al respecto se encuentra en la sección “de la probabilidad de las causas”. Aquí, Hume considera a los argumentos por analogía como especie de argumentos probables. Su peculiaridad es que lo que aumenta o disminuye la probabilidad el

¹¹ Hume, (2001), p. 140.

¹² Hume, (2001), p. 162.

¹³ Kemp Smith considera que la creencia religiosa podría así enmarcarse entre las “creencias naturales”. Cf. Smith, K., (1966), pp. 443- 459.

argumento no es la mayor o menor constancia de la unión, como ocurría con las experiencias imperfectas. Por el contrario, será la semejanza de los efectos observados lo que aumente o disminuya la probabilidad del argumento¹⁴.

Así también, Hume parece aceptar la relación entre intención y mente creadora. En el *Tratado*, por ejemplo, se afirma que en la adaptación de medios a fines que realizamos por el acto de nuestra propia voluntad, se evidencia que “nos guiamos por intención y por designio”. Lo que afirma Hume es que la adecuación teleológica de partes entre sí en conformidad con la voluntad presupone un elemento de racionalidad¹⁵. Esto parece jugar un rol destacado en la filosofía moral humana en tanto que la posibilidad de atribuir responsabilidad a la acción tiene que darse en concomitancia con este supuesto. Por ello, el filósofo distingue entre la ofensa que puede ser ocasionada por accidente o por mediación de nuestra propia voluntad¹⁶. Finalmente, el *Tratado* concluye que un principio de Designio para la inteligencia es tan necesario como el aquello propios de la naturaleza. Con todo, la creencia en una inteligencia suprema derivada a partir de la observación de orden en el mundo parece ser tan natural, y al tiempo artificial, como aquella del principio de causalidad.

Lo que observamos es que el propio Hume utiliza, si bien con las prescripciones ante señaladas, el argumento por analogía para encontrar a partir de efectos experimentables las causas que lo constituyen. En segundo lugar, el autor de los *Diálogos* acepta en la presentación sistemática de sus teorías el necesario vínculo existente entre una inteligencia y la observación de intencionalidad de una acción. Finalmente, Hume también apoya la convicción del argumento por analogía como aquel propio de pensadores racionales. Estos argumentos presenta en su filosofía teórica son los mismos que Filón toma para concluir aceptando aquel argumento presentado en principio por Cleantes. No afirma su absoluta racionalidad, en el sentido de poder ser plenamente probado por un argumentos sino, más bien, como creencia razonable, aquella en la que ningún ser racional podría dejar de creer. Así, lo que podemos establecer es que la conclusión a la que arriba finalmente Filón, no necesitaría ser interpretada como una “conversión” que atentaría contra los planteos ante formulados. Por el contrario, la posición de Filón al final de los

¹⁴ Hume, (2001), p. 263.

¹⁵ Hume, (2001), p.140.

¹⁶ Hume, (2001), p.257.

Diálogos es una consecuencia esperada en tanto la aceptación por parte de este personaje con sus respectivas restricciones es compatible con los elementos de la filosofía teórica de Hume. Con esto hemos logrado dar una consistencia interna a los *Diálogos* y hacer a sus posicionamientos plenamente compatibles con el posicionamiento de Hume respecto del argumento por analogía en las obras presentadas Filón al tiempo de establecer los límites para el argumento del Designio, expresa su alcance positivo.

Bibliografía

- Badia Cabrera, M., *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Ed. de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1996.
- Duque, F., "Introducción" a Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, Trad. Feliz Duque, 1984, Madrid, Ed. Orbis.
- Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, Trad. Feliz Duque, 1984, Madrid, Ed. Orbis.
- Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, Trad. Vicente Viqueira, 2001, Ed. Libros en la red.
- Hume, D., *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, Trad. G. Chamorro, Losada, Bs As, 2010.
- Hume, D. *Historia Natural de la Religión*, Trad. J. Cappelletti y H. López, Ed. Universitaria., Bs. As., 1966.
- Hume, D., *Mi vida* (1776) – *Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo* (1745). Trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza; 1985.
- Hume, D., *Diálogos sobre la Religión Natural*, Trad. C. Mellizo, Ed. Alianza, Madrid, 1999.
- López Sastre, G., *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, Madrid, Colección Tesis Doctorales, 1990
- Mellizo, C., "Introducción" a Hume, D., *Diálogos sobre la Religión Natural*, Trad. C. Mellizo, Ed. Alianza, Madrid, 1999.
- Noxon, J., *La evolución de la filosofía de David Hume*, Trad., Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- Smith, N. K., *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. Londres/ New York, MacMillan, 1966.
- Tasset, J. "Introducción" a Hume, D., *Escritos impíos y antirreligiosos*, Trad. J.Tasset, Ed. Akal, Madrid, 2005.

ROMINA PULLEY*

Naturaleza humana vs. Virtudes monacales. La crítica humeana a la moral religiosa cristiana

Introducción

Si lo que Adam Smith dice es cierto, el propio Hume, de haber podido, habría pedido a Caronte un poco más de tiempo antes de subir a su barco. Y la justificación que hubiera dado para tal solicitud, habría sido, primero, revisar una vez más sus obras y, en segundo lugar, tener la “*satisfacción de ver la caída de los sistemas de superstición predominantes*”. Por otra parte, en el ensayo *Sobre el suicidio*, Hume nos dice que la filosofía nos ofrece un antídoto para “*la superstición*”. Y la apelación a la experiencia del hombre común (Hume menciona al hombre capaz para los negocios y las ocupaciones), no alcanza para remediar el desorden que significa la falsa religión pues, aunque el simple trato con el mundo sirve, la mayoría de las veces, para los propósitos de la vida, cuando se trata de cuestiones religiosas, resulta ineficaz.

Sin embargo, para Hume, Caronte hubiera respondido a su solicitud como quien descubre que está a punto de caer en una trampa y le habría hecho notar que la caída de los sistemas supersticiosos no sucedería en mucho, mucho tiempo.

Ahora bien, dada la evidente preocupación de Hume por los supuestos efectos perniciosos de la religión, la ineficacia del sentido común para tratar, por sí solo, estos asuntos y la desesperanza respecto a un remedio para la superstición (que parece plasmarse en la respuesta de Caronte), caben ciertas preguntas: ¿En qué piensa Hume, concretamente, cuando habla de falsa filosofía o superstición? ¿En qué ámbito de la vida humana tal sistema tendría efectos perniciosos? ¿Cuáles sería esos efectos? Si el sentido

* Romina Pulley es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente desempeña funciones docentes en esa misma universidad en las cátedras de Gnoseología e Historia de la Filosofía Moderna. Actualmente cursa el doctorado en la Universidad Nacional de Lanús en el marco de una beca otorgada por el CONICET. Su área de investigación se centra en la Filosofía Moderna, y se especializa en la filosofía de David Hume. E-mail: pulleyromina@hotmail.com

¹ Hume, David: *Del suicidio*, en *Del suicidio, el dinero y otros ensayos*. Trad. Felisa Santos. Buenos Aires, Miluno, 2008, p.35.

común, que en la vida práctica es una guía confiable, no puede desenmascarar los engaños de la superstición, ¿cómo lo hará la reflexión filosófica?

La primera pregunta exige una respuesta relacionada con las intenciones de Hume, las cuales no nos son completamente inaccesibles dado el tiempo que nos separa de él, aunque en general, se acepta que se trata de la metafísica de corte dogmático y, sobre todo, la religión cristiana, puntualmente, la católica, aunque esto puede extenderse a otras presentaciones de la fe cristiana.

Respecto de la segunda cuestión, no es descabellado asumir que los efectos nocivos de la religión se concentran, en especial, sobre la vida moral, y por lo tanto, social y política, de los hombres y se extienden, incluso, a las cuestiones teóricas. Esos efectos dañinos atentarían, entre otras cosas, contra las dos características que definen, aquello que, según Hume, cualquiera aceptaría como moralmente aceptable: lo agradable y la utilidad. Pero es la última cuestión la que me interesa particularmente, ¿cómo la buena filosofía puede contrarrestar los efectos de la superstición sobre la vida moral? Una vez que Hume muestra que las creencias religiosas² no son naturales³ y no tienen una base racional y, teniendo en cuenta que la ética humeana está basada en lo que sería una descripción de ciertos rasgos de la naturaleza humana, ¿cómo prescribir el abandono de la ética asociada a la religión y la aceptación de otras virtudes más acordes a la naturaleza del hombre, sin caer en la derivación de un “debe” a partir de un “es”? Además, si la razón es incapaz de justificar esas (y otras) creencias, también será débil a la hora de exigir que se abandonen en pos de optar por otras creencias nuevas. Pues, aunque importante en la formulación de los juicios morales, la razón no mueve a la acción y Hume podría presentar miles de argumentos racionales que desbaraten los presentados en relación con la existencia y los atributos divinos y aun así, el público podría no cambiar de opinión.

El objetivo de este trabajo será, entonces, presentar una serie de reflexiones relacionadas con cierta vuelta de tuerca que Hume le da a la argumentación en materia religiosa. Pues Hume no prescribiría sencillamente abandonar las virtudes monacales porque son dañinas y que, en virtud de la constitución de nuestra naturaleza humana,

² No el impulso o el sentimiento religioso asimilado al asombro o al temor hacia lo desconocido, sino las creencias en deidades o castigos y premios posteriores a la vida terrenal, por ejemplo.

³ No son propias de la especie humana y no son necesarias para la *mantención* de la vida humana, como sucede con la justicia.

debemos actuar de tal o cual forma (lo que sería caer en la falacia naturalista), sino *mostrar* que nos contradecimos al seguir mandatos opuestos a aquello que todos aceptaríamos como bueno para nosotros mismos.

Esto arrastra otras cuestiones; por ejemplo, el compromiso moral que representa para Hume mismo el intentar apartar a los hombres de aquello que los hace menos humanos. Es sabido que Hume apela al sentido moral, que se eleva por encima de los intereses particulares y es común a todos en mayor o menor medida, pero, ¿cómo responde el propio Hume a esa apelación? ¿Qué obligaciones morales le impone a él como sujeto? En este sentido, las críticas a la religión, en especial en la *Historia Natural de la Religión*⁴, son un ejercicio práctico de la moral pretendida por Hume.

Por empezar, creo que las reflexiones acerca de las preocupaciones humeanas por temas relativos a la religión pueden llevarse a cabo, fundamentalmente, a través de dos vías. La primera, es la proporcionada por el contexto histórico aunque no me referiré a él por razones de brevedad. Sólo diré que en el contexto intelectual de fines del siglo XVII y principios del XVIII, adquirió relevancia el debate entre el racionalismo cristiano que buscaba mostrar a la teología como un cuerpo de verdades necesarias y dar una demostración de la existencia y naturaleza de Dios y, por otra, una tradición escéptica respecto de la posibilidad de un sistema tal. La escritura del *Tratado de la Naturaleza Humana* tomó forma dentro de este debate y marcó la posición humeana en contra de la posibilidad de justificar a priori las creencias religiosas.

La segunda vía, a su vez, puede dividirse en dos: el análisis de las críticas al argumento del designio, por un lado, y la crítica moral a la religión, por el otro. En especial, intentaré mostrar que la noción de naturaleza humana que recorre los textos de Hume lo lleva, no a argumentar en contra de la religión si no a apelar a ciertos sentimientos básicos a fin de convencer a los otros de abandonar ciertas prácticas religiosas como nocivas para la moralidad. En otras palabras, el punto fuerte de Hume contra la religión no está dado en la argumentación sino en el intento de provocar reacciones emotivas contra ella.

⁴ Hume, David. *Historia Natural de la Religión*. Trad. Ángel Cappelletti. Buenos Aires, Eudeba, 1966. En adelante, *Historia*.

Creencias naturales y artificiales. La crítica moral a la religión

Al comienzo de la *Historia Natural* Hume afirma que cualquier investigación acerca de las creencias religiosas supone ocuparse, sobre todo, de dos cuestiones: su fundamento racional y su origen⁵. Esto significa que su objetivo será determinar, a través de un estudio empírico –pues los argumentos a priori y la religión revelada ya han sido descartados y sólo a través de la experiencia se puede acceder a las creencias en cuestiones de hecho– el origen causal de la religión, sus creencias y prácticas.

Esta cuestión reviste gran dificultad, pues la creencia en una deidad es una de las más difundidas entre la raza humana⁶ aunque no es universal de modo que no surgiría de un instinto original como sí lo hacen, por ejemplo, el amor propio, la atracción entre los sexos o el amor por los hijos. Es decir, no se trataría de una creencia natural sino de principios secundarios que pueden ser pervertidos o anulados.

A lo largo de sus análisis de la naturaleza humana –siempre basados en la experiencia– Hume llama a ciertas creencias ‘naturales’, aquellas que son imprescindibles e inevitables para nosotros (por ejemplo, la existencia del mundo externo). En este sentido, las creencias son naturales en la medida en que son inseparables de la especie⁷.

Algo distinto sucede con las creencias no-naturales o artificiales, como por ejemplo, la justicia, que es un “artificio de los hombres” aunque, no obstante eso se trata de un artificio imprescindible para la vida humana. Los individuos no podrían, por su constitución física, sobrevivir aisladamente y sólo a través de la sociedad ellos pueden mejorar su situación de indefensión. La justicia, en tanto establece las reglas de obediencia que permiten la convivencia, es una invención aunque indirectamente se convierte en “*absolutamente necesaria*” y en ese sentido puede decirse que “*es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originales*”⁸.

Sin embargo, la creencia en una deidad no tiene su origen en la utilidad y no sólo es prescindible sino que incluso es perjudicial para la sociedad y la felicidad individual. La investigación de los orígenes de esta creencia mostrará, por tanto, que carece de bases

⁵ *Ibidem*, Introducción, 43.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Hume, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Trad. Félix Duque. Madrid, Orbis, 1984. En adelante, *Tratado*, seguido de la paginación de Selby-Bigge con la que cuenta esta edición, 480.

⁸ *Ibidem*.

racionales, que el recurso a una entidad supernatural es imposible de defender y, además, que daña el tejido moral de la sociedad. Por empezar, el origen del sentimiento religioso no es otro que el temor o la esperanza frente a lo desconocido y la extrañeza en relación con los fenómenos naturales.

A esto se suma que Hume hace del monoteísmo un derivado del politeísmo, el cual sería, entonces, la religión original, y esto equivale a asestar un golpe a la ortodoxia religiosa que consideraría al primero como una aberración del segundo. Pero Hume va más lejos y propone ciertas diferencias entre el politeísmo y el monoteísmo que muestran que el primero es mejor que el segundo a causa de su tendencia a la tolerancia.

En efecto, mientras que los sistemas politeístas podían aceptar prácticas y opiniones nuevas, el monoteísmo se caracterizó por un celo exacerbado por un solo objeto lo que llevó a la animosidad y el celo sagrado, “*las más furiosas e implacables pasiones humanas*”⁹. Además, cuando se trata de sacrificios, las religiones politeístas prefirieron víctimas elegidas al azar o por características exteriores a ellas; en cambio, en los sistemas monoteístas¹⁰ la persecución se dirige a la “*virtud, el saber y el amor a la libertad*”¹¹ lo que deja a la sociedad en un estado de “*ignorancia, corrupción y sometimiento*”¹²

A nivel individual, por otra parte, suponer que la deidad es infinitamente superior al hombre lleva al espíritu al “*sometimiento y la humillación*”¹³. Y todas las cualidades humanas tendientes a lo agradable, la alegría, la belleza y la utilidad –para uno mismo y para la sociedad- son opacadas e, incluso reemplazadas, por las virtudes monásticas de “*la mortificación, la penitencia, la humildad y la pasividad frente al sufrimiento*”¹⁴. En pos de agradar a la divinidad, el hombre se somete a la flagelación, el ayuno, la sumisión y la obediencia esclava.

Ahora bien, conviene tener presente que este texto fue escrito luego de las Investigaciones la primera de las cuales cuestionó la credibilidad de la religión revelada mientras que la segunda intentó elucidar las bases naturales de la moralidad. Además,

⁹ *Historia*, IX, 86.

¹⁰ Hume piensa, en especial, la religión cristiana y pone como ejemplos los sacrificios de la Inquisición en Roma y Madrid. Cf. *Historia*, IX.

¹¹ *Ibidem*, IX, 89

¹² *Ibidem*, IX, 90

¹³ *Ibidem*, IX, 89

¹⁴ *Ibidem*, X, 90

también habría que considerar lo siguiente: en la sección XII de los *Diálogos*¹⁵, Hume se aleja del argumento del designio para concentrarse en los efectos morales de la religión y lo interesante de esta sección es que Hume, respecto de la religión, parece metafísicamente conciliador pero es moralmente crítico¹⁶. Teniendo en cuenta esto, cabe pregunta cuál es el propósito de una crítica a la religión monoteísta, en especial considerando que no profundizó en el objetivo propuesto, esto es, en dilucidar el origen de las creencias religiosas. Es decir, descartada la religión revelada¹⁷ y una vez probado que las creencias religiosas no se sustentan en la razón, pues ni el argumento cosmológico ni el del designio sirvieron a ese propósito, ¿por qué ocuparse de la relación entre el politeísmo y el cristianismo?

El juego de Hume. La apelación a los sentimientos morales

Esta última pregunta apunta a cierta forma de argumentar que Hume implícitamente pone en juego. En relación con esto el siguiente pasaje es provocador: “*La principal ocupación de los filósofos consistía en mostrar que los unos [los elementos de la religión] no tienen mayor fundamento que los otros*”¹⁸ y, citando a Sexto Empírico, recuerda que el propósito de Cotta, en los diálogos sobre la naturaleza de los dioses, era relacionar las historias ridículas sobre las divinidades más bajas con las historias trascendentales de la ortodoxia. El objetivo de esto no sería otro que el de ridiculizar las creencias aparentemente más firmes y serias a través de su relación con las menos importantes.

Este parece ser también el juego que Hume adopta, primero, cuando considera al monoteísmo como un derivado del politeísmo y luego, a través de comparaciones que apuntan a la mayor tolerancia de este último mostrando que la religión monoteísta atenta contra ciertas cualidades propias de los hombres. Es decir, Hume no da argumentos sistemáticos en relación con la falsedad o la veracidad de las creencias religiosas, critica su

¹⁵ Hume, David. *Diálogos sobre la Religión Natural*. Trad. Edmundo O’Gorman, México, FCE, 2005. En adelante, *Diálogos*.

¹⁶ Es decir, la cuestión de los efectos de la religión en la vida humana es, al menos tan importante, como la cuestión de Dios y el argumento del designio.

¹⁷ Hume, David. *Investigación sobre el Entendimiento Humano*. Trad. Juan A. Vázquez. Buenos Aires, Losada, 1939. En adelante, *Investigación*. Sección X, *De los milagros*. Para la segunda, la *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid, Alfaguara, 2010. En adelante, *Investigación Moral* seguida de la paginación de Selby-Bigge con la que cuenta esta edición.

¹⁸ *Historia*, XII- 111

plausibilidad, las asocia a formas religiosas menos nobles y apela, no a las pasiones egoístas o sentimientos más personales, sino al sentimiento común de humanidad.

En efecto, ya en la segunda Investigación, donde Hume explora los orígenes de la moral, se asocia lo moralmente obligatorio a lo útil para la sociedad, como sucede en el caso de la justicia. A su vez, lo útil se asocia a lo agradable, lo que provoca nuestra aprobación. Sin embargo, hay una diferencia entre lo útil y lo meramente agradable. En el primer caso, se agrega un sentimiento adicional, el orgullo o humildad, resultado del cálculo de la razón respecto a la utilidad de la acción. Por otra parte, a nivel individual, Hume propone la noción de ‘mérito personal’ el cual consiste en “*la posesión de cualidades útiles o agradables a la persona misma o a los demás*”¹⁹ aunque lo distingue de cierto sentimiento común de humanidad sobre el que se basa la moralidad²⁰. Este último se presenta en todos los seres humanos en algún grado, lo que lleva a suponer que a todos, en mayor o menor medida, nos concierne el bien público y nos afectan “*las inclinaciones de las personas y las costumbres*”²¹. Es decir, todos, en algún sentido, estamos comprometidos con aquello que es provechoso para la sociedad y todos aceptaríamos como bueno, para uno mismo, aquello que es útil y agradable.

Ahora bien, ¿qué sucede con las llamadas ‘virtudes monacales’, promovidas por la religión monoteísta? Celibato, ayuno, penitencia, mortificación, auto-negación, silencio y soledad son vicios elevados al rango de virtud por la superstición pues no son útiles. No mejoran la vida del hombre en el mundo (no lo hacen útil a sí mismo), no lo convierten en un mejor miembro de la sociedad (útil para otros), no hacen placentera su compañía (agradable para otros) y no aumentan su capacidad de diversión (no lo vuelven agradable para sí mismo). Por el contrario, “*estupidizan el entendimiento y endurecen el corazón, oscurecen la imaginación y agrian el carácter*”²². Son contrarias a aquello que es natural en el ser humano.²³

¹⁹ *Investigación Moral*, IX-217

²⁰ *Ibidem*, IX-222. “Pero cuando se aplica a algún hombre el adjetivo de vicioso, odioso o depravado, entonces (...) expresa sentimientos acerca de los cuales espera que toda su audiencia esté de acuerdo con él. Por consiguiente, debe apartarse de la situación privada y particular (...), debe mover algún principio universal de la estructura humana”

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, IX- 219

²³ Es cierto que Hume no parece haber considerado el aspecto íntimo de las virtudes monacales, es decir, el significado que el propio practicante le asigna y la comunidad en la que se instala. Y si bien las cualidades y virtudes individuales no son objeto de juicio moral, las monacales sí parecen serlo.

Pero Hume no prescribe que, dado que los hombres son naturalmente buenos, deben actuar en pos de lo útil y lo agradable para ellos y la sociedad. Afirma, a través del estudio empírico de los orígenes de la moralidad, que los hombres de hecho prefieren lo útil y lo agradable para sí mismos y los demás y a esto llaman “lo bueno”. En ese contexto, entonces, el ejercicio propuesto en la *Historia Natural de la Religión* es doble. Por un lado, Hume llama la atención sobre la contradicción implícita entre la aceptación de las virtudes monacales propias de la religión (superstición) y lo que en la experiencia los hombres consideran “bueno” (lo provechoso y agradable). Es decir, trata de mostrar que los hombres se contradicen a sí mismos al aceptar las virtudes monacales. Se podría argumentar que la teoría moral de Hume es indefendible pues no proporciona una justificación ética (que es, en el mejor de los casos, un relevamiento empírico de lo que los hombres prefieren) y que el origen del sentimiento religioso en el temor no implica necesariamente estar en contra de la ortodoxia religiosa. Pero esto no afectaría la estrategia humeana pues mostraría que los hombres, al aceptar las creencias religiosas monoteístas, cuyos efectos morales son negativos, contradicen lo que aceptan como bueno en la práctica diaria.

Por otra parte, en el siglo XVIII, ningún escritor británico era completamente libre de expresar opiniones antirreligiosas sin arriesgarse al escarnio público o la censura y la persecución²⁴, lo que llevó a Hume a implementar diferentes estrategias para sortear esta dificultad. Además, y como individuo que, en virtud de ese sentimiento universal de humanidad, está preocupado por el bien común, Hume se siente impelido a mostrar esa contradicción en la que caen los devotos religiosos. Esto es, aquello que afecta su humanidad y provoca su desaprobación, también debería provocar la desaprobación de los otros, si afectara sus sentimientos. Hume apela, entonces, a un golpe afectivo y no directamente a una argumentación de tipo lógico en contra de la religión. Si la razón no puede fundamentar las creencias religiosas tampoco tendrá efecto en su contra y se vuelve necesario recorrer un camino más sutil. Y en este caso involucra el uso de una historia de la religión tradicional que, aunque abunda en expresiones en apariencia favorables a la

²⁴ Este tema es tratado por David Berman en *A History of Atheism in Britain*, Londres, Croom Helm, 1988.

ortodoxia y culmina en la aceptación de un “*misterio inexplicable*”²⁵ , deja entrever que el monoteísmo contradice las prácticas morales y los deseos de sus seguidores.

Todos los ejercicios argumentativos presentados necesitaban de una vuelta de tuerca más. En ese sentido, la *Historia Natural de la Religión* fue un medio sutil de conseguir aquello para lo que Hume hubiera pedido más tiempo a Caronte.

²⁵ *Historia*, XV-128

CAMILO SCE*

Ética y causalidad: Hume, Kant y Nagel

En el marco de una respuesta a la teoría ética que Cristhine Koorsgard presenta en su libro “The Sources of Normativity”, Thomas Nagel evalúa un argumento central de la ética kantiana. El argumento en cuestión, al que Nagel no suscribe ya que asegura “no entender [el argumento]”, es aquel que lleva desde la libre voluntad hacia la ley moral. A través del mismo, Kant busca la reconciliación de la espontaneidad y la normatividad, indicando que si la voluntad es una forma de causalidad, entonces, la misma debe ser regida por una ley, ya que todo caso de causalidad tiene una subsunción bajo alguna ley. Esta ley se identificaría con la ley moral. Aunque la interpretación que presenta Koorsgard tiene conclusiones más débiles (ya que del argumento solo se llega al imperativo categórico como *la necesidad de alguna ley para el libre accionar de la voluntad*), Nagel no termina de aceptar la centralidad de la teoría de la causalidad kantiana para la explicación de la necesidad de la ley moral. Plantea, entonces, su propio argumento que desprenderá la normatividad de la capacidad de reflexión (en línea con la propuesta de Koorsgard), no sin antes aclarar que no serviría un modelo de causalidad distinto, a la Hume, para explicar este fenómeno que la causalidad kantiana no puede explicar de forma satisfactoria. Exploraré, a diferencia de Nagel, esta opción haciendo hincapié en los paralelos con las posturas adoptadas por los demás autores en disputa.

En primer lugar, debo aclarar que, debido a la extensión de la comunicación, la reflexión tratará de delimitar estructuralmente sus alcances y propuestas de análisis para un conflicto que surge en la filosofía kantiana y humeana, así como en múltiples autores de la modernidad: el conflicto entre la ley y la libre voluntad. En particular, trataré una formulación que presenta Thomas Nagel en una respuesta a un libro de Christine

* Camilo Sce es estudiante avanzado en la carrera de Filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires y es adscripto en la cátedra de Filosofía Contemporánea en la misma Universidad donde también trabaja junto a la Dra. Glenda Satne y el Lic. Bernardo Aibinder en el PRI (Proyecto de reconocimiento institucional de equipos de investigación de FFyl, UBA) “Autoconocimiento y autoadscripción: explorando la perspectiva de primera persona” y es miembro de la UBACYT “Autoconocimiento y autoadscripción: abordajes semánticos y epistémicos”, dirigido por la Dra. Glenda Satne. Actualmente continúa trabajando sobre la obra de Ludwig Wittgenstein, preparando su tesis de licenciatura en torno al problema de las reglas y la normatividad del lenguaje. E-mail: madrenaturaleza@gmail.com

Koorsgard sobre ética y normatividad, titulado “The Sources of Normativity”; la misma consiste en un argumento de Kant para pasar de la efectividad de la libre voluntad como causa de la acción, a la necesidad del imperativo categórico, como ley autoimpuesta que regula ese accionar. Al lograr este pasaje, Kant pretende reconciliar dos fuerzas que parecen ser obviamente contradictorias: la espontaneidad y efectividad de la voluntad, junto a la normatividad de la ley, que convierte en correctas o incorrectas las acciones.

La formulación esquemática de Nagel destaca la función de una concepción clave de Kant que no pertenece, estrictamente, a la ética: si la voluntad es una causalidad, una causa de la acción, la casualidad según Kant debe poder ser subsumida bajo una ley. Esta ley, por supuesto, se corresponde con el imperativo categórico, en un sentido esquemático. El problema entre espontaneidad y normatividad se resuelve a través de la introducción de un análisis limítrofe al tema ético: el análisis de la causalidad.

Thomas Nagel, comprometido con un fundamento reflexivo para la ley y la posibilidad de una ética sustantiva, dirá que no considera correcta esta argumentación ya que no captaría lo que efectivamente sucede cuando uno se compromete con una normatividad (un proceso de captación de sí mismo y su accionar en tercera persona logrado a través de la reflexión). Lo que desencadena esta comunicación viene a continuación.

Nagel indica que la sola referencia a la causalidad de la voluntad se corresponde más bien con un cambio de tema que con una respuesta al problema efectivo del fundamento de toda ética. Aclara, a su vez, que tampoco es cuestión de cambiar la concepción de la causalidad con la cual se analiza la tensión entre voluntad y ley por una alternativa, como podría ser la humeana. El problema está en ver a la teoría de causalidad como el pasaje entre la libertad de la voluntad y la emergencia de la normatividad de la ley, como una necesidad. Sin embargo, si concedemos que el fundamento de la ética kantiana hace pie sobre su teoría de la causalidad, se podría explicitar las condiciones del análisis de la causalidad de Hume para poder dar cuenta de sus formulaciones éticas, en particular de su *moral sense*.

Causalidad y voluntad

La propuesta de Kant considera a la voluntad como auto-determinada, es decir, autónoma: es, por ende, causa de acciones, ya que no hay otra cosa que la determine en su accionar. Tiene que dar cuenta, sin embargo, del siguiente problema: ¿cómo puede haber una ley moral universal, si la voluntad es autónoma?; es decir, “¿si la voluntad se auto-determina porque no se puede determinar a sí misma de forma individual y en decisiones desconectadas?”¹. Se pide un fundamento, en última instancia, de toda posible ética normativa.

El surgimiento de una ley que regule el accionar de una voluntad auto-determinada implica un movimiento de esa propia voluntad para constituir una ley que la auto-regule. La explicación kantiana parece perder algo en el camino. La justificación de la ley moral, en la concepción kantiana, es la necesidad de todo caso de causalidad de poder ser subsumido bajo una ley (en este caso, moral, pero en casos de causalidad física, sería física). Parece haberse dado una respuesta que comienza por otro lugar y que, luego, concluye en un lugar que se da por supuesto. En el sentido que Kant entiende la libertad, como una causalidad autoregulada, podría no existir absolutamente nada como una ley que la regulara: podríamos ser meros esclavos de una autodeterminación espontánea no regulada.

Esta es la misma crítica que esgrimirá Nagel en su respuesta a Koorsgard, pidiendo que se responda a la pregunta ética con una respuesta que de con los fundamentos de la ética y no con los condicionamientos lógicos que impone la teoría de la causalidad kantiana a sus consideraciones sobre la libertad y la normatividad ética. Si podemos explicar la teoría del *moral sense* humeano como un desprendimiento de las condiciones que explicita para su teoría de la causalidad, entenderemos por qué el rechazo de Nagel a esta alternativa y, tal vez, acordemos que las bases de una ética sustantiva deben fundarse en una justificación de la esfera de la normatividad que se circunscriba al ámbito ético. Sin embargo, tendremos que considerar, a su vez, la concepción de la sujeto ético perteneciente a la modernidad para poder juzgar si recurrir a la teoría de la causalidad es un cambio de tema o una deriva esperable de las concepciones propias de esa época en estos dos autores.

¹ Nagel, T., “Universality and the reflective self” en Koorsgard, Ch., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Nueva York, 1996.

En resumidas cuentas, con el fin de ilustrar la estrategia, consideremos los títulos de las dos secciones en que se divide la primera parte del tercer libro del *Tratado sobre la Naturaleza Humana* de Hume: “I. Las distinciones morales no se derivan de la razón” y “II. Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral”. Es decir, frente a una ética racionalista, una ética que encuentra su fundamento en el sentimiento. Esta visión panorámica de la teoría ética de Hume muestra sus claras diferencias con la ética kantiana. Sin embargo, tratemos de ver como se puede desprender, en este caso también, de sus consideraciones respecto a la causalidad.

Hume dirá que las distinciones morales (el vicio y la virtud) mueven a la acción, son causa de acciones. Tiene entonces que dar cuenta de cómo puede conocer estas distinciones para que puedan movilizar a la acción: ¿a través de la razón o del sentimiento?. Otra vez, entonces, la teoría de la causalidad cobra un lugar central. Como dirá Hume, la voluntad siempre nos pone en el mundo, mientras que la razón solo trabaja dentro nuestro. Su propia concepción es que las razones no pueden ser causantes de la acción, de hecho, considera que la razón es, y debe ser, *esclava de las pasiones*. Es por eso, entonces, que hay que darse cuenta que los juicios que emite la razón sobre moral son posteriores al sentimiento moral y a sus efectos en nosotros: el sentimiento de desagrado que tenemos hacia ciertas actitudes que se confirma luego a través de un juicio. Como dirá Hume, la moralidad es un hecho “pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma cuando declararéis una acción o un carácter como viciosos no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos”². El filósofo escocés decide entregar el control total de la situación al sentimiento moral, la verdadera causa de la acción, y la única que podría serlo según su particular concepción de la causalidad: la causa es siempre una relación empírica que no puede ser *necesaria* en el sentido en el que la ley es necesaria porque se desprende de la razón. Sin embargo, la universalidad no se ha perdido, sino que se transporta a la constitución psicológica efectiva de la especie, que también se confirma y conoce de forma empírica y que no es sino una necesidad contingente. El *sentimiento moral*, verdadera causa de las acciones guiadas por principios morales, es lo mejor distribuido del mundo.

² Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, Eudeba, Buenos Aires, 2000

Si tomamos en cuenta la objeción que Nagel le plantea a la ética kantiana en su estrategia para reunir el fundamento de la ética normativa y la voluntad auto-determinada, su rechazo a analizar la propuesta humeana parece imprudente. Mientras él busca la posibilidad de universalización en el fundamento de la ética, y considera que no lo encuentra en el proyecto kantiano, se puede ver que se alcanza la universalidad, en su forma de necesidad contingente correspondiente a la naturaleza de la psicología humana, considerando la teoría de la causación humeana y sus desprendimientos en su teoría ética. Mientras Nagel sustenta sus pretensiones de universalidad moral en una postura de tercera persona que se alcanzaría a través de la reflexividad, como condición necesaria de la naturaleza humana; Hume acusa la universalidad de la constitución psicológica humana y su función fundamental a la hora de establecer las distinciones morales y poder proveer así a la razón con material para emitir juicios morales.

Las tres alternativas tratan de alcanzar alguna forma de universalidad para los principios morales. Es comprensible que los autores modernos sigan un camino que conduce por la vía de la causalidad: su preocupación a la hora de fundar una ética es hacerle un lugar al sujeto como fundamento último de la misma, al sujeto considerado como *causante* de su propio accionar. Pero una diferencia estricta con muchas posturas actuales respecto al tema tampoco parece comprensible. Las actuales teorías éticas retoman las consideraciones respecto a las causas de la acción de los sujetos éticos; la teoría de la acción, por ejemplo, nace unida a los problemas éticos.

Pareciera, entonces, que el Nagel saca a la luz un hecho que deja de lado en su análisis: que la teoría de la causalidad toma un lugar central en la fundamentación de una ética normativa con pretensiones de universalidad. Esto, como traté de explicitar, se debe a que este tipo de proyectos debe dar cuenta de la acción voluntaria espontánea y autónoma y de su compleja articulación con las pretensiones típicas de las teorías morales sustantivas. Mientras haya que dar cuenta de la forma en que la voluntad causa las acciones siguiendo ciertos principios morales, el problema de la causalidad será el punto bisagra entre una explicación consistente y una insuficiente.

VALERIA SCHUSTER*

Hume y la crítica de la moral: el caso del suicidio

soy otro cuando soy, los actos míos
son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,¹

Octavio Paz

Presentación

En *Sobre el suicidio*² Hume sostiene que si la interrupción deliberada de la propia vida es considerada un crimen “debe ser una trasgresión de nuestro deber con Dios, con nuestro prójimo o con nosotros mismos”³, y se propone mostrar que dicha acción está libre de toda imputación. La mayor parte de este escrito está dedicada a refutar la condena de la muerte voluntaria por considerarla contraria a los designios de la Providencia o perjudicial para la sociedad, y sólo en el último párrafo se explica -de manera sumaria- por qué dicha muerte no contradice el deber que tenemos para con nosotros mismos. En efecto, Hume no menciona en este texto cuáles son las obligaciones del sujeto para consigo mismo, no explica por qué el suicidio no iría en contra de tales deberes y tampoco hace explícito cuál es el punto de vista hacia el que dirige su crítica. En el presente trabajo nos proponemos

* Valeria Schuster es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y se ha especializado en Ciencias de la Cultura, Scuola Internazionale di Alti Studi "Scienze della cultura", Fondazione Coleggio San Carlo, Modena, Italia, Julio de 2010. Actualmente es integrante del grupo de investigación que desarrolla el proyecto *FUENTES MODERNAS DECIMONÓNICAS DE LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE DE LOS AÑOS OCHENTA*, en el ámbito del SECyT de la UNC, bajo la dirección del Dr. Sergio Sánchez. E-mail: schvaleria@yahoo.com

¹ *Poemas 1935-1975* “Piedra de sol”, Seix Barral, Barcelona, 1979, p. 275.

² Para una historia de la edición y publicación de este ensayo *cf.*, Mossner, E., C., “Hume’s ‘Four Dissertations’: An Essay in Biography and Bibliography”, *Modern philology*, The University of Chicago Press, vol. 48, N° 1, 1950; o bien en español: Mellizo, C., “Prólogo” a Hume, D., *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1995.

³ Hume, D., “Sobre el suicidio” en *Escritos impíos y antirreligiosos*, traducción de J. L. Tasset Carmona, Akal, Madrid, 2005, p. 128. Una versión de los ensayos en inglés, compilada en 1987 por Eugene F. Miller, puede consultarse en red: <http://www.econlib.org/library/LFBBooks/Hume/hmMPL35.html>

dar respuesta a estos interrogantes. Para hacerlo comenzaremos por analizar cuáles son los actos que según Hume son objeto de un juicio moral, luego intentaremos establecer cómo son calificadas las acciones de los individuos que tienen como fin su propia vida en vistas a determinar, por último, si el suicidio está sujeto a algún tipo de valoración de acuerdo a aquello que es “bueno” o “malo” para quien actúa.

Los deberes morales

En el ensayo *Del contrato original* (1742) Hume ofrece una caracterización de los deberes morales en dos grupos y dicha distinción, aún cuando pueda aparecer como un poco esquemática en el contexto de su obra⁴, nos servirá de base para desarrollar el tema que nos ocupa. El primer tipo de deberes incluye “aquellos a los que los hombres se ven impelidos por un instinto natural (natural instinct) o propensión innata (immediate propensity) que actúa sobre ellos”⁵, este impulso a actuar es anterior a toda reflexión acerca de las consecuencias y los fines de la acción, e incluso la aceptación o rechazo de estas acciones nace de un sentimiento natural de empatía que experimentan los seres humanos entre sí. Los deberes que Hume incluye en esta categoría son “el amor a los hijos, la gratitud hacia nuestros benefactores o la piedad con los desafortunados”⁶. Es interesante observar, a los fines de este trabajo, que entre estas obligaciones naturales no se encuentran el cuidado y la conservación de uno mismo; lo que comúnmente llamamos *amor propio* es sin duda para Hume una inclinación natural, pero no está incluida en este primer grupo de deberes morales⁷.

El respeto por la propiedad ajena, la fidelidad a las promesas y la obediencia a un orden político (duty of allegiance) forman parte del segundo tipo de deberes que “no

⁴ Esta distinción corresponde a las llamadas “virtudes naturales” y “virtudes artificiales” presente ya en el *Tratado de la naturaleza humana* y que se repite -si bien de manera no tan marcada- en *La investigación sobre los principios de la moral*.

⁵ Hume, D., “Del contrato original”, en *Ensayos Políticos*, traducción de C. A. Gómez, Tecnos, Madrid, 2010, p. 109.

⁶ *Ibíd.*, p. 109.

⁷ Para Hume la autoconservación (self-preservation) o amor propio (self-love) es un impulso humano natural pero no forma parte, ni es la base, de los llamados “deberes morales”. Todo ser humano nace en el seno de un grupo, y es en relación al cuidado de otros que surgen las primeras obligaciones morales. Sólo en algunos casos en los que la necesidad extrema destruye todo vínculo o lazo social mínimo, la autoconservación aparece como único principio operante. En la Sección III de la *Investigación de la moral* Hume afirma que situaciones de este tipo podrían ser la miseria extrema repentina, un naufragio o una ciudad sitiada donde la gente muere de hambre.

estriban en ningún instinto natural originario (original instinct of nature), y se cumplen sólo por un sentido de obligación, al considerar las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla si estos deberes se descuidan.”⁸ La aceptación y el cumplimiento de estos preceptos no son instintivos sino fruto de una reflexión que, sin tener como objetivo único el bienestar propio y el de los allegados, puede orientarse hacia aquello que es conveniente para un grupo social ampliado. El respeto de las leyes de justicia y la obediencia a un gobierno establecido son consideradas virtudes dado que posibilitan el bienestar general y, para garantizarlo, no son abandonadas a la libre elección de los individuos. Así, entre las virtudes que supone el cumplimiento de este segundo tipo de deberes Hume no da ninguna indicación de cuáles serían las obligaciones del individuo para consigo mismo, sino aquellas que debe cumplir como perteneciente a un grupo. Aún más, en la observancia de estos preceptos las personas deben, más de una vez, dejar de lado su propio beneficio a fin de promover el bien general.

Entonces, ya sea en el primer o en el segundo tipo de deberes, las valoraciones morales tienen lugar siempre que esté en juego el bienestar de los integrantes del grupo de pertenencia. Toda virtud es una virtud social que nace y se desarrolla en relación a las necesidades de quienes nos rodean; así, las acciones de los individuos que promueven el interés común son aprobadas y aquellas que lo vulneran, censuradas. Y es precisamente el criterio de utilidad general el que permite justificar, de acuerdo a Hume, las valoraciones morales⁹. Ahora bien, las acciones que tienen como fin atender los deseos y proyectos personales y que, de alguna manera, no acarrear un beneficio o un perjuicio para el resto de la sociedad, ¿pertenecen a un ámbito de la vida del sujeto que está más allá de toda valoración? En el siguiente apartado intentaremos dar respuesta a este interrogante.

Las virtudes personales

En las primeras líneas de la segunda sección de la *Investigación sobre los principios de la moral*¹⁰ (1751) Hume presenta el caso de alguien que posee distintas cualidades personales como “un gran talento, un coraje intrépido, un éxito próspero”, haciendo notar

⁸ *Del contrato original, op. cit.*, p. 109.

⁹ Para una discusión acerca del posible utilitarismo formulado por Hume, *cfr.*, Tasset, L., J., “Hume y la ética (contemporánea)” en *David Hume perspectivas sobre su obra*, Complutense, Madrid, 1998, pp. 95-120.

¹⁰ En esta sección se estudia –siguiendo el esquema antes propuesto– la virtud natural de la benevolencia.

que efectivamente tales características, sobre todo en una persona de marcada influencia pública, despertarían en la gente envidia y enemistad; pero, si esta misma persona se mostrara como humana y bondadosa –agrega– “la envidia misma permanecería en silencio o se uniría a la voz general de aprobación o de aplauso.”¹¹ En este ejemplo podemos observar que la aprobación moral se da efectivamente cuando las acciones de un individuo pueden ser beneficiosas para los intereses de otros. Las mismas tendencias a actuar, si no se manifiestan de la mano de una actitud benevolente e interesada por el bienestar de los demás, pueden despertar cierto recelo, pero no necesariamente censura. Para decirlo en otras palabras, quien aprueba o condena moralmente una acción lo hace –en casos como éste– teniendo en mente el bienestar de otros, reflexionando sobre las consecuencias que se siguen de ella para los intereses del grupo. Desde el punto de vista de la utilidad general los rasgos personales de alguien, su tendencia a obrar de determinada manera, en tanto que no conlleven beneficios o perjuicios para el resto de la sociedad pueden parecernos más o menos amigables, pueden suscitar admiración o rencor, pero no son objeto de un juicio moral. Aún más, podemos decir, de acuerdo a lo expuesto, que todo juicio que teniendo como criterio la utilidad general se expidiera sobre las cualidades personales de alguien, sobre sus elecciones de vida, estaría injustificado ya que iría más allá de los límites que fija el mismo criterio de aprobación y de censura moral¹².

Efectivamente creo que cuando Hume intenta determinar los límites del bien y del mal moral, y justificar un criterio valorativo, está pensando principalmente en el tipo de juicios del que hemos hablado hasta aquí, es decir, en juicios que evalúan las acciones de alguien en relación a las consecuencias que se siguen de ellas para los demás. Los deberes morales que analizamos anteriormente nos indican cuáles son nuestras obligaciones sociales y quien las cumple es, para un espectador interesado en el bienestar general, virtuoso. Desde este punto de vista, las resoluciones que toma el sujeto, que no benefician o perjudican a otros, no son objeto de un juicio moral. Es por esto que en *Sobre el suicidio*

¹¹ Hume, D., *Investigación sobre la moral*, traducción de J. A. Vázquez, Lozada, Buenos Aires, 2003, pp.37-38.

¹² “En todas las determinaciones de la moralidad esta circunstancia de la utilidad pública se tiene siempre principalmente en cuenta, y cada vez que surgen disputas, sea en la filosofía, sea en la vida diaria, acerca de los límites del deber, la cuestión no puede ser resuelta por ningún medio con mayor certeza que determinando, en cualquiera de las partes, los verdaderos intereses de la humanidad (mankind). Si descubrimos que prevalece una opinión falsa, abrazada debido a las apariencias, tan pronto como la experiencia ulterior y un razonamiento más sano (sounder reasoning) nos han dado nociones más justas de los asuntos humanos, retractamos nuestra opinión primitiva (first sentiment) y corregimos de nuevo los límites del bien y el mal.” *Ibíd.*, pp. 41-42.

Hume afirma que quitarse la vida no atenta contra los deberes hacia nuestro prójimo, ya que esta determinación está, la mayoría de las veces, fuera del conjunto de las acciones que tienen como fin el bienestar de la sociedad. Pero, ¿es esta la única perspectiva desde la cual podemos valorar las elecciones humanas?

En la sección sexta de la *Investigación sobre los principios de la moral* Hume sostiene que aprobamos o condenamos algunos hábitos o cualidades de la gente evaluando si son perjudiciales o favorables para quien los posee¹³. Cuando examinamos las acciones de alguien no las valoramos solamente en relación a la utilidad que puedan aportar a la sociedad, sino que también evaluamos si conducen o no al bienestar de quien las realiza. Entre las tendencias reprobables que menciona Hume encontramos “la indolencia, la negligencia, la falta de orden y método, la obstinación, la inconsistencia, la precipitación y la credulidad”¹⁴, hábitos que son censurados porque son perjudiciales para quien los practica. Existen, por tanto, ciertas acciones o tendencias a actuar que, sin caer dentro del espacio de la utilidad pública, son objeto de valoración. Ahora bien, ¿qué clase de calificación es ésta?

Ciertamente el tipo de juicio que tiene en mente Hume cuando habla de aquello que es “útil para nosotros mismos” es muy diferente de aquello que nos parece “agradable”¹⁵. La compañía de alguien que posee un carácter melancólico, por ejemplo, puede no ser placentera, pero no por ello lo reprochamos. Aquello que es considerado beneficioso o perjudicial para quien actúa dista de ser una apreciación de gusto, y supone, antes bien, un tipo de juicio similar al de la aprobación y la censura moral¹⁶. Así y todo, Hume no es muy claro respecto de cómo debemos entender este nuevo criterio: no especifica si funciona con independencia de aquello que consideramos “útil para todos”, o si puede reducirse al criterio de utilidad general (aquello que es bueno para el individuo también reporta un

¹³ “Parece evidente que cuando sometemos a examen a una cualidad o hábito, si en algún respecto parece perjudicial a la persona que lo posee, o es tal que lo incapacita para la acción y los negocios, instantáneamente es censurado y clasificado entre sus faltas e imperfecciones.” *Ibid.*, p. 103. Este tema aparece también desarrollado de manera similar en el *Tratado de la naturaleza humana* traducción y notas de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 587-591 (numeración Selby Bigge al margen).

¹⁴ *Investigación sobre la moral, op. cit.*, p. 103.

¹⁵ En la *Investigación sobre los principios de la moral* Hume dedica la sección VI a las “cualidades útiles a nosotros mismos” y la sección VII a las “cualidades inmediatamente agradables a nosotros mismos”.

¹⁶ El juicio que evalúa aquello que es beneficioso para nosotros mismos constituye también -al igual que los juicios morales que tienen como fin la utilidad pública- un motivo para la acción: el hecho de considerar una práctica (por agradable que sea) como contraria a nuestro bienestar es, muchas veces, motivo suficiente para abandonarla.

beneficio para el grupo); tampoco indica cuál de ellos prima (o debería primar) al momento de actuar. Lamentablemente no podemos explorar, en el marco de este trabajo, cada una de estas posibilidades y las dificultades que acarrearán para la concepción humeana de la moral. Baste por el momento con destacar que, de acuerdo a Hume, alguien que realiza acciones que son beneficiosas para sí mismo también es considerado virtuoso, y tal juicio valorativo no es espontáneo ni instintivo sino que surge de una reflexión acerca de aquello que creemos útil para otro.

Otra dificultad que surge en relación a este nuevo criterio valorativo es, entonces, establecer qué es conveniente para otro. Hume retoma en relación a este tema un ideal clásico de la virtud según el cual ninguna cualidad es en sí misma buena o viciosa; por el contrario, el equilibrio se encuentra en un punto medio entre dos excesos, que varía de un sujeto a otro. Conscientes de esta dificultad podemos, así y todo, movidos por un sentimiento de empatía o humanidad, discernir cuál es el punto medio entre virtud y vicio conveniente para alguien; sabiendo también que dicha opinión variará de persona en persona y de acuerdo al mayor o menor conocimiento que tengamos de ella. Este tipo de valoración es, dada la naturaleza misma de lo que se juzga, variable, y se caracteriza – a diferencia de las leyes de justicia – por no ser estática ni tender a fijarse en criterios de aplicación general. Éste parece el caso en el que nos encontramos cuando valoramos nuestras propias acciones: no estamos siempre movidos por un impulso o instinto de preservación, pero tampoco actuamos continuamente en relación a un criterio de utilidad pública. Podemos, en efecto, examinar las circunstancias en las que nos hallamos al momento de decidir y hacerlo priorizando nuestro bienestar, y el juicio valorativo que supone nuestra elección puede ser compartido por otros¹⁷.

El caso del suicidio

¹⁷ Es posible que esta tendencia o necesidad de reflejarse en otro se deba a que el yo humeano es una interioridad vacía –tal como sostiene Herman Parret–, así y todo, esta interioridad se presenta, cuando juzgamos sobre aquello que es beneficioso o perjudicial para nosotros mismos, como algo sobre lo cual podemos reflexionar “como si fuéramos otro”, tal como ocurre cuando nos enfrentamos a un espejo. *Cfr.* Parret, H., *Las pasiones: ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad*, Buenos Aires, Edicial, 1995, pp. 45-51.

La prohibición de la muerte voluntaria se remonta en la literatura filosófica al *Fedón*¹⁸ de Platón y, a través de su pensamiento, quizás hasta los mitos órficos. Muy antigua es también la caracterización del suicida como alguien en quien operan fuerzas no conscientes, cuyos actos son provocados por la intervención directa del demonio o por el influjo de la locura¹⁹. Estos dos puntos de vista son excluyentes: o bien se considera que alguien ha transgredido su deber y merece un castigo por matarse a sí mismo (*felo de se*), o se sostiene que es inimputable dado que su voluntad ha sido suspendida o alterada (*non compos mentis*). En lo que sigue intentaré mostrar cómo, a partir de la posibilidad de evaluar “aquello que es útil para otro”, la filosofía humeana permite una superación crítica de esta dicotomía.

Interrumpir la propia vida no infringe, según Hume, las leyes de la naturaleza -ni las de la Providencia si se cree que ella gobierna el mundo físico- por el simple hecho de que si lo hiciera cualquier acción humana sería igualmente condenable, desde la desviación de un río hasta la lucha contra la enfermedad²⁰; y, en tanto y en cuanto no vulnere el bienestar de otros, tampoco es lícito sostener que vaya contra los intereses de la sociedad. Ahora bien, desde el punto de vista de un espectador que evalúa si quitarse la vida es beneficioso o no para alguien, lo primero que podemos señalar es que la respuesta a este interrogante implica siempre un examen y una valoración del escenario en el que se encuentra la persona que desea hacerlo. Dado que los seres humanos no hemos desarrollado disposiciones idénticas y que las circunstancias en las que nos encontramos varían, aquello que consideramos beneficioso para alguien -tal como vimos anteriormente- no es inmutable. Y debido a que el juicio cambia de acuerdo a cada caso no es lícito afirmar, sin más, la aceptación o la prohibición de la muerte voluntaria. Esto implica decir, efectivamente, que hay situaciones en las cuales el suicidio puede llegar a ser considerado ventajoso y otras no, y creo que es esto lo que sugiere Hume cuando afirma:

¹⁸ “(...) los hombres estamos en una especie de prisión y uno no debe liberarse ni evadirse de ella.” Platón, *Fedón o del alma*, traducción de C. Eggers Lan, Eudeba, Bs. As., 1987, p. 62 b.

¹⁹ Cfr. MacDonald, M., “The Secularization of Suicide in England 1660-1800”, *Past and Present*, N° 111, Oxford University Press, 1986.

²⁰ Para una exposición y análisis de los argumentos teológicos en contra del suicidio refutados por Hume, Cfr. “Religion and Moral Prohibition in Hume’s ‘Of Suicide’”, *Hume Studies*, Vol. 31, N°2, 2005, pp. 189 - 210. <http://www.humesociety.org/hs/>

Que el suicidio puede a menudo (often) ser consistente con nuestro interés y con el deber para con *nosotros mismos*, nadie puede ponerlo en cuestión, si se concede que la edad, la enfermedad o la desgracia pueden volver la vida una carga y convertirla en algo peor que la aniquilación²¹.

Leemos “a menudo” y no “siempre” porque, dado que no toda acción surge de una reflexión del sujeto acerca de su bienestar futuro, las valoraciones del actor y del espectador pueden diferir. La situación ideal – en la que quizás podría haber estado pensando Hume – sería aquella en la cual ambos juicios coincidieran. Y tal coincidencia sería posible –aunque no siempre alcanzable– dado que la alegría y el sufrimiento ajenos no nos son indiferentes y somos capaces de reflexionar sobre aquello que es conveniente para otros.

Por último podemos agregar que, teniendo en cuenta que para Hume el instinto de autoconservación (o miedo a la muerte) no es un principio que comande toda acción humana, la muerte voluntaria puede ser muchas veces fruto de una reflexión consciente y no el mero impulso de causas ciegas. Y, dado que quien valora dicha acción –además de describir la situación– entabla una relación de empatía con quien es evaluado, su juicio puede llegar a ser una motivación para actuar. Aceptar, entonces, que la elección del suicidio está sujeta a la calificación de otros –como creo que lo hace Hume– es admitir que las determinaciones del individuo no son siempre su mejor y única guía a la hora de elegir, y es reconocerle, al mismo tiempo, un legítimo espacio de decisión al actuar. Tal como leemos en *Piedra de sol* “los actos míos son más míos si son también de todos”, y lo son gracias a la puesta en marcha de una fantasía que, lejos de ser mero capricho irresponsable, advierte que su vitalidad radica en no detenerse en un único juicio, en no repetirse, una y otra vez, la misma imagen.

²¹ Hume, D., *Sobre el suicidio*, *op. cit.*, p. 133.

DANIELA SUETTA*

El papel de las creencias en la filosofía de Donald Davidson y su relación con la concepción humeana de la causalidad

A modo de introducción

En el ámbito de la filosofía contemporánea, Donald Davidson, ofrece un análisis del papel de las creencias sobre la idea de las relaciones causales que promueven y a la luz de la concepción humeana de la causalidad. Básicamente la semejanza entre ambas concepciones respecto las relaciones causales reside en que Davidson comparte con Hume, la postura naturalista pero no su total posición epistemológica. Esto debido a que reconoce el ámbito de la comunicación como único espacio posible de dar cuenta de la idea de causalidad, de allí su necesidad teórica de realizar el desplazamiento estrictamente epistemológico humeano al ámbito del lenguaje, entendiendo que es viable una explicación de la idea de causalidad en términos de la comunicación en tanto hecho, es decir en tanto proceso causal físico.

Ahora bien Hume, lleva al extremo la evidencia empírica y reduce la causalidad al ámbito de la creencia en tanto simple captación como conexión necesaria, que en términos de la filosofía contemporánea resulta suficiente al ser explicitada dicha conexión en eventos físicos directos.

Por lo tanto, reduce la posible explicación de la idea de causalidad en un lenguaje naturalista por ser capaz de explicar en términos físicos el principio de la costumbre que origina la permanencia de la creencia.

* Daniela Sofía Suetta es Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como adscripta a la cátedra Filosofía Contemporánea y es miembro del Grupo Análisis Epistemológico y del Grupo de Investigación Análisis Político: Proyecto, Filosofía de la educación. Docente en Nivel medio y Superior. Ha dictado cursos en la Universidad de Verano, publicado artículos académicos y participado como exponente en distintos congresos y jornadas. Actualmente se encuentra terminando su tesis de licenciatura, un trabajo en torno a la Filosofía de Donald Davidson, además del estudio socio- histórico político de la filosofía de Marx y su relación con los filósofos contemporáneos a partir de la década del 60. E-mail: suettarozas@gmail.com

Precisamente este aspecto de la concepción humeana de la causalidad nos permite entender dicha captación como dejando abierta la posibilidad de un espacio racional de justificación en una posición objetiva que explicita la idea de causalidad.

I

Entendiendo que en Hume el subjetivismo es promovido por la costumbre como principio que a través de las impresiones origina la relación entre el sujeto y el mundo, no dando explicaciones de estos intermediarios, Davidson intentara recuperar la concepción humeana de la causalidad, como realidad objetiva no sujeta a un reduccionismo naturalista ni *subjetivista*, ya que el empirismo humeano favorece un papel central al sujeto en tanto fundante por un lado y por otro, a la conexión con el mundo dada por los sentidos que captan los objetos físicos, representados en un lenguaje adecuado a su descripción. Esta postura básicamente, según Davidson, yace sobre la idea de la relación subjetivo-objetivo, o esquema y contenido, que no hace viable la apertura de nuevas formas de describir lo que llamamos realidad en el ámbito de lo intersubjetivo.

Consecuentemente, esta recuperación de la concepción humeana estaría dada en el ámbito material de los sucesos particulares de emisiones, en calidad de sucesos físicos, sin recurrir a intermediarios como las impresiones.

Las impresiones son para Davidson intermediarios epistemológicos, cuya jerarquía epistemológica asegura que lo que experimentamos es lo verdadero por evidencia. Esta jerarquía de las impresiones en tanto ideas representadas, es lo que para Davidson deriva en una explicación *subjetivista*.

Y nos conduce a preguntarnos por una parte, ¿cómo damos cuenta de la idea de causalidad en términos que expliciten lo evidente si esta requiere un lenguaje naturalista y lo evidente como realidad, es captado desde una posición subjetiva como la idea de causalidad que confirma dicha realidad?

Y por otra, ¿cómo damos cuenta de la idea de causalidad si no es entendiendo que es una captación mental, que depende de la experiencia, es decir en términos que permitan expresar la evidencia más allá de que no podamos explicar dicha captación?

Responder estas preguntas exige asumir desde Davidson que no podemos explicar la evidencia como criterio de verdad entendido de este modo pues supone la idea de *lo*

dado, es decir en expresiones que se corresponden con la realidad física, limitando la posible concepción de lo *real*, al ámbito del vocabulario correspondentista.

Sin embargo esta argumentación davidsoniana comparte con el empirismo, la concepción de que los hechos son fuentes primarias, esto permite a la filosofía de la causalidad davidsoniana afirmar que la comunicación es un hecho primario en el ámbito del conocimiento.

Pues si las actitudes proposicionales son descripciones psicológicas que usamos en el lenguaje natural, son entidades abstractas cuya racionalidad se explicita en el vocabulario, entonces este vocabulario *llamado mental* requiere de la idea de causalidad tal como se presenta en los eventos físicos, para ser interpretado como aquellas razones que causan las acciones. Es decir, para poder decir que una razón causa tal acción, debemos suponer que hay una causa que produce un efecto, y se requiere para ello que la razón sea primaria: decir que una razón de una acción es la causa de la acción y además que tal acción se lleve a cabo. Para ello es preciso el *llamado vocabulario mental*, pues se requiere de este vocabulario para dar con la *significación* que rebaza toda descripción física de los eventos mentales y podría decirse de casi todos los eventos.

Por lo tanto las creencias, en tanto portadoras de verdad y significado son las candidatas para explicar la idea de causalidad a partir de entenderlas como razones de nuestras acciones que permiten la comunicación. Las creencias se ubican como eventos mentales físicos pero La idea davidsoniana de que los estados mentales son físicos pero independientes a la vez, sugiere que la totalidad del sistema que se intenta explicar, el de las creencias, responde a la naturaleza física de los eventos en general y a la vez como sucesos particular responde a sus propios constituyentes.

Nos referimos a independientes de los estados físicos, con valores de verdad que permiten entendernos unos con otros, por lo tanto comunicarnos. A su vez que el estatuto de las emisiones en tanto actitudes proposicionales de creencias, tienen una realidad objetiva como cualquier entidad física.

Davidson en *De la Interpretación y la Verdad* (1984), incorpora la significación en tanto *sentido* de realidad, a la creencia, pues las razones son causas que pueden explicitarse y en consecuencia las creencias son las razones, implicadas en el lenguaje como condición

racional, y como punto de partida del sentido de realidad en el ámbito de la comunicación, que no depende de la experiencia sino solo la recupera en el ámbito del significado.

Por consiguiente al portar significación las actitudes proposicionales de creencias permiten hablar de la idea de causalidad en relación a la experiencia comunicativa como un hecho que a su vez la supone y que solo es aprehensible en descripciones de sucesos que signifiquen acciones.

II

Efectivamente la posición davidsoniana acepta una ontología fuerte de los eventos mentales como físicos, y parece aceptar también que es en los sucesos en tanto hechos, donde se elucida la idea de causalidad, pero concluye que esta no es producto de la costumbre.

Davidson entiende que la concepción humeana de la causalidad, abre dos sentidos: se puede concluir que los sucesos particulares implican causalidad, tanto en el vocabulario mental como en el físico, lo que permite entender que dichos sucesos por un lado están respaldados por leyes físicas y por otro que la experiencia comunicativa al elucidar significación, es un hecho que redescubrimos en enunciados causales en tanto sucesos particulares explicitados del vocabulario mental causal y como tales no sujetos a leyes físicas.

Ahora bien, las acciones en Davidson no son iguales a los sucesos, las acciones implican un plus de significado, que las hacen ser acciones y no sucesos ordinarios. En cambio en Hume la acción es un suceso que produce a la creencia, solo como conexión lógica, producto de la repetición de semejanza y ayuntamiento derivada de la costumbre, lo que deriva en primero, reducir la creencia al papel de conjunto de ideas que implican sucesos ordinarios originados por hábitos y segundo, reducir las creencias a un conjunto de captaciones mentales del entorno que se ordenan por conexión lógica.

Con ello, el examen racional ocupa un cara negativa, debido básicamente a que ningún proposición puede demostrar la idea de causalidad sino es a partir de mostrar el hecho.

Hume dice más o menos así: creemos en un hecho ausente pues tenemos una razón que justifique esa creencia, esa otra razón es otro hecho y el hecho, se origina en la costumbre, en tanto repetición de impresiones como sucesos.

La regularidad que se presenta entre los objetos es la costumbre. Determinamos la conducta porque se repiten sucesos ayuntados, ciertos hechos que se han convertido en hábitos. Conocemos esa relación de causa y efecto por la experiencia por lo tanto la relación no es explicable a partir de la idea de causalidad en términos racionales.

En consecuencia la creencia se deriva de objetos presentes en la memoria o sentidos y por causa y efecto inducimos a creer que es una cualidad que existe. La creencia no tiene ningún papel epistemológico, a lo sumo deriva en una conexión necesaria porque las impresiones requieren configurarse como ideas para entender la realidad, pero lo único que justifica dichas creencias es la experiencia directa con los objetos físicos.

Precisamente lo que va a recuperar Davidson es el papel de las creencias en el ámbito de la racionalidad, porque hay descripciones de acciones que hacen a las oraciones que expresan esas acciones, que sean verdaderas cuando la oración expresa una acción ya que para distinguir una acción de esta clase, hay una razón que causa dicha acción, una razón primaria compuesta por la acción, y por las creencias.

Entonces, el doble sentido humeano de la causalidad al que aludimos, bajo la idea de que la causa es distinta al efecto, y la razón no lo es de la acción, hace viable por un lado la idea de que un suceso A cause B, por la relación entre A con B, como siendo verdaderas necesariamente en un sentido débil cada una de estas acciones, lo que significa que aun teniendo cada descripción de un suceso particular una ley que las respalde no se sigue por otro lado, que haya una ley que tenga el alcance de clasificar los sucesos como razones y los sucesos como causas. Las razones como causas en relación con las acciones como efectos, se describen bajo una ley física, pero ello no implica que haya una ley física que dé cuenta de razones y acciones a la vez.

En cambio el sentido primero de Hume, el más fuerte mantiene que la relación de razón y acción es una conexión lógica. En el subjetivismo que propicia el empirismo, la acción y la razón están enlazadas. No es una relación causal, ya que razón y acción no son diferentes como lo son la causa y el efecto, sino que están unidos por conexión conceptual o lógica debido al engaño. Engaño propiciado por la formación de ideas o creencias sobre la base de la costumbre.

La relación causal en tanto creencia en el sentido humeano acepta solo la relación lógica, donde emerge una condición necesaria que se torna en relación causal por la costumbre que fija la creencia que implica la relación entre esa conexión lógica y el tiempo.

Esta es la única conexión que Hume sostiene como posible, conexión originada por la costumbre, no por la razón. Es decir es una conexión necesaria cuya necesidad es engañosa.

Sin embargo hay una pretensión implícita: que tras la conexión necesaria, pero engañosa, podamos sostener que la diferencia entre hecho y concepto o idea se disipe. Y esto deriva en tomar un hecho del comportamiento como suficiente para dar cuenta de la evidencia de la experiencia como hecho. Lo que posteriormente se llamaría en el ámbito de la posibilidad de conocer a los otros o *la mente del otro*, en el *conductismo*.

Este es el reduccionismo empirista del que Davidson se desprende pues no puede dar cuenta de la evidencia en términos objetivos, es decir en términos de justificación racional que impliquen causalidad, pues se insiste en hacer de la reducción de la evidencia una verdad que justifica por si misma todo conocimiento.

Por ello las posturas no reduccionistas sostienen que debe haber una vía de hacer inteligible la idea de causalidad en el ámbito racional del significado y concibiendo que todo conocimiento a *prima facie* tiene contenido empírico.

III

Precisamente Davidson argumenta que la conexión lógica o conceptual por semejanza y sucesión y la impresión que genera a la creencia por repetición, no tiene el alcance explicativo para establecer la conexión que creemos necesaria como costumbre, si pretendemos fundamentar el conocimiento a partir de la experiencia. Ahora bien, en *Mente, mundo y acción* (1992), nos dice que la causalidad como conexión necesaria, es entender como muchos filósofos, que las acciones contemplan un proceso, no sometido al alcance del conocimiento nomológico, ya que no es igual a otros procesos de la naturaleza física.

Davidson está de acuerdo con ello, sin embargo afirma que la causalidad es básicamente la relación de causa y efecto que se da entre dos objetos físicos. Es decir por un lado reconoce que a partir de observar la relación entre dos objetos inferimos la relación causal, pero entiende que esa relación causal no se limita a los hechos físicos en términos naturalistas, pues los hechos físicos como los eventos mentales son posibles de aprehender en tanto las causas de la acción son las razones por las cuales explicamos la

relación. Posición naturalista davidsoniana que intenta desprenderse del psicologismo humeano.

Ahora bien, las leyes físicas en Davidson no son causales como no lo son las generalizaciones, y son causales como lo son las razones. Va a aceptar que no hay leyes constantes o estrictas que conecten razones con acciones, solo hay generalizaciones dice, pero concluye diferente a la posición anti naturalista, entiende que en enunciados singulares causales sucede lo mismo, es decir solo hay generalizaciones. Esto significa que también en los enunciados singulares que expresan relaciones causales que las ciencias físicas describen y explican, están respaldados por leyes, en los dos sentidos compatibles anteriormente señalados con la causalidad humeana.

Veamos, la racionalidad en Davidson es la atribución de creencias en el otro, el cómo describimos es central para atribuir mente al otro. Al ser las actitudes de creencias descripciones singulares de las acciones, son descripciones de carácter racional, propiedades constituyentes de lo que con ellas mismas llamamos mente.

Por consiguiente el carácter racional de las creencias es anómalo pues esta fuera del alcance explicativo de las leyes físicas. Mientras que su carácter causal, implica que están interrelacionadas en el ámbito natural como cualquier evento físico. Esto no es decir como el empirismo, que las creencias son captaciones mentales inexplicables, esto es decir que las actitudes de creencias permiten atribuir mente al otro, en el ámbito de la racionalidad. Dicha atribución es posible por las relaciones causales en el ámbito del significado cuya explicitación son las creencias como verdaderas en un sistema de interactuaciones que permiten el conocimiento.

A modo de conclusión

La concepción davidsoniana de la causalidad en términos de actitudes proposicionales de creencias supone que los sucesos particulares tienen un respaldo en leyes físicas y por otro lado las acciones son una subclase de sucesos de carácter anómalo, pues los eventos mentales no responden a leyes físicas estrictamente a la vez que son una subclase de sucesos como las acciones intencionales, y se enmarcan en un lenguaje como sistema abierto incapaz de significar la totalidad de lo que concebimos como realidad. Consecuentemente mantienen su objetividad en el ámbito intersubjetivo del conocimiento.

Esto significa que la realidad objetiva de las emisiones que expresan estados mentales no deriva en ininteligibilidad, ni en un sin sentido.

En los eventos mentales, es decir aquellas acciones descriptas en un vocabulario mental, las causas son las razones, y los efectos las acciones, en este caso lingüísticas, respaldados cada uno por leyes generales pues la relación es la que se enmarca epistemológicamente en la idea de causalidad de sucesos. Por consiguiente las razones son diferentes de las acciones, y al ser estas, creencias en tanto preferencias, no son sucesos físicos que puedan generalizarse, son sucesos particulares anómalos cuyo estatuto epistemológico implica el ser eventos físicos.

Por último, las actitudes proposicionales de creencias requieren ser verdaderas en un ámbito holista del significado que portan, ya que al expresarse como sucesos particulares se entienden como casos en los que se aplica la interpretación para dar con la verdad de la mayoría de las creencias o preferencias emitidas. La verdad se elucida al interpretar, desde la atribución de racionalidad a partir de la idea de mundo objetivo o conocimiento compartido.

La comunicación no sólo permite aprehender lo posible sino describir y atribuir en el vocabulario mental, el espacio inconcluso de la realidad que no puede describirse.

Bibliografía

- Donald Davidson (1980), *Filosofía de la Psicología*, Introducción de Miguel Candel (1994).Madrid, Anthropos.
-(1980) *Ensayos sobre Acciones y Sucesos*, Instituto de Investigaciones filosóficas. UNAM.
-(1980) *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*, Barcelona Colección Teorema. Cátedra.
-(1984) *De la Verdad y De la Interpretación*, Bs.As, Gedisa
-(1992) *Mente, mundo y acción*, Valencia, Paidós.
- Hume David (1994), *Tratado Sobre la Naturaleza Humana*. Barcelona. Altaya
-(1939), *Investigación Sobre el Entendimiento Humano* Bs.AS, Losada
- Putnam, Hilary (1995), *Representación y Realidad, Un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona, Gedisa
- (1987), *Las Mil caras del Realismo*. Barcelona, Paidós.
-(1988) *Razon, Verdad e Historia*. Madrid, Tecnos
- Quine Willard (1984) *Desde un punto de vista lógico* .Dos dogmas del empirismo, Argentina, Hispamerica
- (2001) *Palabra y objeto*. Traducción y significación. Barcelona. Herder.

LAURA RODRIGUEZ*

La filosofía y los asuntos humanos en Hume: aportes para una reflexión actual

En el presente trabajo abordaremos el problema de la ocupación del filósofo en el espacio de lo público, a la luz de la crítica humeana a la “filosofía de los gabinetes”.

En términos generales podríamos caracterizar la filosofía moderna, como un espacio del pensamiento preocupado y ocupado en la unidad de las naciones. Los siglos que cubren la modernidad europea está atravesada por la emergencia de los estados nación, por el paso de la sociedad feudal hacia una sociedad que problematizará el poder basado en privilegios estamentales y territoriales, su fuente de legitimidad se constituirá en un tópico privilegiado: las investigaciones sobre el entendimiento humano, o sobre la naturaleza humana o la razón se unen en el único gesto de “considerar la realidad desde las solas luces de la razón”. Tarea especulativa y a la vez política, dado que se trata de “acompañar o responder” aquel proceso de descomposición del “Antiguo Régimen”

A excepción de Kant los filósofos modernos se caracterizaron por ejercer funciones en el ámbito de lo público: formaron parte de los ejércitos, fueron asesores del poder; en el caso particular de Hume, el filósofo nos hace saber que en 1745 fue “Ayudante de campo del General St, Clair”, que en 1763 cumplió funciones de Secretario de la embajada del Conde Herdford en París, y en dicho contexto, encargado de los negocios de su país.

Tanto en *El tratado sobre la Naturaleza Humana*, como en los *Ensayos* nos encontramos con una problematización de la filosofía en términos de su “utilidad social”; si la filosofía de los claustros invita a la “indiferencia”, entonces la acción en el ámbito de lo público pertenecerá a un registro diferente respecto del pensar filosófico, Hume se opone

* Laura Rodríguez es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur y estudiante de postgrado en la misma universidad. Se desempeña como Auxiliar de Docencia en Historia de la Filosofía Moderna y es integrante de Proyectos de Grupos de Investigación desde 1999: en la actualidad miembro investigador de “Crisis de la Metafísica, Nihilismo y Superación”, bajo la dirección de la Lic María Cristina Vilariño, y la coordinación de la Lic María Cecilia Barelli en el departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, proyecto anteriormente dirigido por la Dra Laura Laiseca. (actualmente fallecida). Ha publicado capítulos de libros, artículos en revistas especializadas y actas de congresos nacionales e internacionales. E-mail: laura_1964@hotmail.com

a esta separación, señala la necesidad de que el filósofo se entremezcle con los asuntos humanos: la novedad de este planteo reside en que dicha implicación del filósofo no sólo aportaría “utilidad” a la sociedad, sino a la filosofía misma.

El desdén humeano por la “inutilidad” de la filosofía y su interpelación a los filósofos a salir de sus gabinetes, a establecer comercio con los asuntos humanos, so pena de arriesgar su saber en una ficción peligrosa, constituye un motivo para volver a reeditar el problema de la relación entre práctica y teoría, entre los intelectuales y el poder.

El escepticismo como componente ineludible de la filosofía de los gabinetes

En 1734, nos dice Hume, “intenté acceder a “un escenario de vida más activo (...) Fui a Bristol con algunas cartas de recomendación para comerciantes eminentes.”¹

En unos meses, prosigue el filósofo, comprobé que “este no era el mejor escenario para mi vida”. El desarrollo de su talento como escritor exigió del retiro de la vida pública: el *Tratado sobre la Naturaleza Humana* fue escrito durante su estadía en *La Flèche*. En el texto de la Introducción al *Tratado*, Hume sostiene que el sentido de esta investigación será contribuir al “progreso o refinamiento de la mente humana”².

Bajo el mandato moderno del auto conocimiento de las facultades humanas Hume va desplegando, sobre todo en la cuarta parte del *Tratado*, una reflexión sobre el sentido o misión de la filosofía en una época signada por el problema de la unidad política, religiosa y cultural, cuya solución prometería el fin de los enfrentamientos bélicos.

La mente humana es presentada por Hume como un “haz o colección percepciones diferentes”³, ideas y percepciones sólo se distinguen por el grado de alejamiento o acercamiento respecto de la experiencia, en la medida que nos distanciamos de ella, las ideas se vuelven menos vivaces y son susceptibles de ilusión peligrosa. No obstante esta definición, la mente humana no es una *tábula rasa* como parece sugerirlo Locke, puesto que la naturaleza humana se irá constituyendo a partir de ideas que serán el fruto de una

¹ “ Mi Vida “ en D Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*, Editorial Trotta, 2011, Madrid, p. 29

² D. Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Técnos, 1992, Madrid, p. 36

³ *Ibidem*, p., 356

imaginación que las reunirá según principios de asociación y relaciones que no son sino el resultado de la fuerza de la costumbre y del hábito.

Los principios son constitutivos de la naturaleza humana, Hume declara que hay algunos que le son “irresistibles”⁴, que sin ellos no podría hablarse si quiera de naturaleza humana, tal es el de causalidad, entendido en este caso como una relación natural que le permite el hombre emanciparse de la experiencia. El empirismo de Hume es como afirmarí­a Deleuze una “filosofía de la inmanencia”⁵, que desliga al hombre de la inmediatez de lo dado y le permite ampliar su conocimiento.

En la cuarta parte del tratado Hume mostrará la dinámica de una imaginación capaz de engendrar ficciones en torno a la existencia de los cuerpos exteriores, de la identidad de las cosas y del yo. Todas estas son necesarias para el ámbito de los asuntos humanos, y la imaginación las confirma contrariando a una razón que no deja de señalarle contradicciones, y riesgos. En dicho apartado Hume discierne razón e imaginación a partir de la descripción de dos dinámicas contrapuestas: la razón asumirá una tarea correctiva respecto de las ficciones de la imaginación: señalará sus contradicciones, y la imaginación antepondrá nuevas hipótesis, proceso que entrañará el riesgo de escepticismo, en la medida en que aquellas figuraciones de la imaginación derive en “verdaderos monstruos metafísicos”.

En este contexto aparece, entonces, una imaginación que pretende saldar sus diferencias con la razón, anteponiendo ficciones que, si permanecen en determinada instancia, serán –al menos– útiles a la vida; pero, si prosigue, sus hipótesis perderán toda significación, y esto último, en la medida en que se vea asediada por aquella permanente impugnación de la función correctiva de la razón, tal es el caso de la noción de sustancia, y los sistemas metafísicos a los ha dado lugar: Hume cita el caso de Spinoza como sistema paradigmático.

El hombre, a la luz de estos señalamientos, deberá curarse de este camino que nos propone la razón: Hume aconseja la indiferencia frente a estas ficciones ¿Constituye este indiferentismo una devaluación de la filosofía o del pensamiento?, ¿estamos ante una

⁴ Cf. La introducción de la sección IV, “La Filosofía moderna”, *Ibidem*, p., 322

⁵ En la interpretación de Deleuze, el espíritu aparece atravesado por afecciones, y relaciones. La imaginación asocia ideas e impresiones, que devendrán en creaciones como el arte, la política, la religión y las leyes. G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, 2011, Madrid.

filosofía de una inmanencia sensualista?, ¿ante una filosofía conformista respecto de lo estatuido?

Los asuntos humanos en épocas de Hume

La historiografía⁶ señala que Inglaterra, se recorta junto a los países bajos, como aquel país que logra remontar la depresión económica que venía azotando al resto de los países europeos como resultado de las guerras de religión del siglo XVII. En esta centuria emergía el capitalismo agrario: parcelas dispersas de los campesinos se amalgamaron en grandes fincas gestionadas por arrendatarios capitalistas y reformadores que pagaban rentas de mercado a los terratenientes.

El hecho mismo de que la renta dependiera del mercado generó las condiciones para una nueva organización de la economía agraria: a diferencia del modelo feudal el excedente de la producción se invertirá en el desarrollo de nuevos métodos destinados a aumentar la producción. Este modo de producción se caracterizará por el cercamiento de los campos y la introducción del trabajo asalariado. El cercamiento de los campos tendrá como consecuencia la emigración de los campesinos a la ciudad, y serán quienes se constituirán en el proletariado de la industria textil.

En el siglo XVIII, la sociedad basada en estamentos y privilegios de la época medieval, encontraría en Inglaterra una expresión superadora: fue este el siglo de la revolución industrial, del desarrollo del comercio exterior, cuya renta posibilitó, en parte, lo que hoy conocemos como movilidad social. En esta Inglaterra del siglo XVIII, puede discernirse las siguientes categorías sociales: “Los afortunados que viven como millonarios, los ricos que viven en la abundancia; los de la clase media, que viven bien; los comerciantes que viven de su trabajo, pero son ambiciosos; los campesinos, granjeros que viven con sencillez; los pobres, que viven en situaciones precarias, los miserables, que realmente pasan hambre y sufren diversas privaciones.”⁷

Si en la sociedad feudal el único vínculo que establecían las *élites* (la nobleza y el clero) con sus súbditos (los campesinos) era la religión, en Inglaterra, será el comercio el que propiciará el desarrollo de una burguesía que accederá a los puestos de gobierno. La

⁶ Cf. R.C Nash: “La economía “ en J Bergin, *El siglo XVII*, Editorial Crítica, 2002, Madrid, p., 19-61

⁷ Citado por K Gaspar de Oliveira, *Hume, as ficções e os artificios*, 7Letras, 2009, Rio de Janeiro, pp., 15 y 16

antigua estratificación será conmovida por el surgimiento de una nueva concepción del poder que ya no se sustentará en lazos de sangre.

Hume muestra una alta consideración al desarrollo del comercio, entendido como intercambio libre de manufacturas y de conocimientos. Este intercambio supone la derogación de los absolutismos, es decir de los “regímenes que dominan extensos territorios”, a favor de la consolidación de sistemas políticos que combinen la monarquía con las formas y prácticas republicanas.

No me voy a detener sobre la teoría del estado de Hume. Para el propósito de esta ponencia es relevante señalar que para Hume aquel intercambio, de manufacturas e ideas, entre naciones hizo detener la marcha del cartesianismo en Francia, dado que se vio impugnado por otras naciones que advirtieron sus puntos débiles: “¿Qué es lo que detuvo el progreso de la filosofía cartesiana, a la que la nación francesa se mostraba tan propensa hacia fines del pasado siglo, sino la oposición que le hicieron las demás naciones europeas, que no tardaron en descubrir sus puntos débiles?”⁸

Aquella filosofía, que –según vimos en la primera parte- arriesga su conocimiento en hipótesis monstruosas se desarrolla en los gobiernos despóticos, esto se debe a que en ellos el poder se sustenta en relaciones de servidumbre, por lo tanto aquella metafísica es exigida como adoctrinamiento religioso y político: “las monarquías reducen la libertad de razonamiento en relación con la religión y la política y, por tanto con la metafísica y la moral, disciplinas que forman las ramas más considerables de la ciencia. La matemática y la filosofía natural, que son las únicas que quedan no son ni la mitad de valiosas.”⁹

En el ensayo del que hemos extraído las dos citas anteriores, Hume ha concebido como una y la misma cosa el libre comercio con la libre circulación de las ideas. Esta consideración del libre comercio como consustancial a la producción del conocimiento le hará concluir, en primer lugar, que las naciones cultas que alcanzan el grado máximo de desarrollo en cualquiera de sus producciones “declinan de manera natural”, dado que no encontrarían otras producciones con las cuales compararse, y en consecuencia emular.

Y en segundo término, que la importación de obras extranjeras puede perjudicar la noble emulación –aquella que nos estimula a desarrollar producciones propias- si la

⁸ D. Hume, “Del auge y el progreso de las artes y las ciencias” en D Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*. Edición, prólogo y notas de E. Millar, Editorial Trotta, Madrid, 2011, p. 136

⁹ *Ibidem*, p. 140

admiración por las obras extranjeras es excesiva. De modo que atendiendo a nuestra natural inclinación a emular y a admirar no sería conveniente para ninguna de las dos naciones favorecer aquella relación de exportación e importación sin límites.

El conocimiento progresa en naciones donde hay libre comercio de ideas, Hume introduce en aquel acervo cultural de un pueblo el arte de la conversación como manifestación de la elocuencia y del trato deferente. En estas condiciones la conversación tiene como efecto final el refinamiento de las costumbres, en el sentido de reconducir las pasiones a relaciones que contribuyan al bien de la humanidad y la sociedad.

En el *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume define la conversación como una transcripción de la mente, y la compara con un libro. La conversación despierta sentimientos de aprecio, la infraestructura necesaria para la constitución del bien común, y en consecuencia de la vida en sociedad; sin las citadas cualidades, la conversación podría suscitar aburrimiento.

El estímulo de aquella infraestructura necesaria para la vida en sociedad no se produce desde la razón, es decir, a través del adoctrinamiento o de la exposición de sistemas morales. El filósofo debe ingresar a este intercambio; si desea contribuir a la sociedad, es necesario que salga de su claustro y se integre a la vida de quienes son sólo conversadores.

En “De escribir ensayos” Hume incorpora este género de escritura como la elaboración de un lugar común entre el mundo erudito y el mundo conversador. Este último es el mundo “constituido por las reflexiones obvias sobre los asuntos humanos y las obligaciones de la vida común”¹⁰ mientras que el primero es el mundo de las “operaciones de la mente más elevadas y difíciles”.

En el mundo de los eruditos no hay objetos que requieran del otro, aquellas operaciones de la mente necesitan de la soledad; en el mundo de los asuntos humanos, hay objetos y son aquellos asuntos que sí requieren de los otros para “un adecuado uso de la mente”. La novedad de este texto es que el filósofo no se integra al mundo de los asuntos humanos sólo en calidad de experto o de ejemplo a seguir, sino que él mismo debe concurrir a este mundo para salvar su saber de aquel camino de ficciones contrarias a la vida.

¹⁰ D.Hume, “De escribir ensayos”, *op cit*, p., 459

¿Qué aporta este mundo de los asuntos humanos a los filósofos? Este mundo aporta objetos, sentimientos, cualidades, es la experiencia que el solitario filósofo abandona en el mismo instante en que la razón contradice su imaginación y entonces ella figura hipótesis cada vez más extravagantes, hasta alcanzar el escepticismo.

Hume utiliza la metáfora del intercambio comercial para definir esta relación entre el mundo de los eruditos y el de los hombres conversadores: “Daré información a los eruditos de cuanto acontece en el mundo de la compañía, y trataré de importar a este mundo cualesquiera mercancías de mi país nativo sean adecuadas para su uso y entretenimiento. No tendremos necesidad de cuidar la balanza comercial (...) Los materiales de este comercio los suministrarán principalmente la conversación y la vida común. Su elaboración corresponde únicamente al saber.”¹¹

Si bien las metáforas de materia y forma podrían llevarnos a ver allí una anticipación kantiana en el sentido de un sujeto estructurante en relación a lo dado, se estaría cometiendo una injusticia con Kant y Hume, por cuanto hay entre ambas filosofías separaciones tajantes. Tal vez podría podríamos decir que los asuntos humanos constituyen una especie de tribunal para una imaginación que se desliga de la experiencia e ingresa en figuraciones que no son útiles para la vida. Estaríamos ante la afirmación de un pragmatismo.

El texto de Hume es un texto en el que puede escucharse una voz no impersonal, una voz que tiene cuerpo, no sería demasiado desacertada la tesis de un pragmatismo como criterio de verdad. A lo que también es pertinente anticipar que este pragmatismo no debe asociarse a ninguna afirmación a-crítica respecto de lo dado.

En el resumen que oportunamente envié a estas jornadas formulé como clave interpretativa de los textos analizados dos problemas que pueden enunciarse con signos de interrogación: el problema de la relación teoría y práctica, y el problema de la relación entre los intelectuales y el poder. Ambas preguntas se me revelan ahora mal formuladas, por lo menos imposibles de contestar, por cuanto estos textos no podían responder. La pregunta podría reformularse del siguiente modo ¿este llamado de Hume a la filosofía para que establezca comercio con los asuntos humanos es un llamado crítico?

¹¹ *Ibidem.*, p., 460

El carácter crítico del mismo está en la novedad que plantea, la afirmación humeana de la conversación como un *locus* común entre filosofía y hombres conversadores sugiere un concepto amplio y rico de la experiencia: allí están las reflexiones obvias que la filosofía retomará como materia para elaborar su saber, están también los sentimientos que habrán de refinar, a través de una reelaboración de lo vincular.

Sobre el telón de fondo de la admiración que Hume parece manifestar respecto de su país, de sus hombres concretos, de este capitalismo en ciernes, convoca a los filósofos para que ponga su saber al servicio de los hombres que hablan de los objetos cotidianos de su experiencia. La imagen de una relación de intercambio comercial entre dos naciones extranjeras que se necesitan representa también una crítica a la filosofía de las academias que devienen en sistemas sin significados.

Conclusión

Tanto en el *Tratado* como en los escritos que conforman los *Ensayos*, Hume no ha dejado de convocar a los filósofos que atraviesen los límites de los claustros hacia el mundo de los hombres que sólo hablan de la inmediatez de sus asuntos.

En el *Tratado* mostró cómo aquella clausura es contemporánea a una razón que empuja a la imaginación a figuraciones sin significado y hasta monstruosas. Hume habla en un lenguaje cuerpo que busca al hombre que habita el mundo de los conversadores.

Hume va hacia la búsqueda de un *locus* común entre estos hombres y los filósofos. El ensayo constituye el género apropiado. Hume les habla a ambos : bajo la metáfora del comercio internacional plantea una relación en la que los filósofos pondrán a disposición el saber como elaboración de la materia aportada por el mundo de los asuntos humanos, en cuyo seno las reflexiones tienen el carácter de lo obvio.

Ante la pregunta acerca de si este llamado es un llamado crítico, se ha considerado que su criticidad reside en la novedad y actualidad de su propuesta: la metáfora de la transacción comercial entre naciones da cuenta de una filosofía que se dirige al mundo de los asuntos humanos para dar y darse a sí misma significación.

ALBERTO ROLDAN*

Las consecuencias políticas de la religión según David Hume en su ensayo *De la superstición y el entusiasmo*

*[...] la superstición es enemiga de la libertad civil, y el
entusiasmo, su aliado.*
David Hume

Introducción

En el presente trabajo exponemos la crítica que David Hume elaboró a la superstición y el entusiasmo en las expresiones religiosas de su tiempo y las consecuencias que esos fenómenos dejan en el terreno de la política. La base principal de esta indagación es el capítulo titulado “De la superstición y el entusiasmo” que se incluye en *Ensayos políticos*. El artículo se estructura del siguiente modo: en la primera parte especulamos sobre la posible influencia de Calvino en la crítica que Hume desarrolla sobre la superstición religiosa. Tal hipótesis parte del hecho histórico de que Hume fue formado en un ámbito calvinista y de los paralelos que se pueden establecer entre la crítica a la superstición religiosa que Juan Calvino expone en su *Institución de la religión cristiana* y la propia crítica humeana; en segundo lugar, resumimos los argumentos de Hume sobre la superstición y el entusiasmo; en tercer lugar, comentamos las consecuencias políticas que tiene cada una de esas distorsiones de la religión. Finalizamos con unas conclusiones en las que destacamos las relaciones, a manera de causa y efecto, entre superstición y sujeción, entusiasmo y apertura a la libertad. También señalamos que, a pesar de que la distinción que Hume hace entre “superstición” y “entusiasmo” es clara, no siempre esos modelos contrapuestos se dan en estado puro. El caso puede ser ilustrado el puritanismo inglés que, originado dentro de una religión establecida y dogmática como el calvinismo, sufrió mutaciones que derivaron hacia el entusiasmo que tomó forma en la decidida participación en la revolución de Inglaterra y, a su vez, en una manifiesta intolerancia hacia sus

* Alberto F. Roldán es master en ciencias sociales y humanidades (filosofía social y política) por la Universidad Nacional de Quilmes y doctor en teología por el Instituto Universitario Isedet, de Buenos Aires. E-mail: roldan1967@gmail.com

adversarios, talante que hoy debiera ser superado en un mundo caracterizado por el pluralismo.

La posible influencia de Calvino

La madre de David Hume fue una estricta calvinista, por lo que no hay que descartar la influencia del pensamiento de Calvino en algunos aspectos de su reflexión.¹ La primera mención a las supersticiones en la *Institución de la religión cristiana*, la obra sistemática de Juan Calvino, aparece en el contexto donde se refiere a que el conocimiento es como una semilla que no puede madurar en el corazón humano. Calvino reflexiona sobre las razones que producen ese impedimento y sostiene que ello acontece por dos posibles motivos: sea por apartarse malicioso de Dios o “sea que unos se desvanezcan en sus supersticiones”.² Calvino también llama superstición a la idolatría consistente en fabricar dioses de la materia inanimada. Citando pasajes de la Biblia como Isaías 44.15 y 18 y Oseas 14.4, dice: “Hemos también de entender que la Escritura, cuando quiere condenar la superstición, usa muchas veces esta manera de hablar, a saber: que son obras de las manos de los hombres, desprovistas de la autoridad de Dios [...]”³ Otra forma que adopta la superstición, según Calvino, es la de temor hacia los peligros y hacia cualquier criatura en el mundo.

Digo que somos supersticiosamente temerosos, si cada vez que las criaturas nos amenazan o nos atemorizan, temblamos como si ellas tuviesen por sí misma fuerza y poder para hacer mal, o nos pudiesen causar algún daño inopinadamente, o Dios no bastase para ayudarnos y defendernos de ellas.⁴

¹ La familia de Hume había estado involucrada en una protesta armada en contra de los reyes de Escocia Bothwell y Mary. En su *Historia de Inglaterra*, el propio David Hume registra el papel jugado por sus ancestros en varias rebeliones. Respecto al celo calvinista, dice: “El genio que esa religión prevaleció en Escocia estuvo lejos de inculcar deferencia y sumisión. Más bien cada individuo revistió un carácter sobre su persona muy superior de las formas y ceremonias que solas podrían conferirle.” <http://lib.tcu.edu/staff/bellinger/60023/Hume-Kant.htm> Accedido el 6 de mayo de 2011. En cuanto a la religión, Hume perteneció a una familia calvinista. Desde niño asistió a los cultos de la Iglesia de Escocia cuyo pastor era un tío de él. A través de sus cartas, Hume da testimonio de seguir pautas morales a partir de esa perspectiva calvinista que se expresaba en un libro titulado *The Whole Duty of Man*, devocional calvinista de estilo popular.

² Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, vol. I, Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968, I.IV.1, p. 10

³ *Institución*, vol. I, I.xi.4, p. 53

⁴ *Institución*, vol. I.I.xvi.3, p. 127

En otro contexto, destaca la importancia de una conciencia pura y limpia para que Dios apruebe “nuestra religión”, es decir, el cristianismo protestante a los efectos de evitar “la superstición y la idolatría.”⁵ También las ofrendas a los difuntos que los pueblos han practicado en la historia recibe el nombre de “supersticiones”.⁶ Las ceremonias procedentes del judaísmo y que algunos falsos apóstoles procuraban instituir en la Iglesia del tiempo de San Pablo reciben también el mismo nombre de “supersticiones” porque al estar separadas de Cristo, argumenta Calvino, carecen de toda virtud.⁷ Finalmente, en un contexto mucho más polémico en el que habla de “la tiranía del papado”, el reformador francés relaciona la ignorancia con la superstición. Refiriéndose la consagración del pan y el vino en la misa católica, dice:

E incluso procuraron adrede que el pueblo no dedujese de esto ninguna doctrina; por eso todo lo decían en latín entre gente ignorante que no les entendía. Después, andando el tiempo, la superstición llegó a tal punto, que creyeron que la consagración no se podía hacer como convenía, si no se pronunciaba en voz baja, de modo que no la oyesen.⁸

En síntesis: para Calvino, la superstición en el campo religioso puede adquirir diversas formas siendo, algunas de ellas: oscurantismo para entender la revelación de Dios, idolatría, temor indebido a las criaturas, ofrendas a los difuntos y un uso indebido de la eucaristía. Con este trasfondo *in mente*, veamos ahora qué dice David Hume sobre las supersticiones religiosas.

Crítica a la superstición y el entusiasmo en la religión

El capítulo IX de sus *Ensayos políticos* está consagrado al tema “De la superstición y el entusiasmo”. El principio de la reflexión de Hume es clave para entender todo el curso de su argumento. Dice:

⁵ *Ibid.*, II.viii.16, p. 274

⁶ *Ibid.*, III.v.10, p. 520

⁷ *Institución*, vol. II, IV.xiv.25, p. 1026

⁸ *Ibid.*, IV.xiv.4, p. 1008

QUE LA CORRUPCIÓN DE LAS MEJORES COSAS engendra las peores ha llegado a ser una máxima, a diario comprobada, entre otros ejemplos, por los perniciosos efectos de la superstición y el entusiasmo, corrupciones de la verdadera religión.⁹

Este primer enunciado implica cuatro cuestiones: a) que la religión pertenece a las “mejores cosas”, b) que entre las religiones se puede determinar una como “verdadera religión”, c) que puede ser corrompida por dos elementos: la superstición y el entusiasmo y d) que provoca efectos perniciosos. ¿Cuáles son las supersticiones y cómo surgen? Al respecto, es importante citar las explicaciones de Hume porque a partir de ellas podremos ver si hay algún parecido con la exposición de Calvino que hemos resumido.

[...] el alma, obrando desde sus prejuicios y siguiendo sus inclinaciones dominantes, los halla imaginarios, y de una fuerza y una maldad sin límites. Como estos enemigos son totalmente invisibles y desconocidos, los métodos a los que se recurre para apaciguarlos son igualmente gratuitos, y consisten en ceremonias, observancias, mortificaciones, sacrificios y presentes, o en cualquiera otra práctica, por absurda que sea, que la locura o la picardía recomiende a la ceguera y el temor de los crédulos. La debilidad, el miedo y la melancolía, unidos a la ignorancia, son, pues, las verdaderas fuentes de la superstición.¹⁰

Analicemos: Hume sostiene que el alma obra desde sus propios prejuicios e inclinaciones dominantes. Los enemigos invisibles y desconocidos tienen, para el supersticioso, maldad y fuerza ilimitadas. Los modos y prácticas por medio de los cuales se intenta apaciguar a esos enemigos son sacrificios y presentes. Los que así actúan no son creyentes sino crédulos. Las verdaderas fuentes de la superstición son: la debilidad, el miedo, la melancolía y la ignorancia. Se pueden observar coincidencias con el planteo de

⁹ David Hume, *Ensayos políticos*, capítulo IX, “De la superstición y el entusiasmo”, Buenos Aires: Editorial Claridad, 2011, p. 57. En el presente trabajo se cita de esta versión aunque se harán comparaciones con el texto original inglés.

¹⁰ *Ibid.* También en *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume señala el peligro de las supersticiones en el campo de la metafísica. Dice: “El razonamiento preciso y riguroso es el único remedio universal conocido para todo tipo de personas y actitudes, el único capaz de acabar con esa abstrusa filosofía y esa jerga metafísica que, mezcladas con la superstición popular, resultan en cierto modo impenetrables para pensadores poco perspicaces y hasta adoptan una apariencia de ciencia y sabiduría.” David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección I: “De las diferentes clases de filosofía”, Buenos Aires: Losada, 2009, p. 17. La razón por la que Hume insta al razonamiento “preciso y riguroso” radica en que, como señala en otro texto: “A todo razonamiento abstruso le acompaña un inconveniente: puede, en efecto, hacer callar al adversario, pero no convencerle [...]” *De la moral. Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona: Folio, 2007, p. 15

Calvino las cuales son: el oscurantismo, la ignorancia, el temor y las ofrendas con las que los supersticiosos intentan apaciguar esas fuerzas invisibles. Todo esto conforma una personalidad crédula y no creyente, por lo tanto, es sintomático de una religión falsa.

Otro aspecto que resalta en la exposición de Hume es el lugar de la fantasía y la imaginación en la superstición religiosa que adquiere la forma del entusiasmo. Dice: “la imaginación acampa a sus anchas en las regiones invisibles o mundo de los espíritus, donde el alma tiene libertad para permitirse cuantas fantasías convengan a su gusto y disposición del momento.”¹¹ Del entusiasmo Hume deriva en su descripción hacia el fanatismo, que caracteriza a la persona “inspirada” que “llega a verse a sí misma como favorita de la Divinidad [...]”¹²

Consecuencias políticas

Hume hace tres reflexiones puntuales sobre la influencia que la superstición tiene en el gobierno y la sociedad.

En primer lugar, lo pernicioso de la superstición es que favorece el poder clerical. Dado que la superstición se basa en el miedo, la tristeza y la depresión, esos factores hacen que el ser humano se crea “indigno de acercarse a la divina presencia, y de modo natural recurre a alguna otra persona cuya santidad de vida, cuando no su impudor y malicia, le hacen suponerla favorecida por la Divinidad.”¹³ En este punto hay cierto contraste con la perspectiva de Calvino, como señalamos en la conclusión del presente trabajo. Lo importante aquí es subrayar la crítica que Hume hace a toda forma de “poder clerical”, que, aunque podría referirse a cualquier expresión religiosa, pareciera una crítica acerba a los sacerdotes católicos. El supersticioso confía en ellos como mediadores ya que le recomienda sus oraciones, peticiones, sacrificios e intercesión. Hume describe ese fenómeno como “una superstición timorata y abyecta”. Tales epítetos son justificados por el filósofo escocés por ser producto de la ignorancia que se recomienda a esos supuestos

¹¹ *Ensayos políticos*, p. 58

¹² *Ibid.* El texto inglés dice: “The inspired person comes to regard himself as a distinguished favourite of the Divinity.” Hume se refiere a Dios no como “Dios” (God) “la Divinidad” (Divinity). David Hume, *Philosophical works of David Hume*, vol. III, Ensayo X, Edimburgo: Printed Adam Black and William Tait and Charles Tait, 1826, p. 82. De paso, se observa que el capítulo referido a la superstición que en la versión en castellano lleva el Nro. IX, en el original inglés aparece bajo el Nro. X. Eso se explica a partir del hecho de que este volumen III de las obras filosóficas de Hume comienza con el ensayo “Of the Delicacy of Taste and Passion” que no está incluido en la traducción de la que citamos.

¹³ *Ensayos políticos*, p. 58

“amigos y servidores” de la Divinidad. Hume admite que ese fenómeno sacerdotal se puede dar en todas las religiones y que la filosofía sería la única capaz de vencer los temores. Siempre dentro de este primer aspecto, Hume sostiene que, por otro lado, los entusiastas han estado siempre libres de los eclesiásticos. Los más conocidos y extremos serían los cuáqueros, que constituyen la única secta en no admitir sacerdotes. Los independientes (congregacionalistas) son los que se aproximan a los cuáqueros en el sentido de estar libres de la servidumbre sacerdotal. Sobre los presbiterianos dice Hume: “Les siguen en ambos aspectos, a igual distancia, los presbiterianos.”¹⁴ La referencia es importante dado que, como hemos indicado, Hume se formó en ese ámbito eclesial. ¿Cuáles son los dos aspectos y qué significa que están “a igual distancia”? Los aspectos parecen ser el fanatismo y la servidumbre sacerdotal. Los presbiterianos estarían a igual distancia esos fenómenos.

La segunda reflexión de Hume sobre la influencia de la superstición y el entusiasmo en el campo social y político es que mientras las religiones en que interviene el entusiasmo empiezan furiosas y violentas comparadas con aquellas que participan de la superstición pero no tardan en hacerse más suaves y moderadas. La violencia en la fe se muestra, según Hume, en los anabaptistas de Alemania, los *camisards* de Francia, los *levellers* y otros “fanáticos igualitarios en Inglaterra” y los *covenanters* de Escocia. ¿Qué produce el entusiasmo religioso en la esfera social? Dice Hume: “Produce así el entusiasmo los más crueles desórdenes en la sociedad humana, pero su furia es como la tempestad, que pronto se agota y deja el aire más sereno.”¹⁵ Los miembros de las sectas fanáticas, según observa Hume, se suman al descuido y frialdad en cuestiones de fe ya que no existe un cuerpo de personas –sacerdotes– a quienes les interesa mantener el espíritu de esa religión, sus ritos, ceremonias y preceptos. En cuanto a la superstición, si bien comienza de forma gradual e imperceptible y, en apariencia, inofensiva, cuando aparece el sacerdote sucede lo siguiente:

[...] una vez implantada firmemente su autoridad, se convierte en tirano y perturbador de la sociedad humana por sus inacabables disputas, persecuciones y guerras

¹⁴ *Ensayos políticos*, p. 59

¹⁵ *Ibid.*

religiosas. ¡Qué suavemente procedió la Iglesia romana para conseguir el poder! Pero ¡en qué funestas convulsiones sumergió a Europa para mantenerlo!¹⁶

La tercera observación de Hume establece otro contraste entre la superstición y el entusiasmo. Dice: “Mi tercera observación a este propósito es que la superstición es enemiga de la libertad civil, y el entusiasmo, su aliado.”¹⁷ ¿Cómo explica esta diferencia? Hume argumenta que la superstición sufre bajo el yugo sacerdotal mientras que el entusiasmo resulta mortal para cualquier poder eclesiástico. La superstición convierte a los seres humanos en sumisos y abyectos. Hume ejemplifica su observación apelando a la historia de Inglaterra: los independientes y deístas aunque se oponían en cuestiones religiosas se unían en lo político, pronunciándose a favor del gobierno popular. Por su parte los *whigs* –de los cuales Hume era partidario– y los *tories* fueron amigos de la tolerancia e indiferentes en cuanto a confesiones religiosas.¹⁸ Los miembros de las sectas entusiastas cooperaron en la defensa de la libertad civil. En referencia a los obispos, presbíteros y católico-romanos dice:

La semejanza de sus supersticiones unió hace mucho tiempo a los *tories* partidarios de la autoridad de obispos y presbíteros y a los católicos romanos en defensa de las prerrogativas y poderes reales; aunque la experiencia del espíritu tolerante de los *whigs* parece haber reconciliado últimamente a los católicos con este partido.¹⁹

Hume tampoco ahorra críticas a distintas expresiones del catolicismo romano. Menciona el caso de los molinistas y jansenistas en Francia que sostenían disputas incomprensibles. Los molinistas, “guiados por los jesuitas, son amigos de la superstición, observantes rígidos de formas y ceremonias externas y devotos de la autoridad de los

¹⁶ *Ibid.*, p. 60

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ El vocablo *whigs* procede del gaélico escocés. Se trata de un término peyorativo que significa “cuatreros” y que designaba a los presbiterianos *covenanters*. En su comparación entre *tories* y los *whigs*, Trevor-Roper sostiene que los *tories* eran puritanos independientes que habían hecho la revolución y, mediante el ejército ostentaban el poder estatal, mientras que los *whigs* se las ingeniaron para agenciarse el poder del parlamento. Hugh Trevor-Roper, *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*, Buenos Aires: Katz editores, 2009, p. 361. Sobre las diferencias entre *whigs* y *tories* Hume dice: “Un *tory* puede ser definido en pocas palabras como amante de la monarquía [...] y un *whig* como amante de la libertad.” *Ensayos políticos*, p. 54. Sobre la vinculación eclesiástica de los *whigs* Hume no duda en decir: “Todo presbiteriano era un *whig*, y todo episcopalista, del partido opuesto.” *Ensayos políticos*, p. 56.

¹⁹ *Ensayos políticos*, p. 60. Cursivas originales.

clérigos y de la tradición.”²⁰ Por su parte los jansenistas, son entusiastas y celosos promotores de la devoción y la vida interior y poco influidos por la autoridad eclesial, por lo que Hume los considera católicos a medias. Para el pensador escocés, esto confirma su postulado: que los jesuitas son tiranos del pueblo y esclavos de la corte mientras los jansenistas “conservan vivas las escasas cenizas de amor a la libertad que se encuentran en tierra francesa.”²¹

Conclusiones

1. Hume toma distancia de todas las expresiones de la religión de su tiempo, incluyendo su propia herencia calvinista. Pese a ello, no puede evitar reflejar, acaso en forma indirecta, esa misma herencia, sobre todo en lo que se refiere a la crítica a la superstición en la religión que tuvo en Juan Calvino a uno de sus pioneros.

2. Hume analiza con agudeza las relaciones entre la superstición y el entusiasmo que derivan en consecuencias de carácter social y político. Mientras la superstición produce miedo y servidumbre, el entusiasmo deriva en los más crueles desórdenes en la sociedad humana, no obstante lo cual su furia, señala Hume, es como la tempestad temporaria que pronto se agota.

3. Según el punto anterior, en lo que se refiere a las consecuencias sociales y políticas, pareciera que existe mayor peligro en la superstición que en el entusiasmo. La explicación no es tan difícil de encontrar ya que, como bien observa Hume, mientras en los entusiastas no hay rigidez doctrinal ni existe una casta sacerdotal que funcione como *establishment* del ámbito religioso, esos aspectos son esenciales a las religiones que cuentan con dogmas y un cuerpo de oficiales que las convierten en refractarias a la libertad. Ahí se explica la crítica acerba que Hume encara hacia el clericalismo. La historia de la Inglaterra, anterior a Hume, ya había sido testigo de este *insight* del pensador escocés, cuando puritanos se constituyeron

²⁰ *Ibid.*, p. 61

²¹ *Ibid.*

en los “poseedores” de la gracia divina como factor político y fácilmente se tornaron intolerantes hacia otras expresiones religiosas.²²

4. Aunque el planteo de Hume es claro e intenta ilustrarlo con casos concretos, no siempre los modelos contrapuestos –superstición y entusiasmo– se dan en estado puro. El caso puede ser ilustrado con los mismos puritanos que, originados dentro de una religión establecida a través de dogmas, después sufre una mutación hacia el entusiasmo que deriva en una decidida participación en la revolución de Inglaterra y, a su vez, en una ostensible intolerancia.

5. La exposición humeana pone en evidencia la relación causa y efecto entre superstición y sujeción. La superstición religiosa establece una asimetría entre un Ser todopoderoso y un ser humano pequeño e incapaz, lo cual fácilmente deriva en el desprecio de sí mismo. A partir de esa internalización difícilmente se rebelará contra los que no le reconocen dignidad. Y, como dice Gerardo López Sastre: “A este respecto, la lección de Hume podría resumirse así: superstición y sumisión van de la mano.”²³

6. Subyacente en la exposición de Hume está la necesidad de una religión que supere la superstición y el entusiasmo y evite tanto la sumisión de sus adherentes como la intolerancia a otras formas de religión, apostando a su vez por la libertad de conciencia y la libertad cívica, sobre todo en un mundo caracterizado por el pluralismo.

²² Para más datos sobre la influencia política de los puritanos en Inglaterra véanse Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Nueva York: Atheneum, 1976 (hay versión en castellano por Katz editores, de Buenos Aires, 2008); *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books Inc., 1983 (especialmente el capítulo X dedicado a la “gracia divina” como factor político. Hay versión en castellano por FCE) y Alberto F. Roldán, *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la teoría de la justicia de Michael Walzer*, tesis de maestría en ciencias sociales y humanidades (filosofía social y política), Universidad Nacional de Quilmes, marzo de 2009.

²³ Gerardo López Sastre, “Hume, Burke, Marx: algunas observaciones sobre la función social del cristianismo” en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (editores), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión*, III, Barcelona: Athropos, 1993, p. 213

