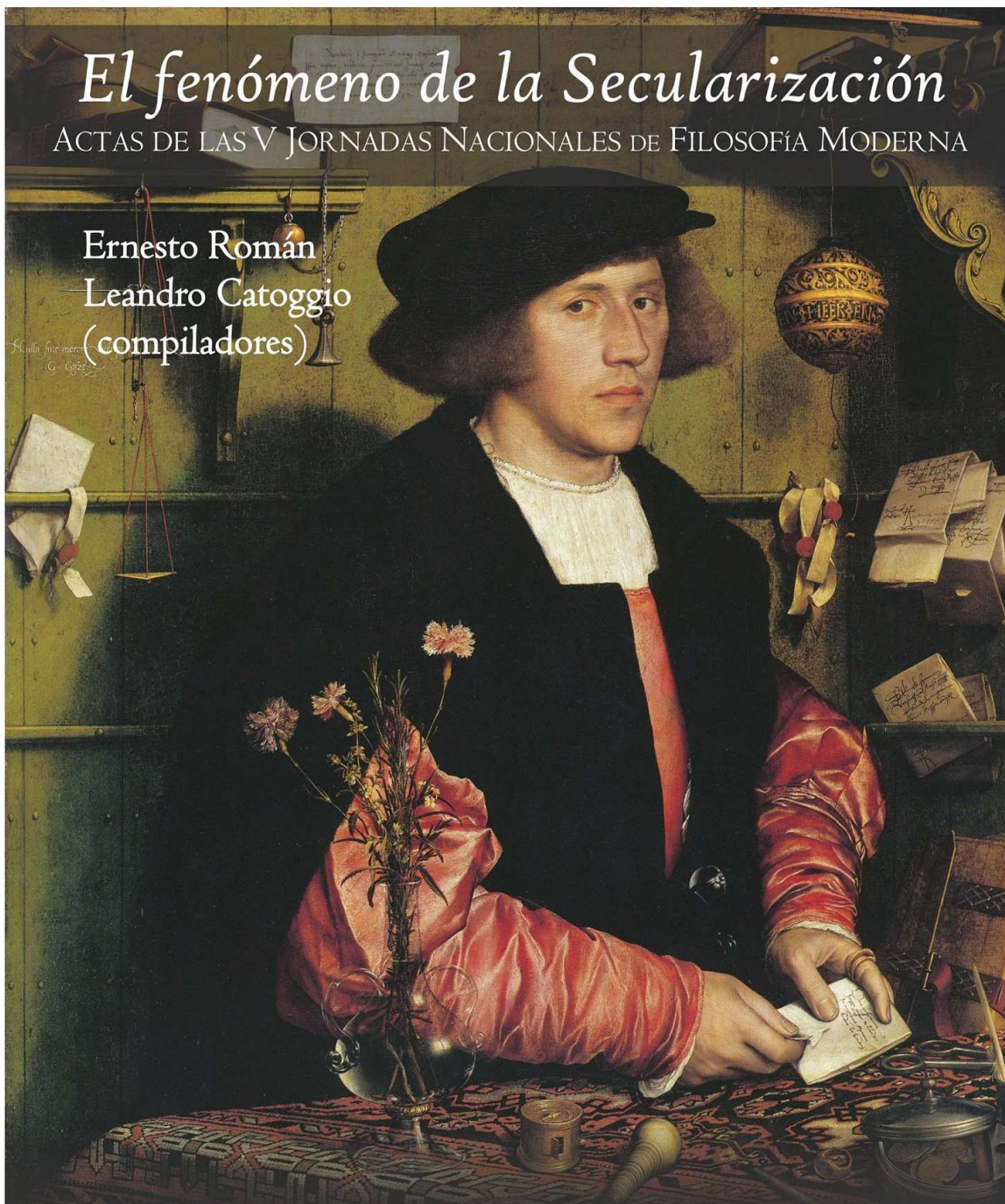


El fenómeno de la Secularización

ACTAS DE LAS V JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFÍA MODERNA

Ernesto Román
Leandro Catoggio
(compiladores)



Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata

2015

ISBN: 978-987-544-637-3

El fenómeno de la secularización : Actas de las V Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna / Graciela Fernandez ... [et.al.] ; compilado por Ernesto Roman y Leandro Catoggio ; edición literaria a cargo de Ernesto Roman y Leandro Catoggio. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2015.

E-Book.

ISBN 978-987-544-637-3

1. Filosofía Moderna. I. Fernandez, Graciela II. Roman, Ernesto, comp. III. Catoggio, Leandro, comp. IV. Roman, Ernesto, ed. lit. V. Catoggio, Leandro, ed. lit.

CDD 190

Fecha de catalogación: 11/03/2015



Copyleft

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

ACEVEDO, María Elisa:

La secularización de la ética en la filosofía de Spinoza 8

APCARIAN, Juan Cruz:

**Sobre la función del sentimiento en Rousseau: una crítica de la conducción de lo social
..... 15**

ARIAS ALBISU, Martín:

**Acerca de dos tensiones en el texto del “Apéndice a la dialéctica trascendental” de la
Crítica de la razón pura de Immanuel Kant..... 26**

ASSALONE, Eduardo:

Mediación y secularización en la filosofía social y política de Hegel 37

BAHR, Fernando:

Pierre Bayle y los orígenes de la “ilustración radical” 46

BARBERO TOSCANO, Fabiana Mabel:

El hábito hace al hombre 55

BERTACHI, Julián:

**Alcances y límites de la propuesta ético-política hegeliana en nuestro contexto actual
..... 62**

CARAM, María Cintia:

Jean-Jacques Rousseau: Un creyente en un siglo secular 70

CASADEI, Francisco:

Dialéctica y estética: la utopía de la forma vacía 78

CAVIGLIA GRIGERA, Leonardo:

Ser “todo cabeza” 84

CORSICO, Luciano:

Fichte: la filosofía trascendental y los límites de la metafísica 91

D’ANDREA, Aldana:

Leibniz y la noción de computación efectiva..... 102

DAMIANI, Alberto Mario:

Secularización y política en Giambattista Vico 112

DI LEO RAZUK, Andrés:

El Dios mortal de la Modernidad: secularización en la teoría de Thomas Hobbes.... 129

DIP, Patricia C.:

Gramsci y la *laicización* de la cultura 137

DOMÍNGUEZ, Gustavo:

**Elogio a la Naturaleza: secularización económica y política en Kropotkin y Thoreau
..... 147**

FERNÁNDEZ, Nahir:

Descartes y Bacon: continuidades y rupturas en los albores de la Modernidad 162

FLAX, Javier:

Actualidad del principio kantiano de publicidad 172

GUERRERO, Leandro:

Elementos para una lectura reflexiva de la normatividad en el *Tratado de la Naturaleza Humana* 189

HERSZENBAUN, Miguel:

Sobre las síntesis en la tesis de la segunda antinomia 199

JASMINOY, Joaquín:

El problema de la identidad personal en Hume 210

KNORR Patricia:

***Cogito sum* o el horizonte invisible: de la razón a la afectividad. Michel Henry, lector de Descartes..... 217**

LASTRA, Matías Ian:

Dialéctica entre Secularización y Confesionalización en el Leviatán de Hobbes 229

LAVIÉ, Claudia:

¿Por qué Leibniz quiso la publicación del *Colloquium Heptaplomeres*? 237

LOPETEGUI, María José:

Kant y Apel: el problema del “solipsismo” 247

MARTÍNEZ, Mariano:

Autonomía, heteronomía, y definición en el arte: mitologías desafortunadas..... 257

MOLGARAY, Diego ZORRILLA, Natalia:

¿Dos comunidades? El avance de la secularización en el pensamiento político de Spinoza..... 267

MUX, Jorge:

Locke, Berkeley y el mundo microscópico 275

OLIVERA, Mariano:

Razón y Corazón, en los *Pensees* de Pascal: una respuesta de la fe a la modernidad cartesiana..... 284

PIERRI, Andrea:

El argumento ontológico en Leibniz: de la certeza apodíctica a la certeza moral..... 297

PULLEY, Romina:

Acerca del proceso de secularización en relación con el naturalismo en la filosofía de David Hume 305

RAFFO QUINTANA, Federico:

Continuidad y cohesión de los cuerpos en las primeras reflexiones físicas de Leibniz 313

RODRÍGUEZ, Laura Isabel:

La dramática de la crítica kantiana en el proceso de secularización..... 326

ROLDÁN, Juan Pablo:

Descartes y Malebranche sobre el problema del mal: una vía intermedia entre Bayle y Leibniz 334

SALERNO, Gustavo:

Secularización, alienación e intersubjetividad en Ludwig Feuerbach 344

SOLÉ, Jimena:

Filosofía, religión, literatura y verdad: el problema de la posición teológica madura de G. E. Lessing 350

TIZZIANI, Manuel:

Hacia la institución de un poder secular: el concepto de soberanía en la *République* de Jean Bodin 359

La secularización de la ética en la filosofía de Spinoza

María Elisa Acevedo Sosa (UNGS)

El llamado proceso de secularización, en su sentido eminentemente filosófico es un término complejo y polisémico, al cual se refieren un conjunto de fenómenos que han caracterizado lo que los historiadores han dado en llamar Modernidad. Empero ello, todos sus sentidos remiten a una misma actitud o espíritu de época, la del cuestionamiento de la tradición bíblica y de la autoridad de las instituciones religiosas para reglamentar los distintos ámbitos de la vida, inclusive la política. Esto queda patente en los Tratados teológico-políticos del siglo XVII, entre los que se destacan los de Spinoza, cuya obra manifiesta una expresa intención de salvaguardar la libertad de la actividad del filosofar separándola con respecto a la teología. Por consiguiente, y en concordancia con lo antes dicho, pondera el ideal de vida que considera superior, es decir, aquél cuyo cometido esencial es la búsqueda de la verdad; así como una cierta autonomía de la política con respecto a la religión, por medio del desplazamiento de ésta al ámbito privado. Así, es la misma filosofía que lleva a conocer las leyes de la naturaleza, la que sienta las bases de la autoridad soberana como poder racionalmente dirigido al control de la naturaleza. En efecto, nuestro autor centra su atención en la eliminación de los llamados “prejuicios” de la religión como el temor al infierno, los cuales conducirían no a que los hombres se manejaran en prosecución de su propia razón y de las leyes de la naturaleza a las cuales se arribaba por medio de ella, sino por el contrario, a un fanatismo tal que tendría como corolario las guerras de religión. La

secularización entendida como la pérdida de influencia de las instituciones religiosas en la sociedad, y la merma del peso relativo de las creencias de las personas con respecto al castigo divino, vuelca la balanza a favor de la creencia de que el Estado es la institución capaz de hacerse cargo de un nuevo temor: a la muerte violenta.

1. La noción de “necesidad” como clave para la ética spinoziana

Pero esta ponencia no centrará su tema de análisis en el aporte que Spinoza realizó al pensamiento propio de la secularización en términos políticos, sino éticos. En este sentido, se prestará atención al esfuerzo realizado por nuestro autor para alejarse de la ética vinculada a la tradición judeo-cristiana. Todo esto con la expresa intención de fundar una ética con basamentos racionales enraizados en las leyes de la naturaleza. El Universo estaría, entonces, en la filosofía spinoziana determinado por leyes naturales de funcionamiento. Los seres humanos, como parte de la naturaleza, también se encuentran regidos por estas leyes. En su ignorancia, pues, creen que el fundamento o causa de sus acciones está en su voluntad y que la naturaleza también estaría determinada en última instancia por una Voluntad, en este caso la de Dios. Por ello, realza la necesidad de salirse de esta ignorancia y del conocimiento como base para la liberación de la superstición. La voluntad, por tanto, no tendrá para el filósofo judío una libertad irrestricta en su actuar, sino que está condicionada –aunque no totalmente determinada- por la manera en que el entendimiento aprehende los objetos que tienen como origen las ideas.

Queda eliminada en la antropología spinoziana la dualidad alma-cuerpo típica de la tradición filosófica griega, y que fue fuertemente remarcada por Descartes. Para Spinoza la realidad constaría de una sola substancia, la de Dios, que es *causa de sí*, es decir, cuya esencia implica la existencia. Es libre, puesto que no tiene el principio de su existir y de su obrar en otra cosa. Esta substancia absolutamente infinita cuenta con infinitos atributos, es decir, aquello que el entendimiento puede captar como parte constitutiva de la esencia. Los atributos, contrariamente a la substancia divina son el ser-en-otro, aquello cuyo concepto solo puede pensarse en relación al concepto de la substancia. La diversidad de entidades existentes serán consideradas por nuestro autor como parte constitutiva de la substancia de Dios, sus propias afecciones o modos, es decir, las otras formas en las que puede ser

concebida la substancia (como Dios o como Naturaleza). En la Proposición XV de la Parte Primera de su *Ética* el filósofo argumenta: “Pero los modos (*por la Definición 5*) no pueden ser ni concebirse sin una substancia; por lo cual pueden solo ser en la naturaleza divina y concebirse por ella sola. Ahora bien, nada hay fuera de substancias y modos (*por el Axioma 1*). Luego nada puede ser ni concebirse sin Dios. Q. E. D.”¹

Frente a la absoluta infinitud de la esencia de la substancia divina, encontramos la finitud de las cosas producidas por Dios, en tanto Él es su causa eficiente. Dicha finitud se explica por el hecho de que la naturaleza de tales cosas es tal que no implica ni la existencia, ni la duración en la existencia de las mismas “y así su esencia no puede ser causa de su existencia ni de su duración, sino sólo de Dios, única naturaleza a la que pertenece el existir (*por el Corolario 1 de la Proposición 14*).”²

2. La crítica spinoziana al planteo antropológico dualista de la tradición filosófica

Esta concepción ontológica de Spinoza acerca de la explicación de la existencia de Dios y la Naturaleza –y dentro de ésta la del hombre mismo- tendrá consecuencias en el desarrollo de su pensamiento ético. El hombre es parte de la sustancia divina, pero su esencia no pertenece al ser de la substancia, pues el ser de la substancia implica la existencia necesaria, lo cual no es cierto en el hombre. Como afirma en la Proposición XI de la Parte Segunda,

La esencia del hombre (*por el Corolario de la Proposición anterior*) está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber (*por el Axioma 2 de esta Parte*): por modos de pensar, de todos los cuales (*por el Axioma 3 de esta Parte*) es la idea, por naturaleza el primero, y, dada ella, los restantes modos...³

Por consiguiente, lo primero que constituye la esencia del alma humana es la idea de algo singular existente en acto, y el objeto de esa idea es el cuerpo, el cual percibe lo que es percibido por el alma. Por ello, es que en nuestra alma existen las ideas de las afecciones del cuerpo. Es así que Spinoza no hablará de la existencia del alma como substancia incorpórea esencialmente distinguible con respecto al cuerpo, sino de la capacidad del

¹ PEÑA, Vidal. (2001). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial, p.62.

² PEÑA, Vidal. (2001). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial, p. 79.

³ PEÑA, Vidal. (2001). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial, p.125.

entendimiento puro como parte constitutiva del entendimiento divino, que permite al hombre tener la prerrogativa de ciertos actos volitivos que están enmarcados dentro de las posibilidades de conocimiento humanas.

Siguiendo la traducción de Vidal Peña⁴, consideraremos el término *mens* no como “mente”, ya que está vinculado al sentido castellano de “contenidos cerebrales”. Si bien Spinoza no utiliza el término *anima* – con todas las connotaciones espiritualistas que esto conlleva – utilizaremos el término alma para traducir *mens*, con la precaución de que el sentido spinoziano es el de idea o forma del cuerpo. El cuerpo, por otra parte, como un modo de la substancia divina que es el de la Extensión, constituyendo ésta un atributo de Dios como cosa extensa, comprende en su concepto la diversidad de cosas extensas particulares. Lo mismo ocurre con el Pensamiento, como otro atributo divino que en su concepto comprende la multiplicidad de pensamientos particulares. De esta manera, queda superada la dualidad humana alma-cuerpo como dos substancias de naturaleza radicalmente distinta cuya articulación y explicación en el concepto de “hombre” representó siempre una dificultad para la tradición filosófica. De hecho, en la Parte Quinta Spinoza plantea una fuerte crítica al concepto cartesiano de unión de alma-cuerpo, al cual llama “hipótesis oculta”. En ella expone por qué Descartes traiciona sus propios propósitos de fundar una filosofía sin supuestos, puesto que no puede establecer una causa singular a esa supuesta unión alma-cuerpo o al alma misma. Esto se debería, según el filósofo judío, a la radical distinción que separa ambos principios explicativos de la naturaleza humana. En este sentido, critica la atribución a la causa divina en última instancia para dar cuenta del vínculo alma-cuerpo, argumentando a favor de la búsqueda de la “causa próxima”. En efecto, Spinoza rechaza la tajante distinción cartesiana de alma-cuerpo, por la cual una vez establecida la existencia de la substancia pensante como indubitable, Descartes establece en sus *Meditaciones* la imposibilidad de fundar a partir de esta verdad la existencia del cuerpo. Así es que se pierde la posibilidad de recurrir al alma como causa, ya que del pensamiento no puede intuirse o afirmarse la existencia de la substancia extensa. Al considerar esta radical diferencia entre las dos substancias, Descartes no puede llegar a recurrir a la causa próxima, es decir, el alma, por ello se ve obligado a apelar a la veracidad divina como

⁴ PEÑA, Vidal. (2001). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial, p. 96 (nota al pie N°24).

argumento para la justificación de la existencia de la substancia extensa o cuerpo. En cambio Spinoza afirmará la profunda interacción entre los dos principios antropológicos por ser alma y cuerpo dos atributos de la única substancia divina, y por tanto, la existencia de ambos se implican mutuamente si se tiene en cuenta que el alma es la idea del cuerpo y éste la expresión objetiva del pensamiento. De esta forma, el filósofo judío explica la conciencia que el ser humano tiene de las experiencias sensoriales de su cuerpo. Por ello es que discrepará notablemente con Descartes en la primacía que éste le da al principio anímico en un sentido ontológico y gnoseológico. La conciencia aparece cuando existen procesos físicos o fisiológicos propios de una percepción vista desde el atributo de la extensión, y tanto más cuanto más complejos y variados son los mismos. La Naturaleza, Sustancia o Dios también tienen conciencia a pesar de no tener organismo ni cerebro. La suya no es individual o personal como el caso de la humana. Por el contrario, la conciencia de Dios consiste en constituir una unidad ordenada por la ley natural que es lógicamente necesaria.

Entonces, se podría afirmar que Spinoza resuelve el problema antropológico con ayuda del concepto de *atributo*. El atributo es un modo o marco conceptual con el que se nos hace posible entender la Naturaleza Sustancia o Dios. Si bien hay infinitos atributos, el hombre solo conoce dos: extensión y pensamiento. Hay dos perspectivas según las cuales se puede explicar un fenómeno. Una es aquella según la cual es gracias al atributo del pensamiento que el hombre puede llegar a comprender el fenómeno que se le presenta. La otra sostiene la posibilidad de la descripción visual del fenómeno al modo fenomenista. Por tanto, el hombre no es unión de alma-cuerpo, ni es cierta la interacción entre los fenómenos mentales y físicos. Por el contrario, no existen dos tipos de fenómenos sino dos modos distintos de entender la Naturaleza. Uno y el mismo fenómeno puede entenderse bajo un atributo como fenómeno mental y bajo otro como fenómeno físico. Son dos modos de describir, entender y explicar el mismo fenómeno. Tenemos dos sistemas conceptuales para describir y explicar el mismo hecho.

Por otra parte, cuestiona la resolución que Descartes propone sobre la correlación de los antes mencionados principios en una parte de la fisonomía humana específica como lo es la denominada “glándula pineal”, que estaría ubicada en medio del cerebro. Esta glándula

supuestamente permitiría que el alma perciba los movimientos del cuerpo así como los objetos exteriores al cuerpo humano. De esta manera, la glándula pineal es movida por los espíritus animales del hombre que pueden ser incitados a moverse por su propia capacidad de movimiento, por causa del alma o por la estimulación a los sentidos que provocan en ellos los objetos exteriores. La glándula pineal, por su parte, también es capaz de determinar a los espíritus animales, puesto que cuando se mueve por acción del ánimo de forma tal que queda en una posición que los espíritus animales le habían hecho adoptar con anterioridad, ésta glándula puede determinarlos de la forma en que lo había hecho antes. Esto quiere decir que los actos de volición humanos estarían vinculados a los movimientos de la glándula pineal. Por ello es que, mediante el establecimiento de juicios ciertos de forma tal que se puedan determinar los movimientos de las pasiones que queremos tener, se podría lograr un dominio total de las pasiones. Spinoza, en cambio, considera que no es posible un dominio tal sobre las pasiones y que la creencia acerca de la libertad humana se debe solo al hecho de que somos conscientes de nuestras acciones. Las pasiones serían, pues, la tendencia a perseverar en su ser a lo largo de una duración indefinida, todo ello acompañado de conciencia. Lo que habilita y favorece tal tendencia es denominado “alegría” y lo opuesto es lo llamado “dolor”. Cuando la afección de la alegría va acompañada de la idea de una causa externa es amor; y cuando la afección del dolor va acompañada de la idea de una causa externa se produce el afecto del odio. Dado que cuerpo y alma constituyen modos de una única substancia, las pasiones pueden afectar al uno como a la otra. En caso de que afecte a la mente Spinoza utiliza el término “voluntad” y si afecta el cuerpo “apetito”. Las afecciones también son consideradas por el autor como ideas confusas. Allí es cuando cobra fuerzas el ideal spinoziano de vida encauzada a la búsqueda de la verdad, ya que será por medio del aclarar estas ideas confusas que el hombre podrá encaminarse a la virtud que implica un amor hacia aquello que es eterno e inmutable: el conocimiento. Sin embargo, el hombre experimenta arrepentimiento, el cual solo es posible de ser concebido si existiera la posibilidad de no haber realizado un acto o haberlo hecho de otra forma. Pero Spinoza considera el arrepentimiento como una emoción pasiva, es decir, una emoción enraizada en una concepción falsa de los hechos o idea inadecuada. Es el hombre que no tiene conocimiento o tiene conocimiento defectuoso el que está dominado

por las emociones pasivas. El primer paso para no tener emociones pasivas es el entender que todo acto humano es necesario y, por tanto, la irracionalidad de la presuposición de la posibilidad de haber tomado otro curso de acción y de las emociones pasivas. Pero no siendo suficiente esto son necesarias las emociones activas que son el amor al conocimiento y al objeto del conocimiento (Naturaleza, Sustancia, Dios). El hombre es un modo o cosa individual cuya existencia y comprensión dependen de Dios. Como el hombre solo tiene realidad en tanto que es parte de Dios, el conocimiento de éste implica el autoconocimiento. Así, el conocimiento es lo que posibilita una emoción activa y también lo que hace al hombre libre.

3. Conclusiones

La filosofía moral de Spinoza es una muestra fiel de una inquietud de época: la de la limitación de la influencia religiosa en diferentes ámbitos de la vida humana, como lo es la actividad intelectual, a favor del establecimiento de fundamentos racionales. En este sentido, el autor encuentra en la noción de necesidad un concepto clave para comprender el funcionamiento natural del Universo y el moral cuya última razón se encuentra en las leyes naturales lógicamente necesarias. Así es que puede salirse de la concepción religiosa de la moralidad basada en la idea de un Dios de la Revelación, cuya Voluntad es la que preside el Universo y la Providencia hacia Su creación. Spinoza hablará, pues, en un sentido muy distinto de un Dios cuya Voluntad no preside el mundo sino que Su conciencia implicará en su inmanencia las leyes racionales y necesarias de la naturaleza. Por tanto, no será la Voluntad divina, ni la humana en cuya esencia se encontrará el principio de todo obrar del ser humano, sino en las leyes de la Naturaleza misma en las cuales el hombre deberá sentar las bases para toda acción suya encaminada a la obtención del ideal de vida contemplativo.

4. Bibliografía

DELEUZE, Gilles. (2006). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Buenos Aires: Fabula.

PEÑA GARCÍA, Vidal I. (2001). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.

HARTNACK, Justus. (1987). *Breve Historia de la Filosofía*. Madrid: Editorial Cátedra.

Sobre la función del sentimiento en Rousseau: una crítica de la conducción de lo social

Juan Cruz Apcarián (UNS)

*“Y un santo que cree vivir con condenados,
se anticipa gustosamente al trabajo del diablo”*
Jean – Jacques Rousseau.

1. Introducción

Es manifiesta la tensión que se puede hallar en el *Contrato Social* entre aquello que el Soberano, el cuerpo colectivo “pueblo”, quiere, y aquello que puede hacer, dada la naturaleza de la subjetividad y de la persona pública misma. Entre la fundamentación de la república sobre la base de la soberanía popular, expuestas en el primer libro, y las perspectivas de realización de la misma sobre la base de la figura del legislador y la religión civil, hay una aporía que deja a la representación política, en este caso entendida como conducción, un desmesurado protagonismo y atribuciones. El objeto de este análisis es ir más allá de la dicotomía que sugieren dichas perspectivas de realización e indagar en los elementos y conceptos que Rousseau está pensando como articuladores de dicha polaridad soberano-representante.

Es en este marco donde se insertan y se analizarán las figuras de conducción social o guías, por un lado, y por el otro, del concepto de sentimiento común como talante vital y

amalgama de lo social. Así, se analizarán los roles del legislador y del educador, encargados de consolidar el vínculo social en los inicios y durante el pacto, valiéndose para ello de la apelación al sentimiento religioso como recurso instrumental. Pienso que en Rousseau el sentimiento de la divinidad es descomponible con respecto a referencias estrictamente religiosas; que es más bien un fondo asequible y común a la especie humana, una suerte de horizonte fundamental en la empresa de reconducir el devenir de la sociedad de su tiempo. Mas es necesario reconocer primero la necesidad de reencauce de lo social. Así, el trabajo se sitúa en el núcleo del diagnóstico de Rousseau sobre su época: el progreso de las ciencias y las artes engendran los vicios y las virtudes de la sociedad, alejando la humanidad de su naturaleza primitiva y verdadera. El objetivo es ubicar y ahondar en las referencias de Rousseau hacia la experiencia del sentimiento como piedra angular de la supervivencia de la especie, a la vez que vía de superación del derrotero en que se ha convertido la historia humana a manos de la razón ilustrada.

2. Los límites de la soberanía y la necesidad de guías

Nos sumergimos sin preámbulos en el entramado conceptual de Rousseau, empezando por el *Contrato Social*. Una vez establecida la naturaleza del pacto social y de la soberanía, en el *Libro I*, Rousseau comienza el capítulo de *La Ley (Libro II)*, aduciendo que a la misma, una función de la Voluntad General, compete la *conservación* del pacto. No obstante hacia el final del capítulo, el pueblo soberano resulta limitado en un doble sentido: en primer lugar, con respecto a la ejecución de la ley general a casos y situaciones particulares (potestad delegada al poder ejecutivo, Estado o gobierno). En segundo lugar, su voluntad, manifestada por el órgano legislativo, encuentra un limitante a partir de una “ceguera” o ignorancia; una incapacidad de discernir los bienes porvenir de aquéllos que son presentes e inmediatos, pero no provechosos para la conservación del pacto social.

La ceguera, en este caso, debe entenderse enmarcada en el diagnóstico sugerido anteriormente: la humanidad es presa de un proceso de egoísmo y amor propio que imposibilita el buen juicio. Así, a pesar de la irrevocabilidad de la soberanía del pueblo y de los individuos, existen condicionamientos que hacen a la necesidad de guías, a los fines de

alcanzar dicho bienestar. Esto es también claro en el tratado *Emilio o De la educación*, en el papel que juegan los educadores en la formación del espíritu de sus discípulos; en la formación de un sujeto soberano. La conducción, debe ser un medio para que el individuo o cuerpo colectivo acceda a sí mismo de un modo fructífero y transparente. En vistas de lo mencionado, tanto el legislador como los educadores, en la formación de sus discípulos, se caracterizan por jugar un rol “neutral”; existen solo en función del soberano. Un buen gobierno o una buena formación del espíritu, para Rousseau, se limitaría a ser una mediación del Soberano consigo mismo, un medio de aquél para alcanzar una potenciación propia, un orden, o bien un mejor conocimiento de sí mismo.

No obstante, es en este punto necesario desembrollar la figura del legislador, en apariencia resistente a ser considerada como mediación, a raíz de la excentricidad del mismo con respecto al proceso de redacción de las leyes del pacto social. Hacia el final del capítulo de *La Ley*, el legislador es explícitamente una guía.¹ El soberano no siempre ve qué sea lo mejor para sí mismo, a pesar de que su voluntad siempre sea recta y tienda siempre al bien común. Esta “ceguera” del pueblo, que muta en esta consideración al estatus de “plebe” o “vulgo”, es una constante en la filosofía de la modernidad y Rousseau no es en este sentido una excepción. Mas la particularidad de sus propuestas radica en que no será aquél el único actor contratante que precise de guías. Los individuos, considerados en sí mismos, adolecen de la capacidad de comprender su inserción en el todo y caen presas del amor propio que escinde el vínculo social en su búsqueda del bien común. El legislador, figura extraordinaria, *capaz* (en el sentido aludido anteriormente), llevará a buen puerto normas de conducta capaces de cimentar una cultura con costumbres que pongan el todo antes que la parte; el bien real antes que el aparente. Ello será posible, gracias al desarrollo de un sentimiento social que permita aunar los intereses en función del bien común.

Luego, en el desarrollo del capítulo siguiente, es decir, el correspondiente a la figura del legislador, éste se revela como ajeno a la relación propuesta soberano-representantes, lo cual no permitiría interpretarlo en términos de guía o medio. El problema radica en que la puesta en marcha del pacto social a través de una ley adecuada a fines útiles (lo que engendró la necesidad del legislador) parece implicar un acto de violencia ideológica. Ello

¹ ROUSSEAU, J.J., *Del Contrato Social*, Madrid, Ed. Alianza, 2000, p. 63.

se refuerza con la distancia que marca Rousseau entre el legislador y el soberano: por un lado, desde una incomprensión popular del lenguaje de su sabiduría; por el otro, a raíz de que no posee autoridad real (por derecho) para promulgar su ley. Pienso que sería concluyente la excentricidad del legislador en este punto, si no fuera por el hecho de que Rousseau insiste, tras dicha descripción, en afirmar la anterioridad del pacto (del hecho) con respecto a la ley (derecho). Luego no habría una quita de poder hacia la soberanía popular, que, en todo caso, tiene en sus manos la posibilidad de revocar las propuestas del legislador. Así,

los mismos decenviros nunca se arrogaron el derecho de hacer aprobar una ley solo por su autoridad. *Nada de lo que os proponemos, decían al pueblo, puede pasar a ley sin vuestro consentimiento. Romanos, sed vosotros mismos los autores de las leyes que deben hacer vuestra felicidad.* (...) porque según el pacto fundamental solo la voluntad general obliga a los particulares, y nunca se puede asegurara que una voluntad particular es conforme a la voluntad general hasta después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo; ya dije esto, pero no es inútil repetirlo.²

Al fin, la formación del sentimiento será también un tema nodal: ambas figuras deben ser capaces de sembrar en el espíritu social un sentimiento de co-pertenencia que hunda sus raíces en lo común; sentimiento que precisa el pacto para soldarse, mucho más aún que una educación positiva y dogmática, o incluso que una profusión de símbolos y rituales ceremoniales vacíos de contenido. Será necesario indagar qué entiende Rousseau por sentimiento, para luego retomar el rol de la conducción social y la incumbencia de la religión.

3. El sentimiento como recurso amalgamador de lo social

Recupero, en primer término, un comentario de Pintor Ramos con referencia al uso que parece estar aludiendo Rousseau cuando refiere el sentimiento: “Obsérvese que Rousseau intercambia sentidos y sentimientos en un estrato indiferenciado, apoyándose en la peculiaridad de las lenguas latinas en las que la forma verbal “sentir” es común a ambos”.³

² *Ibidem*, p.65.

³ *Ibidem*, p. 82.

Es decir que no habría distinción entre sentimiento y sentidos, o al menos estarían siendo usados indistintamente, en tanto el término en latín así permite tal ambigüedad o polivalencia.⁴ Teniendo esto en cuenta, es la intención ahondar en una noción de afección sentimental desde esta doble perspectiva, atendiendo a una experiencia natural así como a una espiritual o fraternal.

Se puede encontrar en *Cartas Morales*, específicamente en la V, una referencia al problema del sentir en la intersección de los planos de lo moral y lo físico. El sentir, elemento primitivo y de supervivencia, se proyecta sobre lo moral en tanto es capaz de implicar también al otro.

Para nosotros existir equivale a sentir; y nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra propia razón. Sea cual fuere la causa de nuestra existencia, dicha causa se ha ocupado de nuestra conservación al dotarnos de sentimientos conformes a nuestra naturaleza, y no cabría negar que cuando menos éstos sean innatos. Estos sentimientos, con respecto al individuo, son el amor hacia uno mismo, el temor al dolor y a la muerte, y el deseo de bienestar. Pero si, como resulta indudable, el hombre es un animal sociable por su naturaleza o al menos está hecho para convertirse en tal, no puede serlo sino merced a otros sentimientos innatos relativos a su especie. Y del sistema moral formado por esta doble relación consigo mismo y con sus semejantes es de donde nace el impulso natural de la conciencia.⁵

El sentimiento parece entonces ser es un factor fundante de la conciencia y de la posibilidad de comprender la trama de relaciones que implican al hombre, con los otros y con su mundo. Pero tal comprensión, en cuanto liga el sentimiento a la conciencia, no puede desligarse de la razón. Muchas referencias implícitas en sus obras sugieren la importancia de la razón en la comprensión del orden dado, mas en *Las confesiones del vicario saboyano*, Rousseau hace explícito el hecho de que razón y sentir se complementan en la comprensión del horizonte holístico que aporta a la construcción de la experiencia, en tanto son cualitativamente distintas y por lo tanto igual de fundantes. (En este sentido, Rousseau es continuador de la gnoseología de Locke: el primer dato de cualquier construcción

⁴ Pintor Ramos solo habla de ambigüedad, pero el rastreo del concepto *sentir* en latín arrojó la posibilidad de pensarlo polisémicamente. Sustantivado es *sensus*, y el verbo es *sentio*; según el diccionario Vox: sentir, ser sensible a, darse cuenta de; comprender, hacerse cargo de; pensar, opinar; sentir, tener sentidos, experimentar sensaciones.

⁵ ROUSSEAU, J.J., *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, V, Madrid, Plaza y Valdés Ed., 2008, p. 156.

gnoseológica es la percepción sensible, que aprehende los objetos, y luego la razón, que construye y proyecta sobre los mismos las relaciones). No todo es entonces un reguero de pasiones: la razón es un factor competente, aunque no el único. Así, no hay un irracionalismo, como tampoco un racionalismo. Pintor-Ramos habla con acierto de “*racionalismo moderado*”.

Es preciso a su vez considerar los elementos y matices religiosos a los cuales el sentimiento está adherido en prácticamente toda su obra: Rousseau afirma el valor de lo religioso por sobre el de las ciencias y las artes “seculares”, pues radica en la naturaleza de la religión una vitalidad que la reflexión no alcanza, en tanto coacciona solo mediante argumentos, lo que resulta inconsistente en términos políticos o sociales. El terreno del raciocinio carece de amor, o más bien, es indiferente hacia los de su propia especie; tiende al aislamiento, cultiva el amor propio y obnubila a través del egoísmo o la auto-contemplación. Es así como el fanatismo pueda tener matices preferibles al ateísmo, en tanto exceso de racionalidad o reflexión. Por otro lado, cabe aclarar que las alusiones al carácter veraz de los evangelios cristianos, no eximen de la crítica de Rousseau hacia la institución, así como hacia cualquier institución religiosa de su época.

La polivalencia semántica oscila entre la apertura y la clausura de las posibilidades de interpretación. Así, la experiencia de la divinidad rousseauiana se vuelve muchas veces difusa en un concepto abstracto de Dios y limitado por la creencia, mientras que otras veces es descomponible por la razón. A favor de lo último, se ahondó en la yuxtaposición de distintos planos en el concepto de sentimiento, lo cual considero posible debido a dos factores: en primer lugar, abundan las alusiones de Rousseau hacia un horizonte ideal e inefable (o no definido), marcado por la reciprocidad y un cuidado no utilitario hacia lo dado, en el que convergen muchas veces el patriotismo y la amistad fraternal, la naturaleza, o bien las cosas en general; creo que Rousseau está pensando un modo específico de relación con lo dado, y para lo cual, cabe aclarar, parece usar la religiosidad como parámetro.⁶

⁶ Así por ejemplo, Rousseau refiere una educación de las cosas, de la naturaleza y de la ciudadanía, imbricando la experiencia del sentir con el conocimiento y el aprendizaje de todas las cosas. Sobre una dependencia hacia las cosas y no las personas, con miras hacia una polimatía, se puede hallar referencias en el *Emilio*, y luego en una lectura de Deleuze, en su texto *En medio de Spinoza*. En el segundo, se pueden hallar

Por otro lado, creo que dicha articulación es posible gracias a la particularidad de que Rousseau parece alejarse de la clásica distinción moderna (al menos lockeana) fuero interno/fuero externo; lo que no necesariamente implica que haya una apertura total (en tanto, por ejemplo, el exceso de reflexión parece implicar una clausura a la otredad). Es justamente éste factor el que permite inferir que *la sola existencia de la conducción social se funda en el prejuicio de que es posible influir en el fuero interno* (dado que la intimidad es compartida), de que la naturaleza humana es mutable, y de que los guías deben hacerse cargo de ella (lo que invita implícitamente a superar dicha cesura)⁷.

4. Crítica de una conducción social hierofante

No obstante la polisemia, el sentimiento, en Rousseau, tendrá fuertes connotaciones religiosas. Y más allá de la explicitación racional de la religiosidad, la influencia que operan los educadores sobre sus discípulos o los magistrados sobre el pueblo, está cargada de un halo de misticismo o hermetismo referencial que termina por arrojar la interpretación de dicha conducción hacia un ámbito cuasi hierofántico. Esta suerte de manifestación de lo sagrado, inducida y a cargo de los guías, se vuelve entonces problemática a partir de la indagación sobre lo que Rousseau entiende por sentimiento: puesto que, si bien es compartido y veraz es también irreductible a la razón, lo cual genera un acercamiento pero también una brecha en la posibilidad de comprensión mutua. Así, la aceptación popular de una ley, o la comprensión por parte de un discípulo de los axiomas de su maestro, quedan atenazados bajo un criterio circular de legitimación que deben de cumplir los guías para ser considerados idóneos.

Por lo pronto, el único criterio claro para considerar que quien conduce es idóneo parece ser el de una entrega altruista: el no percibir utilidad en la transmisión de un saber. Sin embargo, el análisis sugiere dos preguntas: *¿cuál es la función de la religión con la búsqueda de Rousseau, si el concepto de sentimiento resultó ser versátil y exceder muchas veces la referencia a Dios? Y luego, ¿cuál es el criterio para determinar quién y cómo debe*

referencias en las *Cartas elementales sobre la botánica*; finalmente, una catequesis del ciudadano para una convivencia pacífica se puede encontrar en prácticamente todos sus escritos, con diversos matices.

⁷ ROUSSEAU, J.J., *Del Contrato Social*, Madrid, Ed. Alianza, 2000, p. 64.

manipularse un artilugio tan complejo como resultó ser el sentir, si los encargados de dicha guía forman parte del curso histórico distorsionado por la ilustración?

En cuanto a la primera, la recurrencia al concepto de divinidad o de religión, creo que se justifica desde dos puntos de apoyo. El primero, en tanto recurso de autoridad. Los pueblos que nacían no hubieran podido comprender la necesidad y el valor de las leyes propuestas por la prudencia humana; es decir, obedecer a hombres como ellos, solo por el hecho de que esgrimen una “prudencia”. Teniendo esto en cuenta, y dado que Rousseau se preocupa por enfatizar la anterioridad del pacto con respecto a la ley (es decir, debe someterse la ley a sufragio o aprobación del pueblo para que pueda entrar en vigencia), se explica “*la necesidad de recurrir a una autoridad de otro orden que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer*”⁸. Ello en cuanto a la puesta en marcha de la sociedad civil.

Empero, la conservación del pacto requiere otro rol de la religión; atañe más la naturaleza propia del sentimiento religioso que la autoridad de una figura trascendente al orden humano. En este sentido, el segundo punto de apoyo radica en un prejuicio típico de la modernidad, que es el de que el orden moral está sostenido por fuerzas de naturaleza religiosa. La religión parece así ser un recurso en dos sentidos:

- En tanto dimensión reguladora de la conducta en el momento de la fundación del pacto, a manos del legislador. En esta instancia, apunta a contener la divergencia mediante una coacción (y recuerda al ideal regulador kantiano).
- En tanto apelación a un orden existencial real, común y compartido por todos, desde la esfera del sentimiento íntimo. Sitúo acá a los educadores, y en una función de estímulo (o catalización) del sentimiento común, más que de contención de la conducta.

Con respecto a la segunda pregunta, es preciso situarse en el diagnóstico sobre la ilustración. Ya se aludió el carácter altruista del guía. Pero se podrían desandar también dos posibilidades: por un lado, y a favor de una “racionalidad moderada”, es la depuración de las costumbres a partir del buen uso de la razón lo que permite revertir el curso histórico de la sociedad moderna. El uso criterioso del juicio será un factor determinante para *juzgar* la idoneidad de los políticos y los educadores del pueblo, en el sentido de que poseen un saber

⁸ ROUSSEAU, J.J., *Del Contrato Social*, Madrid, Ed. Alianza, 2000, p. 66.

que trasciende la inmediatez y permite localizar el horizonte que la sociedad debe perseguir para ser virtuosa.⁹

Pero hay acá una fuerte reivindicación de un saber superior al que no todos acceden, lo cual es problemático si se considera que fue dicha diferenciación la que generó la desigualdad social desde un principio. Y es justamente el hecho de que los representantes mismos están implicados en el curso errante de la ilustración, que cabe una desconfianza, puesto que, cuando no involuntaria, dicha trabazón se ve reforzada por la negligencia.¹⁰ Así, la salida del círculo se ve obstaculizada por la mala fe de los poderes, cuyo sesgo individualista impide el buen uso del juicio y la capacidad crítica que libera de la dependencia y permite la soberanía. El bloqueo social subsiste por la naturaleza misma del progreso, pero se acentúa por el egoísmo de los poderes representativos, que se erigen como independientes, profundizan la desigualdad y aumentan la brecha social.

El segundo punto de apoyo justificaría la conducción a partir de la naturaleza misma del sentimiento: apostar a que erosione las formas que la razón dogmática impone por peso propio. La tarea de estimular el sentimiento apuntaría a trabajar de modo distinto sobre las carencias que la razón no alcanza a solventar y que promueven la fragmentación (del individuo para consigo mismo, y dentro del seno de lo social), lo cual, aun ejercido desde una posición de jerarquía social, conllevaría una apertura de posibilidades y una garantía en la formación y la conducción.

5. Conclusiones

La incapacidad del soberano de regirse por sí mismo fue la afirmación de Rousseau que originó la pregunta sobre los motivos de dichas limitaciones, y al fin, por los recursos a través de los cuales se les podría superar, dentro de los cuales se situó la conducción social

⁹ En *El Contrato Social*, la “ilustración pública” es condición de posibilidad del buen curso del pacto; mientras que en *Cartas desde la montaña*, Rousseau apelará al buen juicio y a la razonabilidad de los magistrados que le acusan, como criterio de idoneidad para desempeñar sus cargos políticos. Finalmente, en el *Prefacio a Narciso* se encuentra una famosa cita que refuerza esta idea y pone al descubierto la circularidad: “Las mismas causas que han corrompido a los pueblos a veces sirven para prevenir una corrupción mayor (...) es así como las artes y las ciencias, después de haber hecho aparecer los vicios, son necesarias para impedir que éstos se transformen en crímenes.”

¹⁰ ROUSSEAU, J.J., *Carta al Arzobispo de París*, en *Profesión de Fe del Vicario Saboyano, y otros escritos complementarios*, Ed. Trotta, p. 183.

(política y pedagógica) y la estimulación del sentimiento como recurso. A su vez, el estudio de lo que es sentir según Rousseau reflejó que el sentimiento es un concepto versátil y que abarca distintas significaciones y planos, que van desde lo gnoseológico y lo físico hasta lo moral y lo religioso. Luego, no solo compete situar el sentimiento como mero recurso pragmático sino que es necesario considerarlo entre aristas más complejas.

En este esquema, creo que la guía o conducción se justifica en primer lugar en tanto mediación del soberano consigo mismo, ya sea en la participación política o en el proceso educativo. A su vez es justificable en tanto es dable pensar que no existe cesura entre lo interno y lo externo, por lo cual la función del guía no es obsoleta ni excéntrica, sino todo lo contrario, cumple un papel primordial en el reencauce. En el mejor de los casos, dicha mediación es exitosa y conlleva una retroalimentación o un círculo virtuoso en el cual se fortalece el lazo social y el individuo alcanza una comprensión holística que le “libera”, o bien le hace obedecerse a sí mismo. La comprensión en este caso, es tanto sentimental como racional.

Sin embargo el trabajo se centró en la *comprensión sentimental* porque la conducción social (la guía del pueblo y de los individuos) se sitúa en un diagnóstico en el cual la razón es la causa del conflicto y del malestar social. En este sentido: no se cumple con una mediación que permita una retroalimentación y contribuya a un desarrollo de lo que Rousseau considera virtuoso. Todo lo contrario, los medios que la Soberanía dispone para *ser*, se le vuelven en su contra. El amor propio y la negligencia de los individuos que componen el ser social, fruto de una racionalidad desmedida (del desarrollo histórico de las ciencias y las artes), anulan cualquier posibilidad de salir del círculo vicioso.

Es el desarrollo del sentimiento (social e individual) lo que compensaría, según Rousseau, este desequilibrio; será la posibilidad de influir en la creencia y en el juicio, es decir, la mutabilidad del ámbito interno, la que permitirá considerar la posibilidad de revertir organizadamente el curso histórico de la civilización, apostando a una guía o encauce del mismo a manos de legisladores y educadores. Todo lo cual indica que somos dueños de nuestra historia y que estamos librados a nosotros mismos, para bien y para mal.

6. Bibliografía

ROUSSEAU, Jean-Jacques,

Cartas morales y otra correspondencia filosófica, Madrid, Plaza y Valdés, 2008.

Cartas escritas desde la montaña, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

Del Contrato Social, Madrid, Alianza, 2000.

Emilio, o De la educación, Madrid, Alianza, 2010.

Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios, Ed. Trotta.

WATERLOT, Ghislain., *Rousseau, Religión y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Acerca de dos tensiones en el texto del “Apéndice a la dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant

Martín Arias Albisu (UNR – CONICET)

En su *Crítica de la razón pura* (CRP)¹ Kant incluyó, inmediatamente después del cuerpo de “La dialéctica trascendental” (DT), una sección denominada “Apéndice a la Dialéctica Trascendental” (ADT). Tal apéndice consta de dos partes, a saber, “Del uso regulativo de las ideas de la razón pura” (ADT1) y “Del propósito último de la dialéctica natural de la razón humana” (ADT2). Tras mostrar en el cuerpo de la DT que las ideas de la razón teórica no pueden proporcionar conocimiento de los objetos suprasensibles alma, mundo y Dios, en el ADT Kant intenta exponer la legítima función regulativa que tales ideas desempeñan con respecto al conocimiento empírico del entendimiento. Sin plantear interpretaciones de esa función regulativa que sean especialmente novedosas, este trabajo se propone mostrar que las dos tensiones más importantes que los comentaristas han encontrado en el texto del ADT pueden resolverse mediante una lectura atenta del mismo. La primera tensión consiste en que Kant parece presentar al mismo tiempo, por un lado, una concepción subjetiva y heurística de la legítima función regulativa de las ideas de la razón y, por el otro, una concepción objetiva y trascendental de esa función. La segunda tensión surge porque ADT1 y ADT2 conciben de manera muy diferente las ideas de la razón o, como también afirma Kant, los esquemas de esas ideas. Tras ofrecer una introducción más detallada a la problemática que nos ocupa, expondremos en las secciones segunda y tercera las mencionadas tensiones, así como las interpretaciones que permiten

¹ Citamos según la traducción de M. Caimi (Kant, 2009).

mostrar que ellas no llegan a ser contradicciones. Señalemos, por último, que el aporte más general de nuestro trabajo consiste en que las diversas interpretaciones de secciones específicas del texto del ADT son presentadas siempre, ante todo, con el fin de mostrar la coherencia del mismo.

1. Introducción

En un conocido pasaje del “Prólogo” a la segunda edición de su *CRP* Kant afirma:

hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos [...]. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados. Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de Copérnico [...] ²

El ensayo de fundamentación del conocimiento *a priori* en el sujeto trascendental que es anunciado en el pasaje citado expresa un cambio de modo de pensar [*Denkart*] que es conocido como “giro copernicano”. Kant considera que, así como Copérnico pudo explicar los movimientos celestes reemplazando la concepción según la cual el Sol gira en torno a una Tierra central e inmóvil por la concepción según la cual la Tierra gira en torno a un Sol central e inmóvil, la metafísica entrará en el camino seguro de la ciencia cuando reemplace el modo de pensar según el cual nuestro conocimiento se rige por los objetos por aquél según el cual los objetos se rigen por nuestro conocimiento.

El mencionado “giro copernicano” permitirá, según Kant, formular una nueva metafísica cuya “primera parte” consiste en un conocimiento *a priori* acerca de las características formales fundamentales de los objetos de la experiencia. Puede decirse que esa primera parte de la nueva metafísica, primera parte que podríamos denominar “ontología de la experiencia”, corona el “paulatino desplazamiento de la razón finita hacia el centro de gravedad de la cuestión epistemológica” que se produce “en el decurso de la modernidad”

² KANT, Immanuel (2009): *Crítica de la razón pura*. México, FCE, trad. Mario Caimi. BXVI

(Vázquez Lobeiras, 2004: 71).³ Inmediatamente después de los pasajes que hemos citado, Kant sugiere que la efectuación del cambio de modo de pensar que es conocido como “giro copernicano” puede descomponerse en la efectuación de dos giros, los cuales pueden denominarse “giro de la sensibilidad” y “giro del entendimiento”.⁴ De acuerdo con el “giro de la sensibilidad”, los objetos de los sentidos deben conformarse necesariamente a las formas *a priori* de nuestra sensibilidad, es decir, el espacio y el tiempo. Según el “giro del entendimiento”, los objetos de los sentidos deben necesariamente ser pensados por los conceptos *a priori* fundamentales de nuestro entendimiento, esto es, las categorías, a fin de constituirse en sentido estricto como objetos empíricos de una experiencia humana única.⁵ En este trabajo, como adelantamos, nos ocuparemos de algunas cuestiones relacionadas con un aspecto del giro copernicano que no ha merecido tanta atención por parte de los comentaristas como los mencionados giros de la sensibilidad y del entendimiento, a saber, la legítima función regulativa de las ideas de la razón teórica. A fin de introducir la problemática vinculada con esta función, señalemos que, según Kant, la antes mencionada “primera parte” de la metafísica es la “tierra” [*Land*] del entendimiento puro. Pero ella no es más que una “isla” [*Insel*] que está encerrada en límites inalterables. Puede denominársela “tierra de la verdad” [*Land der Wahrheit*], y está

rodeada de un océano vasto y tempestuoso, que es el propio asiento de la apariencia ilusoria [*Schein*], en el que mucho banco de niebla, y mucho hielo que pronto se derrite, fingen nuevas tierras, y, engañando incesantemente con vacías esperanzas al marino que viaja en busca de descubrimientos, lo complican en aventuras que él jamás puede abandonar, pero que tampoco puede llevar a término⁶.

El “océano vasto y tempestuoso” hace referencia a la esfera conformada por un presunto conocimiento de objetos suprasensibles, el cual la razón teórica, en virtud de su naturaleza,

³ Acerca de las diferentes partes de la metafísica, cf. A845/B873ss.

⁴ Las expresiones “giro de la sensibilidad” y “giro del entendimiento” son empleadas por Vázquez Lobeiras (2004).

⁵ VÁZQUEZ LOBEIRAS señala acertadamente que el “giro de la sensibilidad” es presentado por Kant por primera vez en su *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* del 1770, y que el “giro del entendimiento” es planteado por primera vez en la *Carta a Marcus Herz* del 21 de febrero de 1772 y consumado en la deducción trascendental de las categorías de *CRP* (cf. Vázquez Lobeiras, 2004: 73-82).

⁶ KANT, Immanuel (2009): *Crítica de la razón pura*. Op cit. A235-236/B295

pretende incesante e infructuosamente alcanzar. Como hemos adelantado, esta temática es tratada en el cuerpo de la DT. En el ADT, en cambio, Kant intenta mostrar cómo la razón también puede y debe desempeñar una función regulativa legítima con respecto a los conocimientos del entendimiento. Por medio de esta función suya, “[l]a razón [...] le prepara al entendimiento su campo [*Feld*]” (A657/B685). En las secciones siguientes veremos que esta preparación tiene en general la forma de una exigencia de unidad y extensión sistemáticas máximas. En la exposición de esta función regulativa legítima de la razón teórica intentaremos ante todo, como ya adelantamos, mostrar que dos importantes tensiones en el texto del ADT señaladas por comentaristas pueden resolverse mediante una lectura atenta del mismo.

2. La tensión entre las concepciones subjetiva y objetiva de la función regulativa de las ideas de la razón teórica

Varios comentaristas han señalado que Kant parece presentar tanto una concepción subjetiva de la función regulativa de las ideas de la razón teórica como una objetiva (véase, por ejemplo, Kemp Smith, 1918: 547ss., 558ss.; Kitcher, 1986: 207). Según la concepción subjetiva o heurística, las ideas de la razón cumplen una función indispensable en la ampliación y el ordenamiento de los conocimientos empíricos, pero no son más que expresiones de una preferencia subjetiva por la unidad y la sistematicidad de esos conocimientos (A647/B675). Según la concepción objetiva o trascendental, las ideas de la razón no sólo determinan un ideal de unidad y sistematicidad de los conocimientos empíricos, sino que son también condiciones de posibilidad de la experiencia misma en tanto conocimiento empírico (A653/B681).

Las interpretaciones que acentúan el carácter subjetivo de la función regulativa que nos ocupa pueden dividirse en tres grupos: 1) Las interpretaciones que entienden esa función regulativa como, a grandes rasgos, una teoría y/o metodología de la ciencia o la investigación científica. (Buchdahl, 1965, 1969: 495ss.; Wartenberg, 1979, 1992; Kitcher, 1986: 205; Butts, 1990: 1; Rescher, 1999: 72-74, 237-239; Rohlf, 2010). 2) Las interpretaciones que consideran que esa función regulativa provee un criterio de verdad, a

diferencia de la función constitutiva del entendimiento, la cual suministra un criterio de objetividad. En otras palabras, el ideal regulativo de sistematicidad orientaría la formación y el ordenamiento de leyes y conceptos empíricos, en tanto que la posibilidad de integrarlos en un sistema permitiría decidir acerca de su valor de verdad y su adecuación (Stepanenko, 1996: 98-102; Abela, 2006: 419ss.).⁷ 3) Las interpretaciones que combinan las pertenecientes a los dos grupos que acabamos de mencionar (Krausser, 1989; Santos García, 2004).

Consideramos que las interpretaciones que acentúan el carácter objetivo de la función regulativa que nos ocupa, a diferencia de las presentadas anteriormente, permiten preservar la coherencia del texto del ADT (Caimi, 1995; Geiger, 2003). En efecto, estas interpretaciones no plantean simplemente que los principios de la razón sean “objetivos”, sino que hay principios objetivos o trascendentales de la razón que fundamentan y legitiman el empleo de los principios subjetivos o lógicos de esa facultad (Caimi, 1995).⁸

Mediante sus principios subjetivos o lógicos la razón impone al entendimiento la meta de todas sus posibles acciones empíricas. Esta meta, que nunca puede ser alcanzada completamente, consiste en la unidad y extensión sistemáticas absolutas de los conocimientos empíricos. La función regulativa de la razón teórica se ejerce justamente a través de la imposición al entendimiento tanto de esa meta como de los principios mediante los cuales ésta debe ser perseguida asintóticamente. Pero estos principios no tendrían validez si no se presupusiera que la unidad sistemática que ellos exigen perseguir pertenece a los objetos empíricos mismos. Sería irracional e injustificado perseguir la unidad sistemática de los conocimientos empíricos sin presuponer *a priori* que la primera pertenece a los objetos empíricos mismos. La presuposición de sistematicidad en el ámbito de los objetos empíricos mismos es establecida por los principios trascendentales de la razón (A650-651/B678-679; A653-654/B681-682; A656-657/B684-685; A660-661/B688-

⁷ La exigencia de sistematicidad de los conocimientos empíricos señalada por Kant implica la conformación de, por un lado, un sistema clasificatorio de conceptos empíricos y, por el otro, un sistema explicativo de leyes empíricas. Aquí nos limitamos a señalar que ambos sistemas son mutuamente dependientes, dado que: 1) a fin de formular leyes empíricas acerca de comportamientos regulares de los objetos empíricos es preciso poseer conceptos de esos objetos empíricos; 2) las propiedades causales de los objetos empíricos están contenidas como conceptos parciales en los conceptos de esos objetos. Acerca de este punto, véase Allison (2001: 31).

⁸ En la sección siguiente daremos más precisiones acerca de las concepciones de las ideas como “principios” y “objetos imaginarios”.

689). Sin embargo, el fundamento de la necesidad de esta presuposición no reside en que ella sea indispensable para tornar válidos los principios lógicos, dado que estos últimos podrían ser arbitrarios. La presuposición es necesaria en el sentido más decisivo de ser una condición de posibilidad de la experiencia, al menos en tanto que ésta última requiere conceptos empíricos.

Tomaremos como ejemplo el caso del principio de homogeneidad.⁹ El principio lógico de homogeneidad exige la identidad de la especie en objetos empíricos singulares y la identidad del género en diferentes especies (A651-652/B679-680). Tal principio se torna válido gracias al principio trascendental de homogeneidad, y este último principio es necesario en virtud de que es una condición de posibilidad de la experiencia, en la medida en que ésta requiere conceptos empíricos. Sin el principio trascendental de homogeneidad, no habría

concepto alguno de género, ni ningún concepto universal, ni siquiera, tampoco, entendimiento alguno, ya que él se ocupa solamente de ellos. [...] [MAA: Según este principio trascendental,] en el múltiple de una experiencia posible necesariamente se presupone homogeneidad [...] porque sin ella no serían posibles los conceptos empíricos, y por tanto, no sería posible experiencia alguna.¹⁰

Estimamos que, a fin de comprender este pasaje, es útil considerar una nota al margen en el manuscrito de la *Primera introducción* a la tercera *Crítica*:

¿Habría podido *Linneo* confiar en el esbozo de un sistema de la naturaleza, en caso de haber tenido que preocuparse, al encontrar una piedra que llamó granito, de si ésta podría diferenciarse por su constitución interna de cualquier otra que también lo pareciera, pudiendo confiar sólo en encontrar cosas singulares para el entendimiento, por así decir aisladas, nunca una clase de las mismas que pudiera ser llevada bajo conceptos genéricos y específicos?¹¹

La tesis de Kant consistiría en que, si no se presupusiera, de acuerdo con el principio trascendental de homogeneidad, que los objetos empíricos de apariencia similar son

⁹ Acerca de los tres principios de la razón, véase la sección siguiente.

¹⁰ KANT, Immanuel (2009): *Crítica de la razón pura*. Op cit .A653-654/B681-682

¹¹ KANT, Immanuel (2011): *Primera introducción de la Crítica del Juicio*, Madrid, Escolar y Mayo, trad. Nuria Sánchez Madrid. AA, XX, 215-216

homogéneos con respecto a sus características fundamentales, no podríamos abstraer conceptos empíricos a partir de ellos, y sin conceptos empíricos no sería posible la experiencia de objetos empíricos en tanto objetos de ciertas clases. Debe destacarse que aquí “experiencia” [*Erfahrung*] significa experiencia en tanto que ella requiere conceptos empíricos y no ya, como en la “Analítica trascendental”, un enlace sintético de las intuiciones empíricas espacio-temporales de acuerdo con las categorías.

Puede ya verse que la interpretación trascendental que hemos esbozado resguarda la coherencia del texto del ADT, porque explica la aparición tanto de la concepción subjetiva de las ideas de la razón como de la objetiva, esto es, de los principios lógicos y trascendentales de esta facultad.

3. La tensión entre las diferentes concepciones de las ideas de la razón teórica de ADT1 y ADT2

Zocher dedicó dos trabajos a llamar la atención sobre el hecho de que ADT1 y ADT2 conciben de manera diferente las ideas de la razón o, como también se expresa Kant, los esquemas de esas ideas (1958; 1966). Según ADT1, las ideas de la razón son los principios de homogeneidad, especificación y continuidad. Estos principios determinan las condiciones bajo las cuales el entendimiento debe conectar sistemáticamente sus conocimientos; esto es, son procedimientos para obtener la más extensa unidad sistemática posible de esos conocimientos. En suma, esos principios son condiciones bajo las cuales el entendimiento intenta realizar, de manera asintótica, las totalidades sistemáticas exigidas por la razón teórica (A657-658/B685-686; A664-666/B692-694). Según ADT2, las ideas de la razón son objetos imaginarios o trascendentales, o entes ideales o de razón, esto es, las ideas mismas como objetos o los contenidos de las ideas en tanto conceptos. Estos objetos imaginarios son tres: el alma, el mundo y Dios. Podemos representar sistemáticamente los objetos empíricos al referirlos a esos objetos imaginarios. Por ejemplo, el objeto imaginario correspondiente a la idea de Dios permite alcanzar la más amplia unidad sistemática de los conocimientos empíricos, en la medida en que representamos los objetos empíricos como si

el mencionado objeto imaginario fuese su fundamento (A670-671/B698-689; A672-673/B700-701).

Zocher considera que ADT1 y ADT2 presentan tríadas de ideas diferentes e inconciliables. ADT1 y ADT2 habrían sido incluidos en *CRP* uno detrás del otro y sin relación entre sí (1958: 58; 1966: 225). Sin embargo, las interpretaciones de Caimi y Allison, con las que en general coincidimos, permiten conciliar esas concepciones diferentes, dado que sostienen que las ideas como objetos imaginarios son condiciones de la aplicación de las ideas como principios (Caimi, 1995: 319; Allison, 2004: 438-439; véase también Morrison, 1989: 166). Las ideas como objetos imaginarios permiten concebir la unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento que es exigida por los principios de la razón de una manera acorde con nuestro entendimiento y con la estructura de nuestra experiencia. De este modo las ideas como objetos imaginarios determinan y complementan a las ideas como principios.

En un trabajo anterior hemos presentado dos tesis acerca de las relaciones entre las dos clases de ideas de la razón teórica (Arias Albisu, 2012). 1) Las ideas como principios se aplican conjuntamente mediante cada una de las ideas como objetos imaginarios. 2) La aplicación de las ideas como principios mediante la idea de Dios como objeto imaginario es una condición de la aplicación de esas ideas como principios mediante las otras dos ideas como objetos imaginarios. Aquí nos limitamos a ofrecer el ejemplo de la aplicación de las tres ideas como principios mediante la idea de alma como objeto imaginario. A fin de presuponer y perseguir en nuestra experiencia interna la unidad sistemática que las tres ideas como principios requieren, debemos presuponer previamente que todos los fenómenos, acciones y receptividad de nuestra mente pueden ser conectados *como si* ésta fuese en sí misma una substancia simple e inmutable. Gracias a esta determinación complementaria, evitamos cometer el error de, por ejemplo, buscar homogeneidad entre una facultad de nuestra mente como la imaginación y un objeto empírico como una silla. Es claro que la interpretación esbozada permite integrar las diferentes concepciones de las ideas de la razón de ADT1 y ADT2 en una teoría coherente.

4. Conclusión

Hemos intentando mostrar que dos tensiones en el texto del ADT pueden explicarse mediante interpretaciones que dan cuenta de los aspectos supuestamente contradictorios que han llevado a los comentaristas a señalar las tensiones mencionadas. Sin embargo, no es nuestra intención afirmar que la doctrina del ADT está exenta de problemas. Si este fuera el caso, por otro lado, no se entendería por qué Kant reformuló en la *Crítica de la facultad de juzgar* la temática de una función regulativa vinculada con la sistematización del conocimiento. Con respecto a este punto nos parece acertado el señalamiento de J. Peter, para quien la fundamentación de la función regulativa de las ideas de la razón teórica es insuficiente. En efecto, estas ideas se refieren meramente a la unidad del entendimiento, y no a la unidad del entendimiento y la sensibilidad, y por tanto contienen una anticipación sistemática de la naturaleza puramente ideal con la cual la sensibilidad y sus intuiciones no tienen por qué coincidir (cf. Peter, 1992: 8-10, 44-47).

De esta manera se pone de manifiesto la dificultad que entraña, para la filosofía teórica cuya formulación presupone el cambio del modo de pensar que se sigue del “giro copernicano”, el dar cuenta no ya tanto de las características formales fundamentales de los objetos de la experiencia, sino de lo que podríamos llamar la multiplicidad de su materia o contenido.

5. Bibliografía

- ABELA, Paul (2006): “The Demands of Systematicity: Rational Judgment and the Structure of Nature.” Bird, G. (ed.): *A Companion to Kant*, Oxford/Malden, Blackwell Publishing, 408-422.
- ALLISON, Henry E. (2001) *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ALLISON, Henry E. (2004) *Kant's Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition*. New Haven/London, Yale University Press.
- ARIAS ALBISU, Martín (2012): “Acerca de la relación entre los dos tipos de esquemas de las ideas de la razón en la *Crítica de la razón pura* de Kant.” *Areté*, 24, 1, 7-24.
- BUCHDAHL, Gerd (1965): “Causality, Causal Laws and Scientific Theory in the Philosophy of Kant.” *The British Journal for the Philosophy of Science*, 16, 63, 187-208.

- BUCHDAHL, Gerd (1969): *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins: Descartes to Kant*. Oxford, Basil Blackwell.
- BUTTS, Robert (1990): "Teleology and Scientific Method in Kant's Critique of Judgment." *Noûs*, 24, 1, 1-16.
- CAIMI, Mario (1995): "Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen." *Kant Studien*, 86, 3, 308-320.
- GEIGER, Ido (2003): "Is the Assumption of a Systematic Whole of Empirical Concepts a Necessary Condition of Knowledge?" *Kant Studien*, 94, 3, 273-298.
- KANT, Immanuel (2009): *Crítica de la razón pura*. México, FCE, trad. Mario Caimi.
- KANT, Immanuel (2011): *Primera introducción de la Crítica del Juicio*, Madrid, Escolar y Mayo, trad. Nuria Sánchez Madrid.
- KEMP SMITH, Norman (1918): *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason."* London, Macmillan and Co.
- KITCHER, Philip (1986): "Projecting the Order of Nature." Butts, R. (ed.): *Kant's Philosophy of Physical Science*. Dordrecht, D. Reidel, 201-235.
- KRAUSSER, Peter (1989): "Kant on the Hypothetical Employment of Reason in Science." Funke, G. y Seebohm, T. (eds.): *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Washington, University Press of America, II.2, 123-134.
- MORRISON, Margaret (1989): "Methodological Rules in Kant's Philosophy of Science." *Kant Studien*, 80, 2, 155-172.
- PETER, Joachim (1992): *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*. Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- RESCHER, Nicholas (1999): *Kant and the Reach of Reason: Studies in Kant's Theory of Rational Systematization*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROHLF, Michael (2010) "The Ideas of Pure Reason." Guyer, P. (ed.): *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 190-209.
- SANTOS GARCÍA, Miguel Ángel (2004): "Kant y la lógica de la investigación científica". *Teorema*, 23, 1-3, 199-213.
- STEPANENKO, Pedro (1996): "Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant." *Diánoia*, 42, 42, 91-105.
- VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús (2004): "Immanuel Kant: el giro copernicano como ontología de la experiencia." *Éndoxa*, 18, 69-93.
- WARTENBERG, Thomas E. (1979): "Order through Reason. Kant's Transcendental Justification of Science." *Kant Studien*, 70, 4, 409-24.
- WARTENBERG, Thomas E. (1992): "Reason and the practice of science." Guyer, P. (ed.): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 228-48.
- ZOCHER, Rudolf (1958): "Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft." *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 12, 1, 43-58.

ZOCHER, Rudolf (1966): "Der Doppelsinn der kantischen Ideenlehre. Eine Problemstellung." *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20, 2, 222-226.

Mediación y secularización en la filosofía social y política de Hegel

Eduardo Assalone (CONICET-AAAdIE-BA)

1. Introducción

El presente trabajo busca evidenciar la relación existente entre el concepto hegeliano de mediación (*Vermittlung*), especialmente en su aspecto “ético” (por *sittlich*), y el fenómeno moderno de la secularización. Afirmamos que la mediación es un concepto político secularizado y como sustento señalamos la procedencia de dicha noción. Dicha procedencia revela la matriz conceptual original donde la mediación adquiere su razón de ser y su justificación. Conocer esta matriz nos ayuda, a su vez, a precisar la función que desempeña esta noción en el pensamiento social y político de Hegel, dado que la misma cumple un importante papel en dicho pensamiento. Como demostraremos en este trabajo, la procedencia del concepto de mediación puede localizarse en la teología cristiana, pues el término proviene de la *mediatio* de Cristo entre la divinidad y el ser humano. Del mismo modo que la intervención de Cristo posibilita la reconciliación del hombre con Dios, de igual manera la mediación ética tiene su sentido y su justificación en la reconciliación de la universalidad encarnada en las instituciones y la particularidad que representa el individuo autónomo moderno. De allí la relevancia que tiene la mediación ética en la filosofía política y social de Hegel.

En el presente trabajo señalamos, en primer lugar, la procedencia del concepto de mediación (apartado 1). En segundo lugar, abordamos la cuestión de la mediación como

concepto secularizado (apartado 2). En la conclusión ofrecemos un argumento, basado en la concepción hegeliana de la religión, que busca defender la originalidad y la innovación de la filosofía social y política hegeliana, a pesar del reconocimiento de la continuidad entre ésta y la teología cristiana surgido de la comprensión de la mediación como concepto secularizado (apartado 3).

2. Procedencia del concepto de mediación

El concepto de mediación proviene del uso religioso y teológico, refiriendo principalmente a la *mediatio* de Cristo entre el ser humano y Dios. Cristo, como *mediator generis humani*, es el mediador (*Vermittler*) por antonomasia.¹ Hasta el siglo XVIII el término utilizado para referirse al mediador no es “*Vermittler*” sino “*Mittler*”; por ejemplo, en la *Mittlerchristologie* calvinista, donde Cristo ejerce un triple oficio o ministerio (*munus*) mediador, un *Mittleramt*, como profeta, rey y sacerdote.² Tengamos en cuenta que el carácter mediador de Cristo tiene dos sentidos principales. La misión de Cristo es mediadora en la medida en que es por su intermedio que la humanidad puede ser salvada. Pero la propia naturaleza del salvador, su doble naturaleza divina y humana, revela ya la mediación entre Dios y el hombre. Podríamos decir que entre estos dos sentidos existe una relación mucho más estrecha: Cristo puede mediar a Dios con el género humano precisamente por su naturaleza mediada. Sólo naciendo de una mujer puede salvar a la humanidad el Hijo de Dios.

En el siglo XVII aparece una nueva acepción de la palabra *Mittler*; se trata de su uso jurídico. “Mediadores” serán ahora los pacificadores, los negociadores, los árbitros en los

¹ VOIGT, Friedemann, *Vermittlung im Streit. Das Konzept theologischer Vermittlung in den Zeitschriften der Schulen Schleiermachers und Hegels*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, p. 7.

² Véase: CALVINO, Iohanne, *Institutio christianae religionis*, Genevae: Oliua Roberti Stephani, 1559, Lib. II, Cap. XV, pp. 172-175. Sobre el triple oficio de Cristo, véase: PLASGER, Georg., „Karl Barth als Leser Johannes Calvins. Die dreifache Gestalt der Versöhnungslehre Karl Barths als Interpretation der Drei-Ämter-Christi-Lehre Johannes Calvins“, en: HOFHEINZ, Marco, LIENEMANN, Wolfgang und SALLMANN, Martin (Hrsg.), *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2011, p. 105. MEIER, Holger, *Calvins Lehre vom dreifachen Amt Christi: (an Hand der Institutio von 1559 und des Genfer Katechismus von 1545) und ihre Rezeption bei exemplarischen Theologen der Gegenwart*, München: Grin Verlag, 2012.

conflictos internacionales.³ La entrada “*Mittler*” del *Zedlers Universallexikon* de 1739 da cuenta de este sentido jurídico. La “*Mediation*” –o la “*Vermittlung*”– ejercida por los pacificadores busca alcanzar acuerdos de paz entre las partes enfrentadas.⁴ Pero la palabra *Mittler* también permanece asociada a su sentido teológico o religioso. La entrada del mismo diccionario dedicada al triple “oficio mediador de Cristo” (*Mittler-Amt Christi*), al cual hicimos referencia en el párrafo anterior, conserva el uso religioso de la palabra *Mittler*.⁵ Lo mismo ocurre en la entrada siguiente: “*Mittler des menschlichen Geschlechtes*” (mediador del género humano). Allí, se aclara específicamente que Cristo, como *mediator generis humani*, no ejerce una mediación al estilo jurídico-político; él no lleva a cabo una negociación entre partes enemistadas, sino que él es nuestro mediador “porque nos reconcilia con Dios, y nuestra paz la ha realizado a través de su sangre.”⁶ Con su muerte, Cristo reconcilia al ser humano con Dios, lo salva, al expiar pecado original de la humanidad.

Como ejemplo del uso teológico del término “mediación”, aunque ya anticipándose a la reflexión filosófica sobre la misma, pueden citarse algunos pasajes de *Polen (Blüthenstaub)* de Novalis, un texto de finales del siglo XVIII.⁷ Se trata de una serie de fragmentos filosóficos que incluye, entre otros elementos interesantes, el esbozo de una *Mittlerreligion*, una teoría de la religión que plantea la necesidad absoluta, por parte de los seres humanos, de intermediarios (*Mittelglied*) o mediadores (*Mittler*) para acceder a lo divino.⁸ *Blüthenstaub* aparece en el primer número de la revista *Athenäum*, editado en Berlín en 1798 por August y Friedrich Schlegel. Allí dice Novalis: “Nada es más indispensable para la verdadera religiosidad que un intermediario [*Mittelglied*] que nos conecte con la divinidad. El hombre no puede en lo absoluto estar en relación inmediata con ella.”⁹ Sin embargo, esta necesidad de mediación no significa que sólo exista *un* intermediario, sino

³ Cf. VOIGT, F., *op. cit.*, p. 7.

⁴ ZEDLER, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*, Band 21, Leipzig/Halle, 1739, pp. 619-624.

⁵ *Ibid.*, p. 624h.

⁶ *Ibid.*, p. 625.

⁷ NOVALIS, *Blüthenstaub*, en: *Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, Ersten Bandes, Erstes Stück, Berlin: Friedrich Vieweg den älteren, 1798, pp. 70-106.

⁸ *Ibid.*, pp. 90-93.

⁹ *Ibid.*, pp. 90-91.

que “[...] en la elección de este intermediario el hombre debe ser absolutamente libre”.¹⁰ Pero cuanto más cultivado e independiente es el ser humano, menos y más refinados intermediarios elegirá. La decisión respecto al mediador va desde la idolatría a la irreligión y al ateísmo: “Es idolatría, en sentido amplio, cuando tomo a este mediador [*Mittler*] [como si fuera] en realidad Dios mismo. Es irreligión, si no acepto ningún mediador [...]”.¹¹ Por su parte, el ateísmo es solamente la negación de toda religión. “La verdadera religión”, sostiene Novalis, “es aquella que acepta que el mediador en tanto mediador – considerándolo, por así decir, el instrumento [*Organ*] de la divinidad– es la apariencia sensible de ella”.¹²

Los sentidos teológico y jurídico de la palabra *Mittler* –o también “*Vermittlung*”– serán los dominantes hasta la primera mitad del siglo XIX. En ese siglo comienza a adquirir el concepto un sentido filosófico. La inspiración de este nuevo sentido es la búsqueda aristotélica del justo medio entre dos extremos. Así, por ejemplo, nos encontramos con la obra de Friedrich Ancillon, *De la mediación de los extremos en las opiniones (Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen)*,¹³ en dos tomos, publicados en 1828 y 1831, la época en la que Hegel publica sus *Principios de la Filosofía del Derecho*. Para Ancillon: “La verdad quizás no tenga un enemigo más grande que los juicios excéntricos y las opiniones extremas. Si la esencia de la verdad reside en la armonía de los conceptos, en la fusión de todas las relaciones en una unidad y en la concepción completa de las cosas, entonces los extremos son precisamente lo opuesto [a la verdad].”¹⁴ La verdad en la historia, en la política, en la filosofía, en la poesía o en la religión exige mediaciones, en el sentido de términos medios que rectifiquen los excesos de los extremos.¹⁵ En términos políticos, estos extremos eran la revolución, por un lado, y la reacción, por el otro.¹⁶

¹⁰ *Ibid.*, p. 91.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² *Ibid.*, p. 92.

¹³ ANCILLON, Friedrich, *Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen*, Erster Theil, Geschichte und Politik, Berlin: Duncker und Humblot, 1828. Zweiter Theil, Philosophie und Poesie, Berlin: Duncker und Humblot, 1831.

¹⁴ *Ibid.*, Erster Theil, Vorwort, pp. X-XI.

¹⁵ *Ibid.*, p. XIII.

¹⁶ Cf. BACKES, Uwe, *Political Extremes. A conceptual history from antiquity to the present*, New York: Routledge, 2010, p. 82.

La definitiva apropiación del concepto de mediación en el ámbito filosófico alemán tiene como contexto la oposición entre “racionalismo” y “supernaturalismo”.¹⁷ Puesta esta oposición en los términos del par constituido por la mediación y la inmediatez, el supernaturalismo adscribiría a un saber inmediato, no racional, de lo divino, mientras que el racionalismo o naturalismo sostendría la posibilidad de acceder al conocimiento de los entes suprasensibles (Dios, el alma, el mundo) gracias a un tipo de conocimiento discursivo, conceptual, racional, *mediato*. La cuestión de fondo en esta disputa es la relación entre la fe y la razón. La oposición entre los partidos teológicos es entendida en esta época como síntoma de un problema más profundo: el de la determinación del tipo de relación existente entre la fe y la religión, por un lado, y la razón y la ciencia moderna, por el otro.¹⁸ Sin embargo, esta discusión teológica adquiere también, con Hegel, un sentido social y político: la mediación ética, revelada por la filosofía del derecho, busca reconciliar al individuo moderno con las instituciones existentes. Las distintas formas institucionales que observamos en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, expresan –a nuestro entender– diferentes modos de mediación ética, esto es, articulaciones inmanentes, dialécticas, entre la universalidad encarnada en el derecho, las leyes y el Estado, por un lado, y la particularidad del individuo autónomo moderno, motivado por intereses egoístas, por otro lado. La mediación institucional impide que los extremos de la universalidad y de la particularidad se escindan y autonomicen. En cambio, ofrece el tipo de relación orgánica

¹⁷ Cf. VOIGT, F., *op. cit.*, p. 4. Puede encontrarse en la obra de Kant un antecedente importante del registro filosófico de esta discusión que excede por mucho el ámbito exclusivo de la filosofía. Véase por ejemplo: KANT, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1784, Herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig: Felix Meiner, Fünfte Auflage, 1922, Viertes Stück: „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Principis, oder Von Religion und Pfaffenthum“, Erster Theil. *Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt*, pp. 179-195 [Ak. Auf., 230-256]. Véase asimismo: KANT, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, 1798, Herausgegeben von Horst D. Brandt und Piero Giordanetti, Hamburg: Felix Meiner, 2005, Erster Abschnitt: „Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen“, II. Anhang einer Erläuterung des Streits der Fakultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen, II. Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streits, IV, pp. 48-49 [Ak. Auf., 44-45]. En las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* de 1831, Hegel también menciona la oposición entre racionalismo y supernaturalismo: “En la teología hay dos direcciones, la *ilustrada, racionalista* y la *supranaturalista, que cree en la revelación [offenbarungsgläubige]*.” HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Herausgegeben von Walter Jaeschke, Teil 1. Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1983, D. F. Strauss: Auszüge aus einer Nachschrift von Hegels Religionsphilosophie. Vorlesung 1831. Aus Hegels Religionsphilosophie. Einleitung, p. 351 [331]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada: HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, edición y traducción de Ricardo Ferrara, Madrid: Alianza. Tomo 1, Introducción y Concepto de religión, 1984.

¹⁸ Cf. VOIGT, F., *op. cit.*, p. 5.

que permite constituir una verdadera eticidad aún en el contexto de una época como la moderna en la cual el reconocimiento del derecho del individuo amenazaba con disolver los antiguos vínculos substanciales.

3. La mediación como concepto secularizado

No podemos ocuparnos aquí del concepto hegeliano de mediación ética con todo el detalle que el mismo exige para su adecuada exposición. Nos interesa, por el contrario, centrarnos en la cuestión de su procedencia. Como pudimos observar en el apartado anterior, dicho concepto proviene de la teología y adquiere en la época de Hegel, en gran medida por intervención de este filósofo, un sentido social y político que lo convierte en un “concepto secularizado”. Tenemos en mente el célebre *dictum* de Carl Schmitt, según el cual: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.¹⁹ Es claro que la hipótesis de la secularización en el mundo moderno en la concepción de Schmitt actúa según una estrategia que busca demostrar la continuidad y la preeminencia de la teología en la modernidad.²⁰ La secularización no indica la progresiva desacralización o desencantamiento del mundo, como en Max Weber, sino que, gracias a ese concepto, es posible señalar la persistencia de la teología en ciertos problemas y argumentos básicos de la teoría política moderna y contemporánea. De acuerdo con esta perspectiva ya clásica, puede observarse en el siglo XIX un importante cambio en la fundamentación del Estado. Según Schmitt, existe una correspondencia entre la trascendencia de Dios con respecto al mundo en la teología de los siglos XVII y XVIII, y la

¹⁹ SCHMITT, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot, 2004, III. Politische Theologie, p. 43 [37]. Versión en español utilizada: SCHMITT, Carl, *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid: Trotta, 2009. Entre corchetes se indica el número de página correspondiente a esta edición.

²⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II*, 2, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007, p. 15. Cabe aclarar aquí que la noción de secularización en la obra de Agamben es contrapuesta a la de “profanación”, por la que opta. La secularización sería para este autor una forma de “remoción” que simplemente desplaza las fuerzas sin transformarlas. La secularización política de los conceptos teológicos, por ejemplo, sencillamente traslada la monarquía celeste a la monarquía terrenal, con lo cual no modifica el poder mismo. Por el contrario, la profanación implica una “neutralización” de lo que hasta entonces estaba separado e inhabilitado para su uso, confinado a la esfera de lo sagrado. Si bien tanto la secularización como la profanación pueden ser comprendidas como operaciones políticas, la primera garantiza el ejercicio del poder al remitirlo a lo sagrado, en cambio la segunda desactiva el poder y habilita su uso común. AGAMBEN, Giorgio, *Profanaciones*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005, p. 102.

relación de trascendencia del soberano frente al Estado en la filosofía política del mismo periodo.²¹ Pero en el siglo XIX la trascendencia cede su lugar a la inmanencia. La filosofía política de Hegel no podría ser la excepción: “Mientras conservó el concepto de Dios, la filosofía de la inmanencia, cuya magnífica arquitectura sistemática culmina en la filosofía de Hegel, refiere Dios al mundo, y el derecho y el Estado se dejan brotar de la inmanencia de lo objetivo”.²² La filosofía política de la inmanencia, que culmina con Hegel, no postula la trascendencia del soberano con respecto al mundo social objetivo, sino que la soberanía se funda *en* dicha objetividad social.

También Karl Löwith propone pensar en términos similares –similares al menos en este punto muy general– la filosofía política y social de Hegel en el marco de una secularización de la teología. O quizás lo permite más especialmente su filosofía de la historia, puesto que, según Löwith: “[...] los modernos elaboran una filosofía de la historia al secularizar los principios teológicos y aplicarlos a un siempre creciente número de hechos empíricos”.²³ La filosofía de la historia, para este autor, es especialmente dependiente del concepto teológico de historia como realización (*fulfillment*) y salvación. Perspectivas filosófico-históricas modernas como la de Hegel se inscriben en una tradición cuyas raíces son el mesianismo y la escatología del cristianismo y el judaísmo.²⁴

No es nuestro interés discutir aquí estas tesis, que sólo mencionamos como posibles marcos de comprensión del fenómeno de secularización de la *mediatio* cristiana.²⁵ Nuestra interpretación de la mediación como concepto secularizado pretende simplemente señalar la procedencia de esta noción clave para la filosofía política hegeliana y, con ello, clarificar el sentido de la mediación a partir del contexto en el que se insertaba originalmente. Como anticipábamos en la introducción de este trabajo, ese sentido se encuentra en el objetivo de la reconciliación del ser humano con Dios. Así como la intervención de Cristo posibilita

²¹ SCHMITT, C., *op. cit.*, p. 53 [47].

²² *Ibid.*, p. 54 [47].

²³ LÖWITH, Karl, *Meaning in History*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1949, p. 19.

²⁴ *Cf. Ibid.*, pp. 1-2.

²⁵ Somos conscientes de que el punto de vista de la teología política para pensar la filosofía política es cuestionable. Remitimos al lector a los siguientes artículos: NAVARRETE ALONSO, Roberto, “Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia”, en: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, N° 7, (2012), pp. 315-324. ZARKA, Yves Charles, “Para una crítica de toda teología política”, trad. Tomás Onaindia, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 39, julio-diciembre, 2008, pp. 27-47.

esta reconciliación, del mismo modo la mediación ética tiene su sentido en la reconciliación (*Versöhnung*) de la universalidad encarnada en las instituciones, por un lado, y la particularidad que representa el individuo autónomo, por el otro. La mediación ética tiene su justificación en la filosofía hegeliana en virtud de su contribución a la realización de esta reconciliación del individuo con las instituciones modernas.

4. Conclusión

En esta comunicación hemos intentado mostrar cómo el fenómeno histórico de la secularización puede explicar la procedencia del concepto filosófico de mediación. El sentido o el propósito de dicho concepto en el marco de la filosofía del espíritu objetivo de Hegel puede encontrarse, a su vez, en la idea de reconciliación. Ambas cuestiones, la de la secularización de la mediación teológica y la de la reconciliación como horizonte político, están íntimamente relacionadas. Pues se trata de un mismo esquema conceptual secularizado el que provee tanto un diagnóstico de la época, como el fin que debe ser alcanzado para superar ese estado negativo diagnosticado. Del mismo modo, este esquema conceptual brinda los instrumentos más apropiados para realizar dicha superación. Los seres humanos estamos compelidos a salir del estado de alienación o extrañamiento del espíritu (la “caída”) y alcanzar así un estado de reconciliación (la “salvación” o la “redención”), de realización del espíritu en el mundo. El modo de producir esta reconciliación es por vía de la mediación de lo que se encontraba contrapuesto. En el modelo teológico cristiano, la mediación de Cristo a través de la “encarnación” y su muerte sacrificial produce la salvación de la humanidad por el perdón de su pecado original. En la concepción hegeliana, la mediación de las instituciones éticas reconcilia a los individuos con su mundo social, con el Estado y las leyes. La reconciliación es entonces el fin y la mediación, el medio.

Pero esta continuidad estructural entre la matriz teológica cristiana y la concepción hegeliana de la eticidad moderna, no debe opacar la originalidad de la filosofía política de Hegel y la innovación que la misma representa para la tradición filosófica moderna. Quizás la concepción hegeliana de la religión, y de la relación de ésta con la filosofía, pueda

explicar cómo la hipótesis de la secularización no implica necesariamente una impugnación a la pretensión de originalidad de la propuesta filosófico-política de Hegel.

Según Hegel, la religión y la filosofía (o la “ciencia”) comparten un mismo objeto, lo absoluto. No es su contenido, por tanto, lo que los diferencia, sino el modo de la conciencia o el “lenguaje” que utilizan: uno, disponible para todos, basado en el sentimiento y la “representación” (*Vorstellung*); el otro, sólo accesible para unos pocos, aquellos cuya formación los habilita a un conocimiento racional estricto.²⁶ Desde la perspectiva de Hegel con respecto a la religión, podría decirse que la continuidad entre los conceptos teológicos pre-modernos y los conceptos políticos modernos no es sino una prueba de que la religión y la filosofía comparten el mismo objeto. La filosofía aborda este objeto desde la razón, mientras que la religión lo hace desde la representación. La secularización no consiste entonces en una inadvertida supervivencia, dentro de la nueva conceptualización del mundo, de las antiguas concepciones religiosas, sino el desarrollo, en toda su extensión, del contenido de la religión. El conocimiento filosófico, racional, discursivo, *mediato*, supera – en el sentido de que eleva y conserva lo esencial de– la precaria representación religiosa. La motivación de Schmitt con respecto a la hipótesis de la secularización parece radicar en el intento de demostrar que todos los conceptos pretendidamente “nuevos” de la filosofía moderna no son en realidad sino deudores de la religión tradicional. Con esta deuda la religión conseguiría entonces una inesperada victoria sobre la filosofía ilustrada. Pero, desde la perspectiva de Hegel, la situación es la inversa: la filosofía por fin se reconcilia con la religión al reconocer el momento de verdad que ésta contiene. Sin embargo, prevalece sobre ella una vez que la reconoce como un momento necesario pero superado del desarrollo del espíritu absoluto.

²⁶ HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, Tomo 1 en: *Werke*, Band 8, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, pp. 23-24 [70-71]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada: HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 2000. Véase también el § 1 de esta obra, en la que Hegel insiste en el común objeto de la filosofía y la religión, y donde aclara que “a la contemplación pensante [de la filosofía] pronto se le hace manifiesto que ella comporta la exigencia de mostrar la *necesidad* de su contenido y también de *demonstrar* tanto el ser como las determinaciones de sus objetos.” *Ibid.*, § 1, p. 41 [99-100].

Pierre Bayle y los orígenes de la “ilustración radical”

Fernando Bahr (UNL/CONICET)

1. Introducción

En los últimos años estamos asistiendo a una renovación y a una reorientación importante de los estudios acerca de la Ilustración. En este proceso ocupan un lugar significativo las voluminosas obras de Jonathan Israel, profesor inglés actualmente en Princeton cuyas tres principales tesis son: a) que la línea más valiosa dentro del conjunto de la Ilustración, y la única que merece con propiedad tal nombre, es la llamada “Ilustración radical”, esto es, grupos en Holanda, Inglaterra, Francia y Alemania que, principalmente tras las ideas de Spinoza y de manera clandestina, combatieron las creencias y autoridades tradicionales bajo todas sus formas; b) que este movimiento tuvo un carácter internacional y no puede ser comprendido en relación exclusiva con sus contextos locales; y c) que los comienzos de esa Ilustración radical, y por lo tanto de la Ilustración en su conjunto, se dieron con anterioridad a lo que usualmente se había pensado, teniendo su momento más creativo en el siglo que va de 1650 y 1750, o, dicho de otra manera, que la Ilustración fue un fenómeno tanto del siglo XVII como del XVIII.

Se le puede objetar a Israel su interpretación de Spinoza, a quien atribuye sin mayores matices una posición atea y materialista; se le puede objetar asimismo su uso laxo del término “spinozista”, a partir del cual supone vínculos y herencias no siempre comprobables. En cualquier caso, lo que no se le puede objetar es el intento de comprender de otra manera la Filosofía Moderna y su preocupación por incluir en ella debates que en un

momento tuvieron gran intensidad y significación siendo después relegados por la historia filosófica al rincón de los detalles eruditos. Israel tiene la virtud, en cambio, de mostrar que tales debates merecen ser mejor conocidos puesto que en ellos se trataron conceptos en cuya reverberación todavía vivimos. Sus estudios, por tanto, implican tanto el pasado como el presente, y nos ayudan a interpretar este último como resultado de una discusión que, habiendo arrancado hacia finales del siglo XVII, todavía no se ha zanjado y que, en algunos aspectos –el de las persecuciones por motivos religiosos, por ejemplo– se presenta tan grave como hace trescientos cincuenta años.

En el presente trabajo nos referiremos en primer lugar a uno de esos debates, recogido por Israel en *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (2006). Se trata del que enfrentó al historiador y crítico Pierre Bayle (1647-1706) con dos teólogos cercanos al arminianismo –Isaac Jaquelot (1647-1708) y Jean Le Clerc (1659-1736)– en torno al papel que juega la razón respecto de las creencias de fe, teniendo particularmente presente el problema del mal. Una vez descritas las posiciones en conflicto, repasaremos la interpretación que hace Israel y las reservas que dicha interpretación a nuestro juicio merece.

2. El desafío

El punto de partida del debate se encuentra en las llamadas “objeciones maniqueas” que Bayle propuso inicialmente en los artículos “Pauliciens” y “Manichéens” del *Dictionnaire historique et critique* (1ª ed., 1697) y que luego, ante las objeciones de sus contrincantes, ampliará en la *Réponse aux questions d'un provincial* (1704-1707), en la *Continuation des pensées diverses* (1705) y en los *Entretiens de Maxime et de Thémiste* (1707). Llevan el nombre de “objeciones maniqueas” porque Bayle las presenta como parte de una ofensiva escéptica que adopta momentáneamente la perspectiva dualista de los dos principios originarios para mostrar las debilidades de las teorías monistas en general y, en particular, de la hipótesis cristiana de un Dios omnipotente y bondadoso que nos ha creado desde la nada.

Cuatro son los blancos predilectos de las objeciones elaboradas por esos imaginarios maniqueos: la doctrina del “permiso” del pecado, la relación entre libertad humana y providencia divina, la supuesta justicia del castigo eterno y el carácter aparentemente inevitable de los males físicos. El examen de cada una de estas cuestiones concluye en un reconocimiento explícito de la debilidad que aqueja a las respuestas ofrecidas desde el “partido monista”, o, más directamente, en la imposibilidad de reconciliar los males de este mundo con la idea de un ser soberanamente bueno como el Dios cristiano.¹

Ahora bien, lo paradójico, y el núcleo del conflicto, se encuentra en que, según Bayle, la objetividad de su informe acerca del carácter insoluble de las objeciones maniqueas debía cumplir un cometido imprescindible en la puesta en marcha de la fe. Dicho de otro modo, la larga serie de objeciones maniqueas tendría un propósito higiénico o catártico. Descubriendo las incoherencias y errores en que caían los intentos por responderlas, dichas objeciones enseñaban a liberarse de los falsos ídolos de la razón y a abandonarse agradecidos a la seguridad incommovible de la fe². Cada argumento en contra de la bondad de Dios, por lo tanto, se transfiguraba de esta increíble manera en una defensa de su majestad, y cuanto más insoluble o terrible fuera la conclusión racional tanto más importante era su papel en la construcción de la vida cristiana, definida por Bayle como una valiente y continua humillación de las luces naturales:

Es más útil de lo que se piensa humillar la razón del hombre, mostrándole con qué fuerza las herejías más disparatadas, como ésta de los maniqueos, se burlan de sus luces y embrollan las verdades más importantes. Esto debe enseñar a los socinianos, para quienes la razón debe ser regla de la fe, que se meten por un camino de extravío, apropiado sólo para conducirlos poco a poco a negar todo, o a dudar de todo, y que se arriesgan a ser derrotados por la gente más execrable. ¿Qué hay que hacer entonces? Someter el entendimiento a la obediencia de la fe, y no disputar jamás sobre ciertas cosas. En particular, no hay que combatir a los maniqueos más que por la Escritura y por el principio de sumisión, como hizo San Agustín.³

¹ Véase, por ejemplo, Bayle, Pierre, “Pauliciens”, E, *Dictionnaire historique et critique* (en adelante, DHC), 5ta. edición, P. Brunel *et al.*, Amsterdam/Leyde/La Haye/Utrecht, 1740, vol. III, p. 626 a.

² La alusión al lenguaje de Francis Bacon no es gratuita, pues también Bacon asimilaba la Revelación a “un narcótico para calmar y detener no sólo la vanidad de las especulaciones curiosas, en las que trabajan las escuelas, sino también la furia de las controversias, en las que trabaja la iglesia.” (Bacon, *Advancement of Learning*, edición de J. W. Kitchin, London, J. M. Dent & Sons, 1973, II, p. 97)

³BAYLE, Pierre “Pauliciens”, F, Op cit. p. 629b.

En el contexto del *Refuge* hugonote desde donde escribía Bayle, sus palabras tenían un sentido que no aparece a simple vista. “Sociniano” era, en efecto, un epíteto que la ortodoxia calvinista utilizaba con frecuencia para dirigirse al partido arminiano, esto es, a aquellos teólogos que, siguiendo las enseñanzas de Jacobus Arminius o Jakob Harmensz (1560-1609), se negaban a aceptar la doctrina rígida de la predestinación que profesaba los ortodoxos enfatizando en cambio que la voluntad del hombre es libre, que Cristo murió por todos y no sólo por los elegidos, y que la predestinación no es anterior al pecado (“infralapsarios”).⁴

Cuando Bayle llama a los “socinianos” a no dejarse extraviar por la filosofía y a no aceptar la razón como regla de la fe está dirigiéndose principalmente, pues, a los arminianos y filoarminianos⁵. Por ello, serán éstos quienes reaccionarán ante el desafío.

3. La respuesta

El primero de los teólogos en hacerlo será Jean Le Clerc, quien en su *Parrhasiana ou pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire, de morale et de politique* (1ª ed., 1699)⁶ y posteriormente, a partir de 1703, en la *Bibliothèque choisie*, combatirá airadamente la “solución” que el *Dictionnaire* ofrecía. Para Le Clerc, en efecto, contrariamente a lo que parecía defender Bayle, la fe “no siendo de ninguna manera una creencia ciega, consiste primeramente en rendirse ante buenas pruebas, es decir, tan fuertes como la naturaleza de las cosas de que se trata lo permiten”⁷. Lejos de aceptar una ruptura entre la fe y la razón, por tanto, Le Clerc defiende una continuidad: son “dos luces [que] están en perfecto acuerdo entre sí y, por lo tanto, no se corre ningún riesgo al exponer la religión al examen más riguroso de la razón más exacta y más depurada”⁸.

⁴ A los seguidores del arminianismo también se los llamó “querellantes” (“remonstrants”) por la exigencia de legitimación de su doctrina que presentaron antes los Estados Generales en 1610. Fueron derrotados por los ortodoxos o “gomaristas” en el Sínodo de Dordrecht (1618-1619).

⁵ Por ejemplo, el “parentesco” de Jean Le Clerc con el socinianismo es sugerido por Bayle en *Réponse pour Mr. Bayle à Mr. Le Clerc*, OD, III, p. 990b.

⁶ El título proviene del seudónimo de Le Clerc adopta para escribir la obra: “Theodore Parrhase”.

⁷ LE CLERC, Jean, *De l'incredulité, où l'on examine les motifs et les raisons générales qui portent les incrédules à rejeter la religion chrétienne*, Amsterdam, H. Wetstein, 1696, p. 131.

⁸ LE CLERC, Jean, *Avertissement, Bibliothèque choisie*, Amsterdam, H. Schelte, vol. VII, 1705, pp. 7-8.

La respuesta de Jaquelot, por su parte, aparece en 1705, con la publicación de *Conformité de la foi avec la raison ou défense de la religion contre les principales difficultez répandues dans le Dictionnaire historique et critique de Mr. Bayle*, obra dedicada enteramente a tratar el problema y a la que seguirán *Examen de la théologie de Mr. Bayle* (1706) y, una vez desaparecido Bayle, la *Réponse aux entretiens composez par Mr. Bayle* (1707). En la primera de estas obras, Jaquelot escribirá que “la religión, en sí misma, no es otra cosa que una emanación y un derrame de las luces de la razón”⁹ e incluso que “la religión cristiana no es casi otra cosa que el propio sentimiento de la recta razón esclarecido y sostenido por la autoridad de Dios”¹⁰.

Con todo, ni Le Clerc ni Jaquelot pretendían excluir la dimensión del *misterio* de la religión cristiana. Lo que sí enfatizaban era que “misterioso” no podía equivaler a “irracional”, o, más precisamente, que “por encima de la razón” no quería decir “contra la razón”¹¹. Para Bayle, en cambio, allí se encontraba un punto clave, puesto que, a su juicio los teólogos que afirmaban que los misterios –incluido el del origen del mal– están *por encima* de la razón pero no *contra* ella, cometían una falacia puesto que hablaban en el primer caso de la razón humana y en el segundo de la razón divina o universal:

Porque supóngase que se entiende siempre la razón en general, o la razón suprema, la razón universal que está en Dios, entonces es igualmente verdadero que los misterios evangélicos no están por encima de la razón y que no son contrarios a la razón. Pero si se entiende en una y otra parte de este axioma la razón humana, no alcanzo a ver la solidez de la distinción, puesto que los más ortodoxos confiesan que no conocemos la conformidad de nuestros misterios con las máximas de la filosofía. Nos parece por lo tanto que los mismos no son conformes a nuestra razón. Ahora bien, lo que nos parece no conforme a nuestra razón, nos parece contrario a nuestra razón, de la misma manera que lo que nos parece no conforme a la verdad nos parece contrario a la verdad, y así ¿por qué no decir que los

⁹ JAQUELOT, Isaac, *Conformité de la foi avec la raison ou défense de la religion contre les principales difficultez répandues dans le Dictionnaire historique et critique de Mr. Bayle*, Amsterdam, H. Desbordes y D. Pain, 1705, p. 43.

¹⁰ *Ibid.*, p. 111.

¹¹ “Aún cuando haya en la religión cosas por encima de la razón, estas mismas cosas, sin embargo, no son contrarias a ella. *Estar por encima de la razón* es cuando un objeto no puede ser comprendido por la razón en toda su extensión; *ser contrario a la razón* es contener una contradicción formal o *ser combatido invenciblemente por máximas evidentes*” (Jaquelot, *Examen de la theologie de Mr. Bayle*, Amsterdam, F. L’Honoré, 1706, p. 294).

misterios están en contra de nuestra débil razón y que están por encima de nuestra débil razón?¹²

La distinción entre razón humana y razón divina nos parece fundamental puesto que Bayle se podía servir de ella, primero, para hacer valer el tropo que consideraba más importante de la lógica escéptica, el octavo según la clasificación de Sexto Empírico, según el cual “no conocemos más que ciertas relaciones”, es decir, no juzgamos más que por comparación, *omnia sunt ad aliquid*¹³. Aquí, la comparación se establecía, por un lado entre los misterios de la fe y la razón humana, y por el otro, entre esos misterios y la razón divina; sus resultados, como vemos, diferían.

La misma distinción, en segundo lugar, lo ponía en perfecto acuerdo con la ortodoxia calvinista. Con Calvino, según el cual la voluntad de Dios era *por definición* justa¹⁴, y con su archienemigo Pierre Jurieu, quien había sostenido explícitamente que “*establecer por principio de la fe las nociones comunes es dejar expuesta la religión, con pies y manos atados, a los herejes y a los impíos*”¹⁵. Bayle no perdía oportunidad de señalar este acuerdo y su espantosa consecuencia, a saber, que “las virtudes de Dios (...) no pueden ser

¹² BAYLE, Pierre *Réponse aux questions d'un provincial* (1704-1707)RQP, II, clix, OD, III, p. 833b. Lo mismo había sostenido en el *Eclaircissement sur les manichéens*: “Si algunas doctrinas están por encima de la razón, están más allá de su alcance. Si están más allá de su alcance, no puede llegar a ellas. Si no puede llegar a ellas, no puede comprenderlas. Si no puede comprenderlas, será incapaz de encontrar alguna idea, algún principio, que sea una fuente de solución, y, en consecuencia, las objeciones que hubiera hecho quedarán sin respuesta, o, lo que es lo mismo, se responderá a ellas mediante una distinción tan oscura como la tesis misma que haya sido atacada. Ahora bien, está claro que una objeción fundada sobre nociones distintas permanece igualmente victoriosa en el caso de no recibir respuesta que en el caso de recibir una que nadie puede comprender” (DHC, IV, p. 630).

¹³ Cf. “Pyrrhon”, B, DHC, III, p. 733 a, n. 19. El texto originario de Sexto Empírico sobre el modo que trata de la relación se encuentra en *Hipotiposis pirrónicas*, I, 135.

¹⁴ “Puesto que la voluntad de Dios es de tal manera la regla suprema y soberana de justicia, todo lo que él quiere es preciso tenerlo por justo, en la medida en que lo quiere. Por lo tanto, cuando se pregunta: ¿por qué Dios lo ha hecho así? Hay que responder: porque lo ha querido. Preguntarse más allá, ¿por qué lo ha querido?, sería pedir una cosa más grande y más alta que la voluntad de Dios, lo cual es imposible de encontrar. Que la temeridad humana se modere, pues, que no busque lo que no es porque puede llegar a perder lo que es” (Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrestienne*, en *Oeuvres complètes de Jean Calvin*, Paris, Societé Les Belles Lettres, 1961, VIII, p. 73. Cf. *Ibidem*, p. 75).

¹⁵ BAYLE, Pierre, *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, I, v, OD, IV, p. 15b. Cf. *Ibidem*, I, i, p. 8 a-b En la *Réponse aux questions d'un provincial*, este texto iba seguido por una declaración de los Estados de la Provincia de Holanda hecha en 1694: “En cuarto lugar, sobre todos los profesores y lectores en teología se abstendrán de producir lo que sea en sus escritos, lecciones y disputas públicas o particulares que dé lugar a los estudiantes a explicar los misterios de la fe cristiana según las reglas y el método de la filosofía. Y que les haga rechazar todo aquello de lo que no se pueda dar una razón tan exacta y tan clara como de las cosas naturales: tanto más cuando mediante tales máximas la religión cristiana estaría en gran peligro de naufragar en poco tiempo, y las Iglesias caerían en gran confusión y desorden.” (RQP, II, cxxx, OD, III, pp. 765b-766 a)

contenidas en las mismas categorías que las humanas, que no hay nada unívoco entre nuestras virtudes y las de Dios, y que en consecuencia no podemos juzgar a éstas según las ideas que tenemos de la virtud en general”¹⁶.

4. La interpretación de Israel

La posición de Bayle es rotunda y ha sido interpretada de maneras diferentes –en muchos casos opuestas– por quienes se han ocupado de su pensamiento. Algunos conciben que su salto a la fe es sincero e incluso típico de la espiritualidad calvinista. Para otros, en cambio, no es más que una estrategia para poner en evidencia la irracionalidad de la fe y presentar el ateísmo como el resultado natural de un uso sano de la razón. Israel se pronuncia claramente a favor de esta última lectura. Para Bayle, dice Israel,

la racionalidad matemática en combinación con el conocimiento derivado de los textos históricos, críticamente evaluados, definen la totalidad de lo que es cognoscible. La fe, mientras tanto, es indistinguible de la superstición, el peor enemigo de la sociedad, de manera tal que *l'esprit philosophique*, la aplicación sistemática de la razón humana, es realmente la única manera de distinguir entre lo verdadero y lo falso en cualquier aspecto de la vida humana y en asuntos morales¹⁷.

Por este racionalismo militante que le atribuye, Israel considera a Bayle un cripto-spinozista y juzga que el objetivo y efecto de sus escritos fue anular cualquier ruta hacia un iluminismo cristiano como la que pretendían construir Le Clerc y Jaquelot¹⁸. En tal sentido, junto con Spinoza, formaría parte de la primera línea de la Ilustración radical, y como

¹⁶ BAYLE, Pierre, RQP, II, clxxiv, OD, III, p. 871 a. Con más detalle, en la *Réponse à Mr. Le Clerc*: “enfrentado a un partidario del sistema de los dos Principios, Mr. Bayle frenará de un solo golpe a su adversario declarándole que él no admite por regla de la bondad y de la santidad de Dios las ideas que tenemos de la bondad y de la santidad en general. (...) no habiendo ninguna proporción entre lo finito y lo infinito, no se puede medir con la misma vara la conducta de Dios y la conducta de los hombres, y, así, aquello que sería incompatible con la bondad y con la santidad del hombre, es compatible con la bondad y con la santidad divinas, aun cuando nuestras débiles luces no puedan percibir esta compatibilidad y aun cuando podamos solamente inferirla de la perfección infinita de Dios, que nos ha revelado lo que creemos de la caída de Adán, del pecado original, de la pena temporal y eterna de los pecadores, pero que no nos ha revelado ninguna manera de conciliar estas cosas con su bondad y santidad” (Bayle, *Réponse pour Mr. Bayle à Mr. Le Clerc*, v, OD, III, p. 997b).

¹⁷ Israel, Jonathan, *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 72.

¹⁸ *Ibid.*, p. 82.

Spinoza, Diderot, d'Holbach y muchos otros pensadores de la segunda mitad del siglo XVII y el siglo XVIII, se habría propuesto crear las bases para una sociedad democrática fundada en valores igualitarios y estrictamente laicos, tan ajena a la guía espiritual de los teólogos como al despotismo (ilustrado, pero despotismo al fin) de los príncipes.

La tesis de Israel, aunque esquemática, es interesante y puede servir de criterio de orientación en el intrincado panorama intelectual de la Europa previa a la Revolución Francesa. A nuestro juicio, empero, presenta un defecto importante, a saber, desconoce la influencia que tuvo el escepticismo en el siglo de la llamada "Ilustración radical" y, más particularmente, en Pierre Bayle.

En su esquema, esta ausencia es comprensible. Hay dos bandos en el movimiento ilustrado: uno moderado y políticamente conservador; otro radical y revolucionario. Resulta difícil concebir a un escéptico como revolucionario (Hume sería para Israel la prueba de ello). Luego, hay que limpiar a Bayle de cualquier parentesco con el escepticismo, e incluso definirlo en un "antiescético", para transformarlo en lo que necesitamos que sea, a saber, una de las cabezas de la Ilustración radical¹⁹.

Agradecemos a Israel la preocupación por devolver a Bayle el lugar de privilegio que tuvo en su tiempo. El problema se encuentra, sin embargo, en que al excluir los elementos escépticos de su pensamiento nos vemos obligados a desconocer tres cuartas partes de lo que escribió para quedarnos, o con las profesiones de fe cartesiano-malebranchianas de los *Pensées diverses sur la comète* (1683) y de la primera parte del *Commentaire philosophique* (1686), o, como hace Israel siguiendo a Gianluca Mori, con los argumentos en defensa del estratonismo, esto es, de un monismo materialista en la *Continuation des pensées diverses* (1704).

Ahora bien, ¿resulta imprescindible interpretar a Bayle como no escéptico e incluso como antiescético, para reconocer y valorar el influjo que ejerció en autores como Meslier, Diderot o d'Holbach, esto es, la vanguardia de la Ilustración radical en el siglo XVIII? Quienquiera que haya recorrido las contingencias de la historia filosófica sabe que la

¹⁹ "Bayle consagró su vida a una tortuosa e indirecta idealización de la filosofía racional como la mejor y más efectiva herramienta del hombre, una búsqueda que, junto con su burlón y subversivo seudofideísmo, o, más precisamente, antiescepticismo disfrazado de fideísmo, caracterizó su obra hasta los últimos días de su vida, cuando, sintiendo la cercanía de la muerte, apenas se preocupó ya, especialmente en la *Continuation* y en la *Réponse*, por ocultar la realidad cripto-spinozista que se encontraba detrás de la máscara fideísta" (Israel, *op. cit.*, p. 267).

respuesta es bastante simple: “no”. Entonces, ¿por qué lo hace Israel? Nuestra sugerencia en este sentido apunta a un rasgo idiosincrático: lo que irrita o no entiende Israel es la suspensión de juicio de los escépticos, por ello arroja al limbo de los moderados a Montaigne, Hume o Voltaire. En esto, su proceder es claramente dogmático, y, como dejó escrito Bayle en la nota G de “Crisipo”, los dogmáticos, sean o no religiosos, “no soportan el espíritu académico, ellos querrían que se afirme o se niegue”²⁰

²⁰ Las disputas entre dogmáticos y académicos representan para Bayle dos posiciones de alguna manera arquetípicas frente a las cuestiones intelectuales. Los dogmáticos podrían ser comparados a los abogados, que esconden tanto como les es posible los aspectos débiles de su causa y los aspectos fuertes de sus adversarios; los académicos, en cambio, resultarían semejantes a los relatores del proceso, que se desentienden *personalmente* del desenlace del proceso y se preocupan sólo por su descripción imparcial. La cita del artículo “Crisipo” es la siguiente: “Esta distinción [entre abogados y relatores del proceso] ha sido muy poco considerada por los cristianos en las Escuelas de Filosofía, y aún menos en las Escuelas de Teología. La religión no acepta el espíritu académico: ella quiere que se niegue o que se afirme. No se encuentran jueces que no sean partes al mismo tiempo: y encontramos una infinidad de autores que defienden la causa según la máxima de Crisipo, quiero decir, que se mantienen en la simple función de abogados; pero no encontramos casi relatores: porque si alguno representa de buena fe, y sin ningún disfraz, toda la fuerza de la parte contraria, se hace odioso, y sospechoso, y corre el riesgo de ser tratado como un infame prevaricador. La prudencia humana, la política, los intereses de facción, no son siempre la causa de los que actúan como buenos abogados pura y simplemente. También un celo caritativo inspira esta conducta...” (“Chryssippe”, G, DHC, II, p. 169b).

El hábito hace al hombre

Fabiana Mabel Barbero Toscano (UNC)

1.

Está demás planteado que en el siglo XVII, con la filosofía mecanicista y las matemáticas y la física que se venían desarrollando desde la segunda mitad del siglo XV y el siglo XVI, la reflexión sobre la naturaleza se libera de la autoridad de la iglesia y del fundamento religioso, para situarse a la altura del hombre¹. Sin embargo, las causas trascendentes no se desvanecen por completo. Dan cuenta de ello el dios de Descartes, la apelación a la palabra revelada para el gobierno de Spinoza, y hasta en los Ilustrados, para quienes la religión posibilitaría gobernar al pueblo provisionalmente, hasta que sea posible reformar la ley moral acomodándola al código natural².

Situándonos de nuevo en el nuevo paradigma del estudio de la naturaleza y en la racionalización de la técnica, si el mundo tiene la medida del hombre, también el hombre se estudia según leyes y medidas.

Este proceso de racionalización sólo alcanza a una fracción del campo social, ya que la mayoría de los hombres sostiene el marco de pensamiento precopernicano. Le Bretton señala al respecto que por efecto de los instrumentos técnicos y estudios sobre la

¹ Al respecto, revisar LE BRETTON, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ed. Nueva Visión. Bs. As. Pág. 64. También CHÂTELET, F. (1993). *Una historia de la razón*. Ed. Nueva Visión. Bs. As. Capítulo III.

² CHÂTELET, F. (1993). *Ibidem*. Pág. 296. Asimismo LANGE, A. (1946). *Historia del Materialismo. Tomo II*. Ed. Lautaro. Bs. As. En las Pág. 19-21 da cuenta de las consideraciones de Voltaire, para quien, la creencia en dios es indispensable para mantener la virtud y la justicia.

naturaleza, se introdujeron cambios en las condiciones de trabajo en las manufacturas, pero esta ruptura epistemológica que alteró el orden del mundo, no modificó las mentalidades populares³.

Las matemáticas, la física y la racionalización de la técnica repercutieron en las condiciones de vida, pero no sólo porque fueron posibles distintas intervenciones en la naturaleza, sino porque también se modificaron los modos de gobierno de los hombres. En tal sentido Horkheimer, anticipando la crítica foucaultiana, plantea que la técnica que se desarrolló con la ciencia moderna hizo emerger al mundo natural como un campo de control y manipulación humana y, correlativamente, también el hombre se volvió objeto de manipulación⁴.

Así, las definiciones de hombre implicaron también modos de gobiernos posibles. Descartes intenta distinguir la imaginación de la intelección pura para establecer la manera de controlar a las primeras que se inclinan al cuerpo⁵, y también Spinoza, mientras define al hombre por las fuerzas que lo constituyen, plantea que la ley es el modo de vida que se prescriben los hombres a sí mismos y a otros según el conocimiento de las leyes naturales, por las cuales, si los hombres unen sus fuerzas aumentan su potencia⁶.

Según la lectura de Le Bretton, el pensamiento del siglo XVII buscó reducir los movimientos del hombre a un conjunto de leyes objetivas con recurrencias previsibles. De este modo, Descartes intentó identificar la naturaleza de las pasiones como efecto de la maquinaria del cuerpo que el hombre podría aprender a controlar, y Spinoza, quien definió a los hombres en consonancia con la naturaleza y regidos por sus leyes, planteó que leyes humanas son prescripciones que conforman el modo de vivir⁷.

Esta racionalización de las definiciones del hombre tampoco alcanzó a todos los extractos sociales, lo que está presente en Spinoza cuando plantea, en el *Tratado Teológico Político*, que la religión con sus ceremonias permiten controlar al vulgo que aún no es capaz de conducirse según un entendimiento de las leyes naturales.

³ LE BRETTON. Op. Cit. Pág. 67.

⁴ JAY, M (1974). *La imaginación dialéctica*. Ed. Taurus. Madrid. M. Horkheimer. Ver "Medios y Fines", en *Crítica de la razón instrumental*.

⁵ Ver meditación VI. DESCARTES, R. *Meditaciones Metafísicas*.

⁶ Ver SPINOZA, B. Cap. IV del *Tratado Teológico Político* y el Cap. II. Del *Tratado Político*.

⁷ Ver SPINOZA, B. Parágrafos V y VI, Cap. II del *Tratado Político*.

En este sentido, Lange, en su *Historia del Materialismo*⁸ plantea que para Spinoza el fundador de una religión cualquiera tiene un fin puramente político. Asimismo, Lange también menciona que Bruno decía que la biblia ha sido escrita para el pueblo, y por consecuencia han tenido que adaptar al alcance de su inteligencia las explicaciones que da de la naturaleza sin que nadie haya creído en ellas⁹. Así, la religión se presenta necesaria para gobernar al pueblo ya que permite hacer entrar al pueblo en el cauce sin necesidad de tener que enseñar filosofía a cada individuo¹⁰.

En relación a cómo la religión se sostiene con una finalidad de gobierno, el texto de Lange avanza en el siglo XVIII y muestra que algunos ilustrados plantean que la creencia en Dios es indispensable para mantener la virtud y la justicia, y así conservan, como base y apoyo de la vida moral, una teoría que la razón declara indemostrable¹¹.

Y, sin embargo, la racionalización del hombre avanza. Le Bretton señala que el dualismo de Descartes de alma y cuerpo, ya no tiene un fundamento religioso¹²: si el alma cartesiana tiene, en última instancia, la seguridad de que Dios no la engaña, el cuerpo es desacralizado y así se convierte en un objeto de investigación¹³. Esta epistemología que separa el cuerpo del alma posibilita los valores y prácticas científicas y técnicas de la modernidad.

Para Descartes el cuerpo es una máquina¹⁴, y la metáfora del reloj funciona para explicar tanto los movimientos de las estrellas como los de la naturaleza o los del cuerpo humano. También en el *Tratado del hombre*, aparecen las metáforas del reloj, del autómatas, o la máquina, para referirse al cuerpo.

El elemento más significativo es su propuesta de un cuerpo plano, carente de simbolización, como el de los anatomistas, pero al que la filosofía mecanicista lleva más allá a través de la reducción mecanicista y del consentimiento a su divorcio del hombre al que le otorga consistencia. El cuerpo humano es una mecánica diferenciable de las demás por la singularidad de sus engranajes; es, como mucho, un capítulo de la mecánica general del mundo.¹⁵

⁸ LANGE, A. *Historia del Materialismo*.

⁹ Cfr. *Ibidem*. Pág. 199.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*. Pág. 191-257.

¹¹ *Ibidem*. Pág. 19-27.

¹² LE BRETTON. Op. Cit. Pág. 68.

¹³ *Ibidem*. Pág. 71.

¹⁴ Ver Meditación VI, *Meditaciones Metafísicas*.

¹⁵ LE BRETTON. Op. Cit. Pág. 77.

Le Bretton considera que la definición de Descartes proporciona la garantía filosófica para la utilización instrumental del cuerpo en diversos sectores de la vida social¹⁶. Esta lectura está relacionada con La Mettrie, para quien un siglo después de Descartes, valora el dualismo cartesiano por haber posibilitado el estudio del cuerpo.

En el mismo sentido, la lectura foucaultiana sobre la constitución de las disciplinas, plantea que fue en los siglos XVII y XVIII que éstas se impusieron como fórmulas de dominación¹⁷. Para Foucault, *El hombre-Máquina* de La Mettrie es no solo una reducción materialista del alma sino también una teoría general del adiestramiento, donde es central el concepto de docilidad, que plantea que el cuerpo es manipulable a partir de los hábitos¹⁸.

2.

En el siglo XVII Spinoza consideraba que la biblia permite el gobierno del vulgo, aun cuando define al hombre como fuerzas según las leyes naturales, y Descartes mantiene la hipótesis de dios como fundamento del conocimiento cierto del alma, mientras define al cuerpo como una máquina. En ambos casos son visibles las tensiones entre la definición del hombre conforme a las leyes naturales y la religión. Foucault plantea que la metáfora del hombre-máquina de La Mettrie desbloqueó una manera de conocer –y gobernar- al hombre. Para Foucault, en el curso de la edad clásica hubo un “descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder”. Pueden encontrarse –continúa Foucault- signos de esta gran atención dedicada al cuerpo, “al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que se obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican”¹⁹.

Foucault plantea que *El hombre-máquina* de La Mettrie “es a la vez una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación en el centro de las cuales domina la noción de “docilidad” que une al cuerpo analizable el cuerpo manipulable. Es dócil un

¹⁶ *Ibidem*. Pág. 79.

¹⁷ Análisis anticipado por Horkheimer, para quien las técnicas de racionalización del mundo implicaron, correlativamente, la dominación del hombre.

¹⁸ FOUCAULT, M. (2002). *Vigilar y Castigar*. S. XXI Editores. Bs. As.

¹⁹ *Ibidem*. Pág. 140.

cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado”²⁰.

La Mettrie no se atreve a anular la existencia de Dios, y sin embargo, no concluye la necesidad de la religión. Lange ya había señalado que La Mettrie estuvo lejos de requerir la religión para el pueblo, y que valoró el dualismo cartesiano por cuanto éste permitió desarrollar la ciencia y construir conocimientos sobre el cuerpo. Según Lange: “La Mettrie no quiere anular la existencia de un ser supremo; (...) pero esto no prueba la necesidad de un culto”. Asimismo, sigue Lange sobre los pensamientos de La Mettrie, “Solo la ignorancia de las fuerzas naturales nos hacen recurrir a dios”²¹.

Lange escribe que La Mettrie defiende a Descartes porque la metáfora de los animales como máquinas permitió su aplicación al hombre: la anatomía comparada pudo enseñar que la organización interna del hombre y de los animales presenta una perfecta analogía, y por ello reconoce la importancia de este filósofo, aún cuando sostenga la hipótesis de dios como fundamento, ya que “únicamente los teólogos no advirtieron el veneno oculto que Descartes les hizo tragar en el cebo”²².

Según La Mettrie, Descartes “ha sido el que ha dado el modelo del arte de razonar más exacto, más claro y más metódico. Aunque él mismo no haya seguido su propio método, le debemos el espíritu filosófico que en un momento distinguirá todos sus errores”²³. Asimismo -sigue La Mettrie sobre Descartes- “el alma espiritual, inextensa e inmortal, es un varo rumor para adormecer a los Argos de la Sorbona. Tal ha sido además su objetivo, cuando ha hecho provenir el origen de nuestras ideas directamente de Dios mismo”²⁴.

También en *El hombre-máquina* La Mettrie se refiere a Descartes:

este célebre filósofo se equivocó mucho y nadie lo niega. No obstante, conoció la naturaleza animal y fue el primero en demostrar que los animales eran puras máquinas. Entonces, después de un descubrimiento de tal importancia y que supone tanta sagacidad, (...) a mis ojos todos [sus errores] quedan reparados. Pues finalmente, pese a lo que diga sobre la distinción de las dos sustancias, es evidente que sólo se trata de una estratagema, de una argucia estilística, para

²⁰ Ibídem. Pág. 140.

²¹ LANGE, A. Op. Cit. Pág. 57.

²² Ibídem. Pág. 60.

²³ LA METTRIE. Obra filosófica. Edición M. Gras Balaguer. Editora Nacional. Madrid. 1983. Pág. 173.

²⁴ Ibídem. Pág. 175.

hacer tragar a los teólogos un veneno oculto a la sombra de una analogía que llama la atención de todo el mundo, y que sólo ellos no ven. Esta gran analogía es la que obliga a todos los sabios, y a los verdaderos jueces a reconocer que estos seres arrogantes y vanos, más distinguidos por su orgullo que por el nombre de hombres, por más ansias que tengan de elevarse, en el fondo sólo son animales y máquinas que se arrastran perpendicularmente. Todas ellas tienen este maravilloso instinto, cuya educación da lugar a la inteligencia”²⁵.

La ilustración criticó la religión no sólo por el freno que puso al conocimiento de la naturaleza, sino que también le imputó, en algunos casos, matanzas y fanatismos²⁶. Sin embargo, Lange señala que, a pesar del progreso, los ilustrados comprenden que no pueden elevar al pueblo a concepciones más puras porque su grosera inclinación hacia lo misterioso es mucho más fuerte y poderosa²⁷.

Así, el Ateísmo, “que se funda en el conocimiento de las leyes de la naturaleza, no puede generalizarse por la sencilla razón de que la gran mayoría de los hombres no tienen tiempo ni deseo de elevarse por largos y serios estudios a una manera de pensar enteramente nueva”²⁸.

La Mettrie valora el método cartesiano porque posibilitó estudiar el cuerpo del hombre. En *El Hombre-Máquina*, La Mettrie considera que “el cuerpo humano es una máquina que compone por sí misma sus resortes, viva imagen del movimiento perpetuo”²⁹, y estudia los efectos que tienen diferentes alimentos y sustancias. Además La Mettrie plantea que “los diversos estados del alma son pues siempre correlativos a los del cuerpo”³⁰ y que “en todo el reino animal, el alma, al fortalecerse con el cuerpo, adquiere sagacidad, a medida que éste se hace fuerte”³¹.

²⁵ *Ibidem*. Pág. 246.

²⁶ Al respecto es ilustrativa la recopilación de Lange sobre el pensamiento de Holbach: “El hombre desdeñó el estudio de la naturaleza para correr en pos de fantasmas. (...) al error se deben esos terrores religiosos que en todas partes esterilizan a los hombres en el temor o los hacen matarse por quimeras. (...) Tratemos, pues, de desvanecer las sombras que impiden al hombre caminar con paso seguro por la senda de la vida e inspirémosle valor y respeto por la razón; y si no puede vivir sin quimeras, que por lo menos permita a los demás imaginarlas de otro modo diferente de las suyas; por último, que se persuada de que es muy importante para los habitantes de este mundo ser justos, bienhechores y pacíficos”. Lange. Op. Cit. Pág. 78.

²⁷ *Ibidem*. Pág. 97.

²⁸ *Ibidem*. Pág. 99.

²⁹ LA METTRIE. Op. Cit. Pág. 212.

³⁰ *Ibidem*. Pág. 215.

³¹ *Ibidem*. Pág. 217.

La Mettrie plantea que el hombre forma parte del reino animal, y que la transición de los animales al hombre fue posible por las palabras, ya que por ellas se desarrolló el espíritu.

Las palabras, las lenguas, las leyes, las ciencias y las bellas artes llegaron, y, gracias a ellas, se pulió al fin el diamante bruto de nuestro espíritu. Se ha adiestrado a un hombre, como a un animal, se ha llegado a ser autor como mozo de cordel. Un geómetra ha aprendido a hacer las demostraciones y los cálculos más difíciles, como un mono a quitarse o ponerse un sombrero, y a montarse sobre su dócil perro. Todo se ha hecho mediante signos, y cada especie ha comprendido lo que ha podido comprender.³²

Según estas definiciones, lo que conforma al hombre y lo distingue de los animales es “la mecánica de nuestra educación”. Así, en *El hombre-máquina* define que el primer mérito del hombre es la organización de la naturaleza, entendida como disposición a ser “hábil, sabios y virtuosos”; y el segundo mérito, es la instrucción, ya que sin ella el cerebro sería inútil aunque estuviera bien organizado³³.

De este modo, *El hombre-máquina* de La Mettrie constituye, según lo señala Foucault, un tratado de educación que muestra las posibilidades de disciplinar el cuerpo, y una definición del hombre desligada de cualquier hipótesis de fe. A tal punto la hipótesis de dios es indiferente para el médico-filósofo, que él mismo señala:

No nos perdamos en el infinito, no estamos hechos para tener la menor idea de él, pues nos es absolutamente imposible remontarnos al origen de las cosas. Por lo demás, para nuestra tranquilidad igual da que la materia sea eterna o que haya sido creada, y que exista un Dios o no exista. Qué locura atormentarse tanto por lo que no podemos conocer, ni nos haría más felices, de conseguirlo.³⁴

Y con relación a la definición de hombre, cuando La Mettrie menciona el alma, considera que se trata de un “término vago” con el cual es posible nombrar la parte pensante del cuerpo³⁵, y por eso, considera que los mejores médicos son quienes dejan de lado esa quimera y conocen la física o mecánica del cuerpo humano.³⁶

³² Ibídem. Pág. 219.

³³ Cfr. Ibídem. Pág. 223.

³⁴ Ibídem. Pág. 231-232.

³⁵ Cfr. Ibídem. Pág. 235.

³⁶ Cfr. Ibídem. Pág. 245.

Alcances y límites de la propuesta ético-política hegeliana en nuestro contexto actual

Julián Bertachi (UNGS)

Este trabajo se articula en torno a una pregunta orientadora: ¿cuáles son los alcances y los límites de la propuesta ético-política hegeliana para pensar nuestra realidad actual?

En este sentido, cabe hacer algunas aclaraciones preliminares. La primera consiste en reconocer que la lectura hecha de la obra de Hegel no busca la rigurosidad de un trabajo filológico, aunque no se desconoce el valor de un trabajo de tal índole, sino que responde concretamente a encontrar elementos en ella que permitan ensayar una respuesta a la pregunta orientadora de este trabajo. La segunda consiste en aclarar que la principal fuente utilizada para dicha lectura fue la *Filosofía del derecho*¹, por tanto en ella fue puesto el mayor foco, aunque se tuvo en cuenta, en menor medida, la obra hegeliana en su conjunto y bibliografía complementaria. La tercera consiste en precisar que hablo de lectura ético-política hegeliana por considerar que no puede escindirse tan fácilmente como en otros pensamientos los planos político y ético, con lo cual una lectura de ambos a la vez, teniendo en cuenta su conexión e interdependencia, me parece respetar más fielmente el tipo de pensamiento hegeliano. La cuarta y última aclaración consiste en manifestar que ante la razonable limitación de espacio y tiempo que supone la escritura y posterior exposición de una comunicación para una jornada, siempre se hace un recorte que delimita ciertos puntos, no permitiendo a veces un desarrollo exhaustivo de los mismos o directamente impidiendo

¹ HEGEL, G. W. F., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.

el desarrollo de algunos de ellos que no dejan de ser importantes y complementarios a los elementos sí expuestos. Esta es la causa, por ejemplo, de que la *moralidad* no aparezca analizada en este trabajo, dado que preferí priorizar los elementos colectivos de la propuesta ético-política hegeliana.

Hechas las aclaraciones, pasaré ahora a detallar el orden y las partes en las cuales se organizará el trabajo. Separaré el análisis de alcances y límites en los tres momentos de la eticidad, núcleo de la propuesta ético-política hegeliana. Por tanto, las primeras tres secciones serán las siguientes y respetaran dicho orden: familia, sociedad civil y Estado. Tras dichas secciones cerraré el trabajo con algunas reflexiones a modo de conclusión.

1. Familia

Para Hegel, en la familia no se es persona por sí, individualmente, sino en tanto miembro de un todo. La familia, entonces, es una *única* persona, compuesta por todos sus miembros. Ella es la substancia y sus miembros los accidentes.

Esta última idea de familia como *una* persona y el planteo de que es necesario primero formar parte de un todo para luego independizarse y convertirse en una persona individual y privada, lo que el filósofo llama *disolución ética de la familia*, me parecen altamente fructíferos para pensar nuestra realidad actual.

Cabe aclarar que si bien encontraremos en Hegel ideas relacionadas a la familia que, con justa razón, nos parecerán extemporáneas y asociadas a claros prejuicios de la época moderna, al ver más a fondo su planteo, podremos encontrar ideas interesantes para pensar el fenómeno familiar en nuestro contexto.

Comenzaré mi análisis, entonces, con la constitución de la familia.

La familia nace, para el filósofo alemán, del matrimonio. Este es esencialmente una relación ética. No es algo meramente natural (unión de sexos), ni sólo un contrato civil entre dos partes. Tampoco es únicamente una unión sentimental, puesto que el sentimiento es algo contingente, figura que lo ético no puede adoptar. El matrimonio es, entonces, el amor jurídico ético, en el cual desaparece lo pasajero, caprichoso y exclusivamente subjetivo del amor.

El punto de partida objetivo del matrimonio es el libre consentimiento para constituir una única *persona* y abandonar en esta unidad su personalidad natural individual. El reconocimiento de la comunidad constituye la conclusión formal y la realidad efectiva del matrimonio.

En el matrimonio el instinto natural es rebajado a un momento y se extingue en su satisfacción. Para Hegel, el concubinato, a diferencia de aquel, se trata fundamentalmente de la satisfacción de este instinto. Como la pasión debe estar subordinada en el matrimonio, las legislaciones deben dificultar al máximo la posibilidad de separarse y sostener frente al capricho el derecho de la eticidad.

He de decir varias cosas sobre esta idea hegeliana del matrimonio, a la luz de nuestro contexto actual y en relación a mi objetivo de pensar los alcances y límites de este pensamiento.

En primer lugar, no es sostenible que el matrimonio, en sentido estricto, sea el origen de la familia, ni que el concubinato se trate fundamentalmente de la satisfacción del instinto natural. En relación a lo primero tenemos actualmente ejemplos de familias donde los padres no están casados, familias monoparentales y/o constituidas de manera que no se adecuan al concepto tradicional de “mamá, papá e hijos/as”. Lo segundo aparece como algo difícil de sostener, dado que hay muchos concubinatos que van más allá de la satisfacción de su instinto natural, por ejemplo, justamente, formando una familia. Una familia no deja de ser un todo por el hecho de que los adultos que lo componen no estén casados. Podemos reducir, a niveles muy esquemáticos y a efectos de este trabajo, la idea de familia actual a una relación entre al menos un adulto y al menos un menor, en el cual el primero se encarga del cuidado, crianza y educación del segundo en pos de que algún día se constituya en una persona individual e independiente, capaz de formar su propia familia. Nos es posible afirmar, entonces, que si bien Hegel presenta una idea limitada sobre la composición y origen de la familia, que resulta claramente diferente de las ideas actuales, no pasa lo mismo con los roles básicos que se cumplen dentro de ella (adulto-niño) y la finalidad que la familia tiene.

En segundo lugar, quisiera rescatar una idea que es muy importante dentro de todo el pensamiento hegeliano, la idea de *reconocimiento*. En este caso particular, es interesante

ver cómo así como Hegel sostenía que el matrimonio conseguía realidad efectiva con el reconocimiento de la comunidad, lo mismo podemos decir de la familia. Esta, en tanto persona, necesita ser reconocida como tal para tener una realidad efectiva. El reconocimiento debe ser tanto simbólico como jurídico-político.

En tercer lugar, sobre dificultar la separación, podemos decir que se han hechos avances en sentido contrario en nuestra época y que es previsible que se siga avanzando en ese sentido. Es necesario remarcar, sin embargo, que el objetivo de Hegel con la recomendación de dificultar la separación apuntaba a resguardar la familia y que lo buscado era evitar que conflictos pasajeros y/o de poca gravedad entre los cónyuges no derivara en separaciones abruptas no razonadas. Podemos decir que si bien se ha avanzado en facilitar legalmente la separación, no se ha dejado de lado la intención de resguardar de cierta manera a la familia (con el régimen de custodia compartida, por ejemplo) ni se permiten separaciones que provengan de decisiones abruptas.²

En relación a la familia hay otros elementos en los cuáles Hegel presenta prejuicios de época, uno de los que más resaltan es su concepción de la mujer. Debemos tener en cuenta, en este sentido, que aquellos prejuicios, o algunos similares a estos, presentes en el filósofo alemán aún no se encuentran erradicados del todo en nuestras sociedades. Los prejuicios a los que hago referencia son no pensar a la mujer en pie de igualdad con el hombre³ y delimitar su campo de acción hacia dentro del hogar y en el marco de la familia, dejando de lado toda acción por fuera de esos ámbitos.

Sin embargo encontramos otros conceptos interesantes y rescatables, como el de *patrimonio familiar*, una posesión permanente y segura que es propiedad común de todos los miembros de la familia y que permite sostenerla. El interés de este concepto es que va asociado a la idea de persona, que en Hegel siempre se asocia con la propiedad, aquella realidad exterior que permite desarrollar la personalidad. Entonces, el patrimonio familiar aparece cómo aquella propiedad intrínseca que la familia debe poseer en tanto persona, para resguardar dicha personalidad (y también para poder aportar a y sostener el *patrimonio*

² Actualmente, el código civil prevé que para la separación personal se necesitan más dos años de no convivencia. Y más de tres para el divorcio.

³ Por ejemplo, Hegel considera que la mujer no puede dedicarse a las ciencias más elevadas, la filosofía o el arte que exija un universal, por seguir inclinaciones y opiniones contingentes, a diferencia del hombre, que puede seguir las exigencias de la universalidad. También considera que es el hombre el que debe ser el jefe de familia, quien la represente ante el exterior y administre el patrimonio familiar.

universal). Esto nos permite reflexionar que tan “familias” son las familias actuales que no poseen ni siquiera un hogar propio, propiedad básica que todo ser humano necesita en cuanto tal y un derecho humano fundamental. La idea de que toda persona debe poseer propiedad para desarrollar su personalidad me parece muy potente y muy fructífera para reflexionar sobre sociedades aún tan desiguales como la nuestra, con un importante número de personas directamente desposeídas y excluidas socialmente.

2. Sociedad civil

La sociedad civil contiene dentro de sí los siguientes 3 momentos: sistema de necesidades, administración de justicia y policía y corporación.

El sistema de necesidades es, según Aliscioni, una analogía del mercado tal cual lo entienden los liberales, es decir, una transcripción al idealismo de los mecanismos de mercado que operan en la economía clásica.⁴ Es el lugar donde mediante el trabajo satisfago mis necesidades a la vez que satisfago la de los demás miembros de la sociedad, mientras ellos con su trabajo hacen lo mismo análogamente. Esta interdependencia entre todos es para cada uno el *patrimonio general y permanente*, que les ofrece participar en él para asegurar su subsistencia, al mismo tiempo que lo producido por su trabajo lo mantiene y acrecienta.

El mercado sigue aún hoy en día siendo en sus rasgos básicos aquello que entendían los liberales como tal, con lo cual el pensamiento hegeliano en este punto es particularmente vigente. Pero no sólo Hegel analizó al mercado desde un concepto liberal, sino que planteó tempranamente las consecuencias negativas del crecimiento ilimitado del mismo. Por esta razón el pensamiento hegeliano es doblemente actual y presenta grandes potencialidades para reflexionar sobre nuestro contexto en este punto.

En particular, Hegel observó lo que Aliscioni denominará *aporía de la sociedad civil*.⁵ La misma consiste en la paradoja de que las sociedades cada vez más ricas produzcan cada vez más pobres y excluidos sociales en su seno. Y esto se produce, según el filósofo alemán,

⁴ ALISCIONI, Claudio, *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*, Rosario, Homo Sapiens, 2010.

⁵ *Ibíd.*

porque la pobreza no es una falla de la lógica del mercado capitalista, como sostienen los economistas liberales, sino una consecuencia de ella. El mercado librado a su supuesta “auto-regulación” genera esas consecuencias negativas, por lo cual Hegel sostendrá la necesidad de regular al capital y de que haya un sistema de bienestar social.

En el planteo hegeliano quienes comparten necesidades, medios, trabajo y cultura teórica y práctica se agrupan en diferentes clases: la sustancial, la formal y la universal. El individuo sólo se da realidad efectiva como miembro de una clase. Un hombre sin clase es una mera persona privada y no está en una universalidad real.

Para Hegel, los trabajadores asalariados que no poseen otra cosa que fuerza de trabajo no son una clase dentro del sistema de derecho, sino justamente una negación al derecho mismo. Es necesario poseer trabajo y propiedad para poder sostener y acrecentar el patrimonio general, el tener ambos es un derecho de los ciudadanos, que puede ser exigido. Debe darse respuesta a este reclamo desde la sociedad civil y el Estado.

Esta idea de que tanto trabajo como propiedad son derechos fundamentales de las personas que incluso van unidas a su personalidad como tal (es decir, *es* persona quien tiene propiedad) me parecen muy interesantes y útiles para reflexionar en sociedades como la nuestra, donde aún subsisten grandes contingentes de población sin propiedades y sin trabajo, y en algunos casos sin ambas cosas.

Por último, quisiera cerrar este apartado mencionando brevemente, por cuestiones de limitación de espacio, el aporte que podría hacer el concepto de policía hegeliano. Debo decir que resulta particularmente interesante el hincapié que Hegel hace en la prevención del delito y la aseguración del bienestar como algunos de los principales fines de la policía. Si bien la policía a la que hace referencia el filósofo alemán dista de tener la misma composición y funciones de la que nuestra sociedad posee, me parece que podemos reflexionar a partir de una idea de policía que además de reprimir el delito lo previene y que además de preocuparse por la subsistencia de los ciudadanos se preocupa por su bienestar y una policía cómo la que conocemos que fundamentalmente, en la práctica cotidiana, se dedica sólo a la represión del delito y a intentar asegurar la subsistencia de los ciudadanos sin preocuparse demasiado por su bienestar.

3. Estado

El Estado en que Hegel piensa toma la forma de una monarquía constitucional, mientras nuestro Estado tiene la forma de una democracia constitucional. Esto podría inducirnos a pensar que los límites del pensamiento ético-político hegeliano para pensar nuestra realidad actual en torno al Estado son abundantes. Sin embargo, al analizar más en profundidad, a mi juicio, podemos ver que no es tan así el caso.

El filósofo alemán plantea tres poderes:

- a) El poder legislativo. Que puede determinar y establecer lo universal.
- b) El poder gubernativo. Que subsume lo individual y lo particular bajo lo universal.
- c) El poder del príncipe. La subjetividad como decisión última de la voluntad. Aquí se reúnen los tres poderes en una unidad individual. Es el final y comienzo de todo y con él se constituye la *monarquía constitucional*.

Más allá que los tres poderes planteados por Hegel no son estrictamente análogos a los poderes presentes en nuestra democracia constitucional, me parece que la reflexión sobre estos en Hegel es útil para pensar sobre nuestra división de poderes actual.

Hegel sostiene que la división de poderes puede ser mal comprendida en dos sentidos: una es pensarla abstractamente, planteando la absoluta independencia de los tres poderes, cuando necesariamente están y deben estar relacionados entre sí, la otra, consiste en pensarla sólo en sentido negativo, es decir, con cada poder solamente limitando al otro, ya que si bien hay una serie de pesos y contrapesos entre los poderes, estos deben actuar en conjunto para que el todo ético funcione correctamente. Esta reflexión hegeliana me parece un valioso aporte para pensar en nuestro contexto actual los discursos y teorías que plantean una división de poderes pensada en sentido abstracto o puramente negativo. Hegel nos da argumentos para refutar a quienes caen en dichos errores teóricos.

Hay dos elementos más que, por cuestiones espaciales, quisiera desarrollar antes de esbozar una breve conclusión, en relación a reflexiones hegelianas en torno al Estado.

El primero es el hecho de que Hegel considera que cada Estado tiene la constitución que le corresponde, aunque se parte de un devenir histórico. Sin embargo, esto no quiere decir que la constitución debe mantenerse inalterable, dado que siempre puede modificarse y

mejorarse hasta cierto punto. Para el filósofo alemán la constitución es la conciencia de un pueblo desarrollada mediante la historia. Esto nos permite reflexionar ante el escándalo que a ciertas personas parece producirle la idea de reformar nuestra constitución, no por el contenido de la reforma, sino meramente por el hecho de querer reformar la constitución. Desde un punto de vista hegeliano ese tipo de escandalización no tiene sentido.

El segundo, que creo marca un límite del pensamiento ético-político hegeliano a la luz de nuestra contemporaneidad, es recordar cómo Hegel consideraba como algo insostenible un tribunal “internacional” que esté por encima de los Estados y dirima las controversias entre estos. Si bien la historia y la realidad actual nos muestran las limitaciones que tiene la ONU para llevar a cabo los fines por los cuales fue creada, por ejemplo, hemos sido testigos de cómo esta posibilidad está lejos de ser algo insostenible e inconducente.

4. A modo de conclusión

Hemos visto a lo largo de este trabajo algunos de los alcances y límites de la propuesta ético-política hegeliana a la luz de nuestra realidad actual. Pudimos observar que más allá de ciertas limitaciones, el pensamiento ético-político hegeliano sigue teniendo muchas potencialidades a la hora de aportarnos a la reflexión de nuestra realidad contemporánea.

Jean-Jacques Rousseau: Un creyente en un siglo secular

María Cintía Caram (UNT-CONICET)

No hay duda que una de las características más importantes de la Ilustración, como fenómeno filosófico, histórico y social, fue el proceso de racionalización y secularización que propició. Si bien los gérmenes de dicho proceso se encuentran en momentos previos al Siglo de las Luces, lo cierto es que fue la Ilustración el momento más devoto de la Razón por su capacidad para iluminar siglos de oscuridad. En lo concerniente a la religión, fueron grandes críticos de toda forma de superstición y de fanatismo. Para los ilustrados, incluso lo trascendente debía pasar por el juicio de la razón, lo que les llevó a desarrollar y promover cierta forma de deísmo como pilar de una religión natural superadora de toda verdad revelada. Algunos llegaron a declarar abiertamente un ateísmo coherente con su materialismo. En todos estos casos, la defensa de la libertad de opinión y de credo abonaba el rechazo por toda verdad dogmática por ser esta una actitud intolerante e irracional.

Otra de las consecuencias de este proceso de secularización fue la búsqueda de nuevos fundamentos para una sociedad que proyectaban alejada de cualquier elemento trascendente. Las nuevas ideas políticas combatieron las tesis del derecho divino que sostenía la Monarquía, afirmando que el poder dependía de las relaciones entre los hombres y del modo en que estas se planteaban. Las tesis fueron múltiples, pues cada pensador formuló una teoría distinta a partir de la idea de naturaleza humana que sostenía. En la mayoría de los casos, la religión, despojada de cualquier tinte de fanatismo, quedaba reducida a cumplir una función de apoyo a las leyes y a la moral hasta que el progreso de la

razón volviera a los hombres indiferentes ante la religión o por lo menos que esta quedara relegada al ámbito de lo privado.

Fue Jean-Jacques Rousseau el que, lejos de descartar lo religioso de su planteo político, lo introduce en la elaboración misma de lo que considera la república legítima. Este trabajo parte de las concepciones antropológicas del ginebrino mostrando cómo lo religioso es parte esencial de la naturaleza de cada hombre en la medida en que, a través de ese acceso simbólico al mundo, los hombres adquieren el fundamento de la moral.

Luego de presentar lo religioso como un factor esencial del hombre, es necesario exponer de qué modo ese sentimiento religioso con el que los hombres acceden al pacto social, debe ser orientado al mantenimiento del cuerpo político legítimo. Escéptico respecto a la idea de un progreso obtenido por la sola facultad de la razón, concibe la mejora de la situación sociopolítica de su época en términos de ‘reforma’ de la naturaleza humana corrompida por las relaciones sociales basadas en la desigualdad y el egoísmo –reforma que él mismo planteó respecto de su persona–. Esta reforma significa reorientar la acción de los hombres a un bien superior y esta nueva dirección de la conducta es lo que llama virtud. Para Rousseau la virtud no es esa tendencia inmediata a lo bueno sino que, “la palabra *virtud* viene de *fuerza*; la fuerza es la base de toda virtud. La virtud no pertenece sino a un ser débil por naturaleza y fuerte por su voluntad”.¹ Es decir, que el hombre, para ser virtuoso, debe combatir sus instintos naturales y dirigir su voluntad al orden que la razón le enseña, es decir, el bien común. Así, en la teoría rousseauiana moral y política quedan íntimamente unidas, tesis que refuerza sosteniendo que la moral es una parte de la religión. De este modo la virtud de los hombres queda garantizada por el sentimiento religioso pero es competencia exclusiva del gobierno juzgar sobre esa parte de la religión.

Por último, mi intención es mostrar cómo la idea de una religión civil en su teoría representa una forma de adhesión “emocional” a los valores de la república de modo que las diferencias en los intereses de los ciudadanos queden enmendadas por una creencia que da unidad a la vez que permite las diferencias en su seno. La noción de religión civil rousseauiana en cierta medida sigue teniendo vigencia puesto que, muy lejos de conseguirse una sociedad libre de toda religión, la devoción religiosa se trasladó a distintos

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Émile*, en *Œuvres complètes*. Gallimard-Pléiade. 5 vols., 1959-1995, vol. IV, p. 817. En adelante citaré OC a las *Œuvres complètes* seguida del volumen correspondiente.

ámbitos seculares, es decir, sigue respondiendo a la necesidad de los individuos de ordenar sus conductas dentro de la sociedad. Esta necesidad de orden no se limita solo a la conducta de los individuos en tanto que partícipes de una vida pública. Cada persona necesita ordenar su dimensión más personal en el sentido que requiere una identidad propia y criterios morales correlativos que lo guíen —desde una convicción interior a una acción exterior— para actuar dentro de un contexto social.

1. El sentimiento religioso de los hombres.

Tanto en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* como en el tratado pedagógico *Émile*, Rousseau hace alusión a una evolución de la naturaleza humana. Mientras que en el primer caso el desarrollo hace referencia a la especie y es negativo, en la segunda obra muestra como debería ser conducida la historia individual para formar a un ciudadano ideal. Si para el salvaje solitario no hay vicio ni virtud hasta que se introducen las relaciones sociales, dice Rousseau en el *Émile* respecto del niño: “Mientras su sensibilidad queda limitada a su individuo, no hay nada moral en sus acciones; sólo cuando empieza a salir fuera de él, capta primero los sentimientos, luego las nociones del bien y del mal, que le constituyen verdaderamente hombre y parte integrante de su especie”². A partir de la edad de la razón se irán introduciendo los conceptos morales, dado que el alumno ya puede comparar y ya establece las primeras relaciones sociales. A ese momento en el que nos volvemos sociales Rousseau lo llama segundo nacimiento o nacimiento para vivir, frente al primero que solo nos da la existencia. La educación moral no tiene otro sentido que el de formar el ‘hombre de la naturaleza’, que se diferencia del salvaje que es autónomo pero solitario, y del ‘hombre del hombre’, cuyo ser es completamente dependiente de la opinión de los demás y cuyos principios naturales están corrompidos por el amor propio egoísta.

En este contexto de educación moral de las pasiones de los hombres es donde el sentimiento religioso cobra importancia. La historia del vicario saboyano se enmarca en la enseñanza de cómo conducir las pasiones de acuerdo al orden natural, independientemente

² ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Émile*: IV, OC IV, pág. 501.

del culto o forma institucional de la religión. La profesión de fe comienza por distinguir las verdades que importan de las que no. Y de esas pocas verdades a las que arriba³ se deducen el resto de dogmas religiosos. El criterio que determina su importancia es el de ser necesarios para la vida, porque la religión del vicario no está orientada a una existencia sobrenatural sino que apunta directamente a la existencia terrena del hombre. En el momento en el que se conforme el cuerpo político la religión civil también ordenará la conducta de sus miembros pero esta vez siguiendo el orden sagrado de las leyes que emanan de la voluntad general. En ambos casos la vida plena depende de una conciencia que lleva al hombre a asentir en su interior a lo que la razón le muestra como bueno. Otras cuestiones metafísicas son dejadas de lado, por ser poco relevantes y por la imposibilidad de ser alcanzadas con las facultades humanas.

En la teoría rousseauiana se combinan razón y sentimientos para dar lugar al asentimiento interior, la primera ilumina la verdad mientras que la última palabra la tiene el sentimiento que ama lo verdadero. Es decir, es un teísmo del sentimiento cuyos artículos de fe se deducen racionalmente excluyendo toda verdad revelada pero es la luz interior o conciencia la que los afirma. También se deduce de esta religión natural la tesis de que el hombre está compuesto de dos principios distintos y que, por tanto, responde a dos leyes. Posee un cuerpo que puede actuar sobre otros cuerpos, es decir, está sujeto a las leyes que rigen los objetos externos. Pero también tiene la voluntad, que es independiente de los sentidos, que se rige por la ley de lo sublime y es lo que nos hace libres. Para Rousseau la Providencia dio al hombre tanto la libertad para elegir el bien como la posibilidad de abusar de esa libertad; solo de este modo toda elección de la voluntad libre cobra valor moral porque si no existiese la posibilidad de obrar mal, la acción buena se realizaría por necesidad. De acuerdo con la idea de que el orden natural es anterior a la libertad del hombre, todo bien es conforme a ese orden, mientras que el mal es producido por el hombre mismo y el abuso de su libertad.

La verdadera virtud está fundada en el sentimiento innato que nos guía a amar el bien —o el orden natural, que es lo mismo— por una elección libre de la voluntad. Es en esta

³ Los artículos de fe que se enumeran son tres: 1) una voluntad mueve el universo y anima la naturaleza; 2) la materia movida según leyes muestra una inteligencia —a la que llama Dios— 3) el hombre, formado por dos sustancias: cuerpo y voluntad, es libre gracias a la segunda y por tanto está animado por una sustancia inmaterial.

elección libre del bien donde la religión cumple su papel más importante como criterio de acción ya que nuestro autor distingue en la religión dos partes además de la forma de culto, “Esas dos partes son el dogma y la moral. Divido los dogmas así mismo en dos partes, a saber: la que, poniendo los principios de nuestros deberes, sirve de base a la moral y la que, puramente de fe, no contiene más que dogmas especulativos.”⁴ Esto nos da una perspectiva de la religión que abarca mucho más que los dogmas a la vez que le da una función relacionada directamente con la acción del individuo en su vida.

La educación moral enseña el bien y los individuos aman ese bien porque así lo creen, sin embargo, no es suficiente la formación de los individuos por separado sino que es necesaria una educación para la ciudadanía; “... después de ser considerado por sus relaciones físicas con los demás seres, por sus relaciones morales con los demás hombres, le queda considerarse por sus relaciones civiles con sus conciudadanos”⁵. Este es el puente que une la formación moral del individuo con el tratado de derecho político.

2. La religión de la República

Según Rousseau “Las fuerzas del hombre son de tal modo proporcionales a sus necesidades naturales y a su estado primigenio que, por poco que cambie tal estado y que aumenten sus necesidades, le resulta necesaria la asistencia de sus semejantes...”⁶. A pesar de que los individuos puedan reconocer que la mutua unión es beneficiosa para la consecución de intereses, no está en su naturaleza la capacidad de organización de la sociedad que tiene lugar gracias a dicha unión. Porque el ser social no está inscripto en la naturaleza de los hombres es que se hace necesario establecer una autoridad soberana de la que emanen las leyes que gobiernan a los miembros del cuerpo político. Para conservar su libertad los individuos deberán obedecer a la Voluntad General que no es otra cosa que la voluntad de cada uno de los pactantes en conjunción con la de los demás.

En las diferencias que el autor establece entre las voluntades General y particulares es que se puede verse la oposición –si no claramente, por lo menos sí intuida– que hay entre el

⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Lettres écrites de la montagne*: I; OC III, pág. 694.

⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Émile*: V; OC IV, pág. 833.

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Manuscrit de Genève*: I, II; OC III, págs. 281-282.

ámbito de lo privado y el ámbito de lo público. El objeto de la voluntad general es lo que hay de común entre los diversos intereses, es decir, asegurar la vida, los bienes y la libertad de cada uno, y eso conforma el ámbito de lo público. Ese interés por el mantenimiento del espacio compartido es lo que hace del pueblo un *yo común*, y al otorgarle una voluntad Rousseau reúne en un mismo punto lo moral y lo político de la noción de libertad.

Ese yo común es un ser moral porque sus miembros son agentes morales, es decir, los hombres acceden al cuerpo político con una dimensión moral que, como vimos, al estar relacionada con los sentimientos, tiene un carácter religioso. En ese sentido, podemos decir que Rousseau es un precursor de la sociología y de la etnología al rechazar las tesis positivistas que sostienen la ideología del progreso y la posibilidad de la superación absoluta de lo religioso en el campo social. En este sentido Claude Lefort sostiene que lo religioso está relacionado con lo simbólico, lo mismo que lo político, en tanto que ambos son vías de acceso al mundo que los hombres poseen.⁷

La unión de los hombres en un cuerpo político a través del pacto excluye cualquier apelación a una verdad trascendente como modo de legitimación. Pero no por eso es un simple agregado de individuos sino que por el acto de asociación se produce un cuerpo colectivo cuya unidad, vida y voluntad emergen del mismo acto. El bien común perseguido por ese cuerpo está más del lado de los sentimientos que del mero cálculo de costes y beneficios porque tiene que ver con la realización de la verdadera libertad —y en este sentido me atrevería a hablar de salvación de los individuos— que solo se consigue a través del Estado. Es así como esa unidad política debe ser acompañada por una producción simbólica que dé nuevos significados a las nociones de estado, pueblo, patria, ciudadano, etc. creando toda una liturgia secular donde el pacto y las leyes reciben el carácter de sagrado.

Es así como aquel sentimiento religioso del que se desprende la vida moral de los individuos, se trasmuta, en el medio político, en sentimiento civil, en una moral pública. La perspectiva rousseauiana respecto de la religión no es utilitarista en el sentido de que sirve para controlar la moral de aquellos que todavía no alcanzaron el nivel de racionalidad

⁷ Cfr. LEFORT, Claude: "The permanence of the theologico-political?" en DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Fordham University Press. 2006. New York.

suficiente para sostener una moral autónoma. La razón puede explicitar la utilidad del mantenimiento del cuerpo político como vínculo jurídico que garantiza los derechos de los miembros; pero es necesario el sentimiento que ama, es decir, la devoción cívica como verdadero sustento de la vida social. Según Lefort, lo religioso es “el proceso que hace al pueblo acceder a un régimen [político] dado –o, para decirlo más enfáticamente, que determina *su manera de estar en sociedad*– y que garantiza que ese régimen o modo de sociedad tenga una permanencia en el tiempo, a pesar de los varios eventos que puedan afectarla”.⁸

La religión civil, entonces, es lo que corona la sociedad política, con una aceptación tan férrea, tan radical, que es imposible obviar. A través de una profesión de fe puramente civil los individuos hacen sagrado el pacto y las leyes. El sentido último de los dogmas civiles es “...poder dar al vínculo moral una fuerza interior que penetre hasta el alma, y que permanezca siempre independiente de los bienes, de los males, de la vida misma y de todos los acontecimientos humanos”.⁹ Es por eso que los artículos de la religión civil deben ser antes que dogmas que se impone creer en ellos, “... sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel”.¹⁰

3. Conclusión

A pesar de que Rousseau se declara creyente “Yo he creído desde mi infancia por autoridad, en mi juventud por sentimiento y en mi madurez por la razón; ahora creo porque siempre he creído”,¹¹ eso no significó que ganara amigos entre los defensores de la autoridad eclesiástica ya que fue un defensor de la libertad de credo y la negación del pecado original. No menos conflictos tuvo con los *philosophes*, con quienes comparte algunos aspectos de la defensa de la tolerancia y la oposición a las verdades reveladas, pero que ve como: “... ardientes misioneros de ateísmo y dogmáticos muy imperiosos [que] no

⁸ LEFORT, Claude: op. cit. p. 150. [cursivas del autor]

⁹ *Manuscrit de Genève*: OC III, pág. 318.

¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Contrat social*: IV, VIII; OC III, pág. 468.

¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Carta a Franquières, 15 janvier 1769*: OC IV, pág. 1134.

sobrellevaban sin cólera que sobre cualquier punto se osara pensar de forma distinta que ellos”.¹²

Rousseau hace una defensa de la creencia como constante antropológica, no de un dogma en particular sino de la necesidad de los hombres a relacionarse con lo religioso resignificando los elementos de la vida diaria. En ese sentido, la religión civil no es un elemento deseable en la organización del cuerpo político, es decir, útil a la configuración del poder. Por el contrario, la adhesión emocional es necesaria porque de no establecer un orden simbólico común la identificación entre los miembros es imposible. Salvador Giner considera que la religión civil “... consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia”.¹³ Esta definición no puede negar su deuda con la teoría de Rousseau.

En medio de las diversas interpretaciones que se generan a partir de la concepción rousseauiana de religión está claro que la idea de una religión civil como constitutiva de lo político es un gran aporte que no pierde vigencia. La creencia en el seno del cuerpo político es lo que da unidad a la disparidad de intereses a la vez que permite las diferencias fuera de lo que no afecta al espacio público común. Es el sentimiento patriótico, el amor a las leyes y a las instituciones de la que cada ciudadano es parte es el modo en el que es posible una República democrática y defensora de la libertad de sus miembros.

¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Rêveries du promeneur solitaire*: III; OC I, pág. 1016.

¹³ GINER, Salvador: “Religión Civil” en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*. Núm. 61, Madrid, 1993, pág. 26.

Dialéctica y estética: la utopía de la forma vacía

Francisco Casadei (UNMdP)

El propósito del presente trabajo consiste en aportar algunas claves de lectura y esclarecimiento en torno al problema de las *abstracciones reales*. Esta expresión fue acuñada en su sentido preciso por el filósofo alemán Alfred Sohn-Rethel en su libro *Trabajo intelectual y trabajo manual* al abordar el fenómeno del intercambio de mercancías en su relación con la epistemología idealista en general y la kantiana en particular. Siguiendo la línea de investigación abierta por Sohn-Rethel, me propongo avanzar a través de una línea de pensamiento de tendencia dialéctica que incluye a figuras como Theodor Adorno, Fredric Jameson y a Massimo Cacciari, entre otros. A partir de algunas observaciones críticas seleccionadas de estos pensadores me concentraré en el vínculo que puede establecerse entre las abstracciones reales (ligadas indisolublemente a la primacía del pensamiento identificador) y la negatividad inherente de la Metrópoli. De esta manera, esta clase de pensamiento dialéctico sigue una línea de desarrollo disímil que explora sistemáticamente las dimensiones de lo negativo como tal, tanto en sus manifestaciones artísticas y políticas como en sus consecuencias gnoseológicas. El problema de la negación y sus diferentes figuras nos obliga a concebir nuevas maneras de atravesar críticamente el dominio de las abstracciones reales y de comprender con mayor precisión la serie inconclusa de antagonismos que se derivan de un modo de organización social esencialmente mediado por las relaciones de intercambio mercantil. En palabras de Sohn-Rethel:

Las características formales invariables del intercambio, por el contrario, constituyen un mecanismo de abstracción real indispensable para la síntesis social desde el principio hasta el fin, y proporcionan la matriz del razonamiento conceptual abstracto característico de todas las sociedades basadas en la producción de mercancías. Ya que en la historia, la economía, por una parte, y las formas y cometidos del razonamiento, por otra, obran recíprocamente de forma intrincada, será provechoso para el materialismo histórico analizar ambos aspectos del intercambio de mercancías en detalle. El análisis de Marx demuestra que es imposible entender la economía de la producción de mercancías sin prestar la debida atención a sus características y a sus contradicciones formales, y Marx nunca se cansa de subrayar su importancia ni de acusar a la mentalidad burguesa por su incapacidad para darse cuenta de ellas.¹.

Para Sohn-Rethel la generalización del intercambio de mercancías implica una proliferación de abstracciones que funcionan como síntesis social al dotar de coherencia a los vínculos humanos cualitativamente diferentes. La primacía de la abstracción es también el predominio del valor de cambio y por lo tanto de la identidad. La sociedad, entendida como una totalidad negativa en constante movimiento, se articula en base a las contradicciones que se originan en el centro del modo de producción capitalista. Esta forma de producción se caracteriza principalmente por extender la forma-mercancía al trabajo humano mismo, es decir, por mercantilizar tanto los productos del trabajo, el trabajo mismo y las relaciones humanas que intervienen directa e indirectamente en la reproducción social. La primacía de la abstracción mercantil supone la institución de un conjunto indefinido de mediaciones que simultáneamente juntan y separan a los seres humanos socializados. Siguiendo los pasos de Adorno que a su vez se apoya conscientemente en las apreciaciones de Sohn-Rethel, Fredric Jameson realiza la siguiente observación esclarecedora en torno a las características de la abstracción:

La abstracción es, en primer lugar, colectiva y no individual; la objetividad está presente en el sujeto en la manera de formas colectivas lingüísticas o conceptuales, que son ellas mismas producidas por la sociedad y que, por lo tanto, la presuponen. Esto se halla muy relacionado con la división del trabajo y, en especial, con la separación primaria entre trabajo manual y trabajo intelectual, que constituye la precondition del pensamiento abstracto mismo. Pero además veremos (...) que está muy relacionado con la idea marxista clásica del desarrollo de las fuerzas productivas: también éstas, como fenómeno

¹ Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Colombia, El Viejo Topo, 2001, p.55.

social e histórico, se inscriben en el `concepto´ y le otorgan su fuerza y, en ese sentido, el capitalismo es el logro de la abstracción máxima a través de las máquinas.²

Esto quiere decir que el avance de las abstracciones está correlacionado al desarrollo de las fuerzas productivas, por lo que llegamos a la situación paradójica de que la sociedad materialmente más avanzada es al mismo tiempo la sociedad históricamente más abstracta. El predominio de la razón identificadora conlleva la reificación de las relaciones sociales y la aparición de contradicciones objetivas que median la dialéctica entre lo universal y lo particular. En Adorno esto se expresa de la siguiente manera:

La oposición del pensamiento a lo a él heterogéneo se reproduce en el pensamiento mismo como la contradicción inmanente a éste. La crítica recíproca de lo universal y lo particular, actos identificadores que juzgan sobre si el concepto hace justicia a lo abordado y sobre si lo particular llena también su concepto, son el medio del pensamiento de la no-identidad entre lo particular y el concepto. Y no sólo el del pensamiento. Si ha de liberarse de la coacción de la que realmente se le hace objeto en la figura de la identificación, la humanidad tiene que lograr al mismo tiempo la identidad con su concepto. Todas las categorías relevantes participan de ella. El principio del canje, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene el canje, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticas.³

El dominio de la abstracción, del valor de cambio sobre el valor de uso, implica una universalización del fenómeno mercantil que borra las huellas de lo particular. Lo diferente, lo cualitativamente distinto, desaparece detrás de las mediaciones formales que intervienen en la producción e intercambio de mercancías. Una de las funciones de la dialéctica consiste en atender la serie de mediaciones acumuladas a lo largo de la historia para poder aprehender negativamente las condiciones que dan origen a las abstracciones del dominio mercantil con vistas a su posible y efectiva desactivación. Una vez establecido el problema de las abstracciones reales en su doble vínculo con la forma-mercancía y el pensamiento identificador, podemos concentrarnos en algunos puntos del ensayo del filósofo italiano Massimo Cacciari titulado “Dialéctica de lo negativo en las épocas de la metrópoli”. En

² Jameson, Fredric, *Marxismo tardío*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 73.

³ Adorno, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal, 2005, p. 143.

este escrito encontramos una indagación severa sobre la aparición y el estatuto de la Metrópoli en sus complejas relaciones con el proceso de racionalización capitalista y las formas de existencia moderna. Para Cacciari, la Metrópoli designa un proceso material de racionalización cada vez más acentuado y extendido que reemplaza a la dinámica orgánica y cerrada que caracterizaba a la ciudad. El paso esencial de la ciudad a la Metrópoli está marcado por el traslado de la racionalización de las relaciones de producción hacia la racionalización de las relaciones sociales en tanto tales. Para Cacciari, este proceso se basa en la articulación dialéctica entre la *Vida nerviosa* y el *Intelecto*. En palabras de Cacciari:

El sistema de este *Intelecto*, su formación histórica, es la economía monetaria de mercado. (...) La abstracción, tanto de lo individual como de los hechos concretos (tanto objetivos como trascendentales), los domina a ambos. Ante ellos <se hunde> todo lo que refleje una relación <cualitativa>: sólo puede perdurar un sistema de relaciones calculadas racionalmente, de modo que no puedan dar lugar a <sorpresas>. La economía monetaria da forma a las relaciones económicas, de igual modo que el intelecto se las da a las relaciones y movimientos psíquicos. La economía monetaria <supera> el valor de uso, mientras que el intelecto <supera> el estímulo inmediato, la *calidad* de la impresión. Entonces comprendemos cómo *Intelecto* y economía monetaria se dan cita en la Metrópoli, inseparablemente ligados, y cómo la Metrópoli es el *lugar del intercambio, el lugar de la producción y de la circulación de valores de cambio*.⁴

Coincidiendo en este punto particular con la propuesta de Adorno, para el filósofo italiano ya no es posible abogar por un tipo de dialéctica que promueva nuevas síntesis positivas que atenúen la negatividad interna de la Metrópoli. La dialéctica que resuelve los antagonismos es una dialéctica que es instrumentalizada como móvil del desarrollo del Capital a través de las crisis sucesivas o las llamadas “destrucciones creativas”. Para Cacciari, lo que se necesita es un tipo de pensamiento que atienda a lo negativo sin atenuar ninguna de sus dimensiones fundamentales. Por el contrario, la búsqueda de nuevas síntesis dialécticas es típica de la ideología de la Comunidad que caracteriza a la ciudad y que revive en una situación de progresivo resquebrajamiento de las relaciones sociales. Toda dialéctica afirmativa comprometerá la potencia de lo negativo en un ciclo de renovación de

⁴ Cacciari, Massimo, “Dialéctica de lo negativo en las épocas de la Metrópoli”, en *De la Vanguardia a la Metrópoli*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1972, p.84.

la acumulación del Capital. En este sentido, la Metrópoli es la forma negativa de la síntesis irreversiblemente perdida.

Sobre la base de las indicaciones establecidas en torno al problema de las abstracciones reales, la Metrópoli y la negatividad es que podemos avanzar hacia la rehabilitación de una dialéctica negativa que recupere el modelo de la negación determinada. Si, por un lado, tenemos la figura de la negación en un sentido que tiende a cambiar su valencia en algo positivo en beneficio del proceso de racionalización mercantil, por otro lado, tenemos una figura alternativa de negación que rechaza el momento de su integración positiva y que, por lo tanto, puede ser recuperada y radicalizada como un modo de atravesar críticamente las contradicciones latentes en las abstracciones reales. La Metrópoli es la realidad material en la que se desatan los diferentes conflictos que tanto refuerzan como socavan el poder de las abstracciones reales. Por este motivo, el pensamiento filosófico debe atender la organización particular de las relaciones sociales que están cada vez más mediadas por las formas de la economía mercantil. Lo quiera o no, el pensamiento filosófico se basa en categorías y conceptos que están objetivamente marcados por los antagonismos que se dan en los distintos planos de la realidad social. El problema de la dialéctica negativa es también un asunto que atañe a la capacidad de enfrentar las aporías de la teoría y de la práctica sin desestimar los momentos contradictorios, disgregados y fracturados. Por este motivo, una rehabilitación del pensamiento dialéctico necesariamente tendrá que reflexionar sobre sus condiciones materiales negativas para llegar a estar a la altura de las abstracciones reales para poder desarmarlas desde adentro mostrando caminos alternativos que logren deshacer las mediaciones mercantiles que rebajan la diferencia de lo no-idéntico a un elemento más del dominio social.

Bibliografía

Adorno Theodor W., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal, 2005.

Cacciari Massimo, “Dialéctica de lo negativo en las épocas de la Metrópoli”, en *De la Vanguardia a la Metrópoli*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1972.

Jameson Fredric, *Marxismo Tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Sohn-Rethel Alfred, *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Colombia, El Viejo Topo, 2001.

Ser “todo cabeza”

Leonardo Caviglia Grigera (UCA)

1. El dilema de la oposición razón-pasión y razón-naturaleza en la modernidad

Muchas controversias filosóficas de todos los tiempos, tal vez se deban a “divorcios” entre parejas de nociones que se presentan en contradicción, de manera antitética; cuando en realidad podrían presentarse en armonía, haciendo una distinción sin confusión y sin oposición. Así encontramos a largo de la historia grandes muestras de estos “divorcios” intelectuales (y no tan sólo en ese ámbito), por ejemplo *episteme-doxa*, *alma-cuerpo*, *razón-fe*, *progreso-tradición* y el que aquí nos ocupa: *razón-pasión* y *razón-naturaleza*.

Intentaremos ver cómo en el pensamiento de la ilustración moderna se fue generando un “dualismo” de oposición entre la razón y la pasión por un lado, y a su vez una oposición entre razón y naturaleza (entendiendo a su vez que el orden de lo pasional corresponde a la naturaleza). Esta oposición iluminista es imprescindible para comprender la “reacción” romántica que se ubica en las antípodas de esta oposición, pero manteniendo el mismo planteo de fondo: ambas dimensiones se encuentran enfrentadas. Esto ilumina algunos conceptos que encontramos en autores tanto modernos como contemporáneos.

Dos autores nos permitirán hacer este recorrido, ellos son Voltaire y principalmente Kant. Sobre todo prestaremos atención a algunos planteos de Kant en sus obras: *Respuesta a la pregunta, ¿qué es la Ilustración?*, *Comienzo verosímil de la historia humana*, e *Ideas para una historia de la humanidad desde el punto de vista cosmopolita*.

Al respecto veremos en primer lugar, cómo en la visión de la historia que plantea Voltaire se plantea una dialéctica por la cual, el mal en la historia tiene fundamento principalmente en la pasión, que obstruye a la razón. Esa pasión es la que genera entre otras cosas el fanatismo y la intolerancia. Lo positivo en la historia viene del lado de la razón. El progreso solo es esperable en la medida que razón se imponga.

Mientras para autores como Rousseau, los males son consecuencia del apartarse del hombre del estado de naturaleza; para Voltaire "...todo es debido a que sigue esa misma naturaleza, que es instinto, confusión y desmesura"¹, el hombre es malvado porque todavía no se ha apartado lo suficiente de la naturaleza.

Son los sentimientos, el "corazón" –la gran mentira², aquello de lo que Voltaire desconfía por las consecuencias de los actos en que ellos imperan.

El progreso del hombre sólo se logrará por "el paso de la pasión a la razón, de la ignorancia al saber, de la oscuridad a la luz"³. El único inconveniente en este progreso es que la razón suele esconderse, ya que es cobarde.

Pero ya encontramos aquí claramente líneas fundamentales del siglo de las luces: la historia de la humanidad se presenta así, como la historia de la razón; es la historia de la conquista de la razón por parte del hombre, que significará un gradual alejamiento de la influencia de las pasiones. De esta manera

Años después, I. Kant definirá con síntesis y precisión lo esencial de la ilustración: consiste en el paso de la humanidad de la minoría de edad a la mayoría de edad.

Esta consiste principalmente en valerse del propio entendimiento: "La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad... ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración!"

El desarrollo de la razón es por eso mismo el desarrollo de la libertad –también divisa esencial de la ilustración-. Por lo que el despliegue de una, corre paralelo al despliegue de la otra. Tendríamos así de un lado: "razón-libertad-autonomía-mayoría de edad" y por el otro "naturaleza-sujeción-heteronomía-minoría de edad."

¹ FERRATER MORA, J. *Cuatro visiones de la historia universal*. Buenos Aires, Sudamericana, 1958, pág. 101.

² *Ibidem*, pág. 105.

³ *Ibidem*, pág. 102.

Este movimiento que culmina en el desarrollo y uso de la razón por parte del hombre, se encuentra como fundamental en la antropología kantiana.

Hay un concepto muy importante que plantea Kant, y es que lo que encontremos en el origen, determinará cuál es el fin. Los expresa claramente en su obra *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*: “Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a fin”⁴. Ese desarrollo implica que el hombre se procure por sí mismo su felicidad; no que se lo confiera la naturaleza sino que, valiéndose el ser humano del uso de razón sea quien la alcance y de esa manera tenga, según Kant, una mayor estima de sí mismo. Pero eso supone que el papel del hombre es “muy artificial”.

En “*Comienzo verosímil...*” el autor plantea una “emergencia” de la razón a partir de la naturaleza animal del hombre. Pero esta misma razón que parece surgir de aquélla, en su mismo origen, se erige en forma de una dialéctica de oposición con los instintos (es decir la naturaleza). La razón surge de la misma naturaleza, pero en cuanto surge, no sólo se distingue sino que se opone.

En esta obra Kant plantea como historia “verosímil”, el ver al hombre en su origen como en un estado de naturaleza. Es por demás llamativo ver como el autor de *La religión dentro de los límites de la sola razón* hace aquí una exégesis “secular” del relato del Génesis. Al describir el surgimiento del hombre desde la animalidad a la humanidad, señala que en este estado inicial, se encuentra sometido al instinto “que obedecen todo los animales”. Este instinto es lo único que conduce al hombre.

El instinto, “voz de Dios” que obedecen todos los animales, era lo único que originariamente conducía al principiante... Pero muy pronto comenzó a despertarse la razón... De este modo, el hombre trató de llevar su conocimiento de los medios de nutrición más allá de los límites del instinto... la razón habría encontrado un primer motivo para entrar en conflicto con la voz de la naturaleza⁵

“Pero muy pronto comenzó a despertarse la razón...”. Esta razón fue más allá del instinto y comenzó a guiar al hombre en un sentido diverso del que éste marcaba. Lo fundamental en

⁴ KANT, I., *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Bs.As., Ed. Nova, 1958, pág. 57.

⁵ KANT, I., *Comienzo verosímil de la historia humana*, Bs.As., Ed. Nova, 1958, pág. 114-115.

este hecho es la oposición de la razón al instinto de la naturaleza, y especialmente la conciencia de esta posibilidad, que eleva al hombre por encima de la condición de los animales. Es decir: este instinto (“voz”), inclinaba al hombre –como al resto de los animales- a alimentarse de algunos frutos y evitar otros; pero aunque éste le indicaba rechazo a algún alimento, la nueva facultad se podía representar o imaginar que era agradable, y probarlo. El “experimento” pudo haber sido pequeño, pero como hecho es fundamental y al hombre le “abrió los ojos”.

La razón surge así con un dominio sobre los instintos, que según Kant, no sólo se ejerce sobre el de nutrición, sino también sobre el sexual, logrando convertir una inclinación en algo más fuerte y duradero (no ligado a un tiempo), por estar sustraído a los sentidos. Este dominio se manifiesta también en la posibilidad de la resistencia: “La resistencia fue el artificio que condujo al hombre de las excitaciones meramente sensibles a las ideales; de los meros apetitos animales, al amor.”⁶

Así, en un primer momento la razón se manifiesta como aquella facultad que puede contradecir al instinto. En un segundo momento, como la facultad que puede ofrecer resistencia a este instinto y “transformarlo” en algo superior: el instinto sexual, en amor; el gusto por lo agradable en gusto por la belleza. Es muy interesante ver cómo en cierto sentido Kant se adelanta a algunos planteos de S. Freud, ya que encontramos una especie de “sublimación” de los instintos. Este paso es fundamental para el filósofo ya que constituirá al hombre en “criatura moral”.

A pesar de sus “débiles fuerzas” –señala Kant-, la razón combate con la poderosa animalidad, ya que antes del surgimiento de la razón, para la naturaleza no había ninguna obligación, ni prohibición, ni tampoco infracción alguna.

En un tercer momento, la razón permitió que el hombre se elevara del momento presente y tuviera la “reflexiva expectación del futuro”; esto trajo como consecuencia la incertidumbre ante el porvenir, e hizo surgir un temor ante la muerte. Kant entiende que este aspecto “negativo” hizo que el hombre rechazara el uso de la razón para buscar consuelo. El cuarto paso y muy importante, es que el hombre descubre una “supremacía” sobre el resto de la naturaleza: “*ya no era un compañero... sino que los consideró medios e instrumentos*

⁶ KANT, I., *Ibidem*, pág. 117.

puestos a disposición de la propia voluntad". Este descubrimiento iluminaba un segundo aspecto ético muy importante: que lo que decía al resto de la creación no podía decirlo al resto de los hombres, y que por lo tanto nunca los puede considerar medios sino fines. Este elemento es fundamental para el desarrollo de la sociedad (que es uno de los fines al que tiende el hombre).⁷

Ese desarrollo supondrá un progreso inversamente proporcional entre razón e instinto. En palabras de Kant: "*una separación, que excluye al ser humano del maternal seno de la naturaleza*"⁸. Esta separación puede describirse como

... el tránsito de la rusticidad, propia de una criatura meramente animal, a la humanidad; el pasaje de la sujeción de las andaderas del instinto a la conducción de la razón: en una palabra, de la tutela de la naturaleza al estado de libertad. Ahora bien, si consideramos el destino de la especie humana –que sólo consiste en un progreso hacia la perfección- ya no podremos preguntar si el hombre ha salido ganando o perdiendo con aquel cambio.⁹

En este sentido el ideal de progreso kantiano podría describirse con la metáfora de ser "todo cabeza": ser todo razón, acallando la dimensión instintiva.

De manera gráfica describe este proceso el escritor C.S. Lewis en *Esa fuerza maligna*: La cabeza de François Alcasan es separada del cuerpo: "*En realidad era una cabeza... Sí, tenía cuello... pero no había nada debajo*"¹⁰

En la "*Idea de una historia...*", Kant plantea ese principio de relación origen-fin, aplicado al desarrollo del hombre. Lo que está en el origen, determina cuál será el fin. El progreso de la historia es el desarrollo de la parte racional del hombre. Y éste progreso es el que viene a proclamar la ilustración.

En esta línea es interesante recordar la valoración que hacen Horkheimer y Adorno del iluminismo, al considerar que en éste último hay identidad entre razón y poder.¹¹ En *Dialéctica del Iluminismo*, citando a Kant puede leerse que la razón lo que hace es: "...reducir bajo el propio poder todas las facultades e inclinaciones propias, es decir, el

⁷ Cfr. *Idea para una historia de la humanidad desde el punto de vista cosmopolita*.

⁸ KANT, I., *Comienzo verosímil de la historia humana* Op cit, pág. 119.

⁹ *Ibidem*, pág. 119.

¹⁰ LEWIS, C.S. *Esa fuerza maligna*, Santiago, Andres Bello, 1995.

¹¹ Cfr. HORKHEIMER Y ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971.

precepto del dominio de sí, que se une a la prohibición de dejarse dominar por los propios sentimientos y por las propias inclinaciones.”¹²

Y al mismo tiempo agregan que la condena a los sentimientos estaba implícita ya en la ilustración en la formalización de la razón.

El desarrollo de la razón, es a la vez el desarrollo de la libertad. Tenemos así por un lado *razón-libertad-autonomía* y del otro *naturaleza-determinismo-heteronomía*.

Asimismo, la formación del pietismo, en el autor profundiza más el rechazo de lo “natural”, que se puede ver en esta misma obra con aquella famosa expresión de que “*tan nudosa es la madera de que está hecho el hombre que con ella no se podrá tallar nada recto*”¹³

Este conflicto también puede verificarse en la conocida oposición entre “deber” e “inclinación” en la ética kantiana, la cual se presenta como una variante de la dialéctica *pasión-razón*. Sólo así también se comprende la tensión entre la búsqueda de la felicidad y la búsqueda de la virtud en el autor. La obra de Kant estaría marcada por el dualismo entre naturaleza y moral, y así en el ámbito moral la razón se presenta y se define en “contraposición a los instintos, al deseo, a la utilidad egoísta, a la sensibilidad”¹⁴. De esta manera resulta una ética del deber y represiva que parece volverse contra los anhelos de liberación de la ilustración.

¡Deber! Nombre grande y sublime, tu que no encierras nada apreciado para congraciarte con halagos, sino que exiges sumisión... que te limitas a establecer una ley que de suyo penetre en el ánimo y, no obstante, aun contra la voluntad se gana respeto (aunque no siempre observancia), y ante la cual callan todas las inclinaciones aunque secretamente actúen contra ella.¹⁵

A la luz de estos planteos puede entender la reacción romántica que se opone a esta “expansión” excesiva de lo racional en detrimento, de lo pasional, lo volitivo y de lo natural.¹⁶

¹² HORKHEIMER y ADORNO, Op cit, pág. 117.

¹³ KANT, I., *Ideas de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Bs.As., Ed. Nova, 1958, pág.

¹⁴ LEOCATA, F., *El problema moral en el siglo de las luces*, Bs. As., EDUCA, 1995, pág. 44. Entiende Leocata que Kant vuelca la moral a favor de la razón y en contra del hedonismo.

¹⁵ KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Bs. As., Ed. Losada, 2003.

¹⁶ Al respecto señala Leocata que viendo esto se comprende también gran parte de la vida moral y sus reacciones posteriores: “*Pero su contenido moral es coercitivo respecto al proyecto liberador iluminista,*

Los planteos nietzscheanos de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco* repiten en una misma línea esta reacción. Asimismo puede verse claramente en el paso del hombre del “yo debo”, al hombre del “yo quiero” (puedo) que se encarna en la figura del superhombre.

En esta línea señalan Reale y Antiseri¹⁷, que Nietzsche somete la moral a una profunda crítica, que puede verse especialmente en dos de sus obras: *Más allá del bien y del mal*, y en *Genealogía de la moral*. En la primera puede verse claramente la reacción contra la exaltación de la razón iluminista con una opción irracionalista. Tanto allí como en otras obras hay una exaltación del instinto. En la segunda se ve la opción entre la moral de los esclavos (la moral del “yo debo” claramente kantiana) en la que encontramos el odio a los instintos, y la moral aristocrática, de los fuertes, los señores, aquella que hace exaltación de los valores de la vida.

Podemos decir que encontramos claramente en Nietzsche un planteo al que podríamos denominar *naturalismo*: encontramos una exaltación de lo natural (entendiendo por ello también una exaltación de la vida entendida como vitalidad y poder), acompañada de un *irracionalismo*.

Esta oposición racional-natural también puede verse en los planteos de S. Freud respecto del Yo y el Ello y en la posibilidad de una “sublimación de las pulsiones”.

Es por eso que puede observarse como esta “tensión” y oposición signa parte del pensamiento moderno y contemporáneo, en el cual podemos ver cómo, tanto quienes afirman uno de los extremos como el otro tienen algo en común: el divorcio entre ambos: entre la razón y la pasión, entre la razón y la naturaleza.

La conciliación (con distinción y sin confusión) permite una visión más armónica de la dimensión humana con fuertes implicancias no sólo en la antropología, sino también en la ética y en otras disciplinas relacionadas con el hombre. Sólo una superación de este dualismo, tanto en un sentido como en el otro permitirá recuperar una visión del hombre más armónica y de una ética más acorde a nuestra propia naturaleza.

como lo demostraron las virulentas críticas dirigidas a su moral por Nietzsche, y la misma evolución de la vida moral en occidente en los últimos dos siglos”. Cfr, Leocata, F., *Op. Cit.*, pág. 45.

¹⁷Cfr. REALE, G. y Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, 1988.

Fichte: la filosofía trascendental y los límites de la metafísica

Luciano Corsico (UNR-CONICET)

Cuando Fichte comienza a elaborar de forma sistemática su Doctrina de la Ciencia o Wissenschaftslehre (WL) en 1794, expresa inmediatamente su intención de adoptar una posición crítica frente a los sistemas metafísicos tradicionales. Bajo el influjo de la filosofía crítica de Kant, Fichte también consideró que era necesario establecer un límite para el uso meramente especulativo de la razón. De este modo, intentaba trazar también un límite para la transmisión de un saber filosófico dogmático y carente de fundamentos racionales. Dentro del proyecto fichteano de elaborar un sistema completo de la filosofía trascendental, la adopción de un método crítico se convertía entonces en una condición indispensable para evitar una recaída en el dogmatismo. A grandes rasgos, puede decirse que el método adoptado por Fichte contiene un requisito que garantiza el uso crítico de la razón. El método de Fichte exige realizar una abstracción de todo concepto de ser y aplicar la reflexión filosófica únicamente a nuestras propias acciones. Según Fichte, los principales errores que han cometido los sistemas metafísicos anteriores a la WL (con la obvia excepción de la filosofía kantiana) derivan de la ausencia de un riguroso método crítico. Sin los límites del método, esos sistemas fácilmente han comenzado por presuponer la existencia de una cosa en sí y por atribuirle determinadas características esenciales, para llegar de forma especulativa a las más absurdas conclusiones filosóficas. Las observaciones meta-filosóficas de Fichte sobre la necesidad de un método crítico no aparecen sin embargo en un único texto, sino que se encuentran diseminadas a lo largo de toda su obra,

fundamentalmente durante el período de Jena (1794-1799). A continuación, intento ofrecer una reconstrucción de los principales argumentos de Fichte en favor de la adopción de un método crítico y trascendental para la elaboración de un sistema filosófico, que consiga evitar los errores de la metafísica tradicional.

La idea directriz que orienta toda la argumentación de Fichte en favor de un método de reflexión trascendental es que la conciencia no puede tener una relación directa con un ser objetivo. En realidad, el filósofo sólo tiene una relación directa e inmediata con su propia conciencia y con su propia actividad representativa. El único objeto válido del análisis filosófico es la conciencia, no un supuesto ser que la trasciende. Por ese motivo, un filósofo trascendental nunca puede referirse de forma legítima a un ser en sí mismo, sino sólo a un ser para su propia conciencia. Según Fichte, el acto de pensar un ser sin relación con la propia conciencia es un total contrasentido. Por ese motivo, la investigación de la filosofía trascendental exige la abstracción metodológica de todo ser. Sin esa abstracción, es imposible incluso responder la pregunta “metafísica” por el fundamento del predicado de “ser”, cuando este predicado se aplica a una representación de la conciencia.¹

Esa abstracción no implica, desde luego, una total negación de la realidad. En verdad, lo que Fichte afirma es que no se puede comenzar a elaborar un sistema de filosofía crítica a partir de un presupuesto metafísico. Toda representación de un ser objetivo que existe fuera de nosotros tiene un carácter derivado y nunca posee una certeza inmediata. Fichte advierte, además, que tampoco podemos obtener una representación metafísica de nosotros mismos de manera inmediata. Es decir, ninguno de nosotros tiene derecho a representarse como un ser, porque sólo tiene una conciencia inmediata de su propia actividad. Según Fichte, la actividad es exactamente lo opuesto del ser. El método de la filosofía trascendental tiene que adoptar como punto de partida la conciencia inmediata de la propia actividad y no un concepto metafísico sobre la esencia de un ser objetivo o sobre la esencia de nuestro propio ser. En el marco del idealismo trascendental, el pensamiento sobre uno mismo es simplemente el pensamiento sobre una acción.²

Fichte afirma precisamente que el principal error que han cometido todos los sistemas filosóficos anteriores a la WL consiste en no haber reflexionado sobre la función de la

¹ Cf. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW, I, 456.

² Cf. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW, I, 461-462.

propia actividad de la conciencia en la elaboración del saber. Por ese motivo, Fichte considera indispensable una previa reflexión sobre el método de la filosofía. La validez del saber filosófico ya no puede depender de una determinada concepción del ser, sino de una reflexión sobre la propia actividad de la conciencia y sobre el método más adecuado para dirigirla hacia sus fines. Una vez realizada la mencionada abstracción de todo ser particular y empírico, sólo queda la pura actividad del Yo como objeto de la reflexión filosófica. La filosofía se convierte así en una reflexión metódica sobre la propia actividad subjetiva y sus principios necesarios. En este sentido, el método de la WL no puede compararse con ningún método utilizado anteriormente en el campo de la teorización filosófica. Según Fichte, todos los sistemas filosóficos precedentes han adoptado como punto de partida un determinado concepto sobre el ser, sin reflexionar demasiado sobre su necesario proceso de constitución. Los filósofos han adoptado irreflexivamente un concepto determinado, lo han analizado o lo han combinado con otros conceptos en una larga secuencia de razonamientos. Los sistemas filosóficos se han construido generalmente sobre la base de una permanente actividad de pensamiento especulativo, que sin embargo no ha sido incorporada de manera reflexiva al propio sistema. La WL, en cambio, no adopta como punto de partida un concepto muerto (*totter Begriff*), sino la propia actividad del sujeto y la incorpora de manera sistemática a la reflexión filosófica.³

La necesidad de una abstracción metódica de todo presupuesto sobre el ser resulta aún más evidente en la argumentación que Fichte ofrece en su *Das System der Sittenlehre* (SSL) de 1798. Fichte se ocupa en ese escrito de proporcionar una deducción trascendental del principio de la moralidad y también de su correspondiente aplicación en las acciones humanas concretas. En un pasaje de su exposición, aparece un interesante comentario de alcance metodológico. Con este comentario, Fichte pretende responder a una posible objeción contra su proyecto de deducir el principio de la moral. Según Fichte, un hipotético crítico de la WL podría objetar que esa deducción supone la posibilidad de acceder directamente al conocimiento de un sujeto real y de un hecho interno que sucede en su espíritu. El punto decisivo de esa posible objeción es que el filósofo trascendental sólo dispone del pensamiento como su único instrumento, y cuando intenta aplicar ese

³ Cf. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, SW, I, 456.

pensamiento a un ser real, lo modifica necesariamente, de tal manera que ya no puede afirmar con total validez: “así soy yo en mí y para mí” (*so bin ich an und für mich*). Según esta posible objeción contra la WL, la deducción trascendental del principio de moralidad transgrede una restricción crítica del conocimiento, en tanto pretende derivar un ser real a partir del mero ejercicio del pensamiento.⁴ Frente a esta hipotética objeción, Fichte responde que su deducción trascendental no se refiere en ningún momento a un ser real y nunca abandona el ámbito del pensamiento. La deducción tiene como punto de partida un acto de pensamiento (que pertenece a la conciencia común del deber moral que tiene cada uno de nosotros). El resultado de la deducción es también un acto de pensamiento (que pertenece a la conciencia que reflexiona sobre los fundamentos racionales del deber moral). En este contexto, explica Fichte, no se habla para nada de un ser exterior al pensamiento, porque la filosofía trascendental sólo se desarrolla dentro de los límites de la razón. El deber moral que se deduce en la WL no es un ser en el sentido metafísico del término, sino sólo una acción de pensamiento, que se nos impone con una necesidad racional. Por ese motivo, en lugar de un ser, Fichte prefiere hablar de una conciencia necesaria (*einem nothwendigen Bewusstseyn*) del deber moral y de sus fundamentos racionales.⁵ De este modo, Fichte sugiere que el concepto de ser no cumple ninguna función relevante en el desarrollo de su deducción trascendental del principio de moralidad. Para cumplir el objetivo de esa deducción, no parece necesaria entonces una teoría ontológica previa. En sentido estricto, Fichte incluso parece rechazar la necesidad de utilizar el concepto de ser, como un concepto vacío o equívoco.

De forma muy general puede afirmarse entonces que, dentro del contexto de la filosofía trascendental, la fundamentación filosófica no exige una referencia al ser, sino simplemente a la actividad del sujeto y a su conciencia necesaria de esa actividad. En su *Wissenschaftslehre nova methodo* de 1798/99, Fichte explica con mucha claridad la oposición entre el concepto de ser y la actividad del Yo.⁶ Fichte afirma allí que el ser sólo puede entenderse como una total negación de la actividad. El ser no se puede entonces atribuir al Yo, sino a aquello que Fichte denomina No-Yo, en tanto este último se identifica

⁴ Cf. FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, SW, IV, 16.

⁵ Cf. FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, SW, IV, 17.

⁶ Cf. FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo*, GA, IV, 2, 39.

con el conjunto de hechos empíricos que constituyen el mundo de la experiencia. El Yo, en cambio, tiene que comprenderse como pura actividad. Según Fichte, el desarrollo de esa actividad del Yo puede representarse como una línea recta, compuesta por infinitos puntos (A, B, C, etc.). Cuando la actividad del Yo se detiene en un punto determinado (por ejemplo, en el punto C), queda limitada por el No-Yo. A esa actividad, Fichte la denomina intuición sensible. Ahora bien, el ser intuido es precisamente lo opuesto a esta actividad de intuir. Ese ser intuido no corresponde al Yo, sino al No-Yo. Sólo una filosofía dogmática adopta como punto de partida el ser y lo comprende como algo originario. Por el contrario, la WL realiza una abstracción metódica del concepto de ser y adopta únicamente como punto de partida de sus deducciones la misma actividad del Yo.

A pesar de todas estas observaciones meta-filosóficas hechas por el propio Fichte, es cierto que el término ser (*Seyn*) aparece en algunos escritos fundamentales de su período de Jena (1794-1799). Sin embargo, esta circunstancia no permite inferir necesariamente que su producción teórica haya cometido una transgresión de sus propios preceptos metodológicos. Fichte utiliza cuidadosamente el concepto de ser con un significado crítico-trascendental, como puede observarse incluso en algunos pasajes de *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/95, donde puede leerse que el principio de todo saber humano se encuentra en el Yo, y que ese Yo además afirma de modo absoluto su propio ser.⁷ A mi juicio, ni siquiera en estos pasajes de la GWL, encontramos verdaderamente afirmaciones que nos permitan atribuir un carácter metafísico a la reflexión fichteana. En verdad, Fichte se refiere simplemente a la actividad pura del Yo y a su necesaria una estructura reflexiva. Esta estructura del Yo puro se puede descubrir en cada sujeto empírico y real, en la medida en que cumple con los principios trascendentales del saber. En el ámbito del saber, cada sujeto realiza una actividad determinada dirigida a un objeto. Por ejemplo, un sujeto puede construir a priori un concepto geométrico, o puede conocer a través de la observación empírica las leyes mecánicas de la naturaleza. En esa actividad teórica, el sujeto afirma el ser de los objetos que conoce. Sin embargo, para poder realizar esa actividad, el sujeto debe poder al mismo tiempo reflexionar sobre sí mismo y tener efectivamente la capacidad de hacerlo. En este sentido, Fichte afirma que el Yo pone

⁷ Cf., por ejemplo, Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW, I, 96.

su propio ser. La reflexión descubre la propia autoafirmación del sujeto que conoce, como condición de posibilidad del conocimiento de un objeto. En ese procedimiento reflexivo, el Yo deja de referir su actividad hacia un objeto y la dirige hacia sí mismo. Esta reflexión presupone así la abstracción de todos los objetos particulares y empíricos, a los cuales el sujeto dirige su propia actividad. De este modo, la GWL sólo considera relevante la actividad pura del sujeto y su básica estructura reflexiva, como auténtico fundamento del saber humano.

Aunque parezca una obviedad, es preciso señalar que la noción de Yo utilizada en este contexto por Fichte nunca se refiere a un sujeto real, que se confiere a sí mismo su propia existencia. En efecto, la existencia de un sujeto real exigiría una explicación sobre determinadas condiciones materiales, históricas, sociales o psicológicas, que permanecen fuera del ámbito de una filosofía trascendental. En el contexto de la WL, el Yo que se pone a sí mismo tiene que comprenderse simplemente como un acto de autoconciencia pura y como una condición trascendental del saber. Según Fichte, el saber (teórico y práctico) sólo es posible, si se admite este acto de autoconciencia como un principio incondicionado de la actividad subjetiva. Esta autoconciencia del Yo está presupuesta necesariamente en todos sus actos de conocimiento y en todas sus acciones (en la medida en que puede atribuirse a esas acciones una validez universal). En otras palabras, cuando Fichte afirma que el Yo se pone a sí mismo sólo pretende decir que el Yo se piensa a sí mismo y se hace consciente de sí mismo en toda actividad del saber.⁸ Cuando un sujeto conoce un objeto determinado del mundo externo, sabe también que es él mismo quien conoce ese objeto y quien realiza la actividad de conocerlo. Según Fichte, un saber que no se funda en la autoconciencia del propio sujeto cognoscente no puede considerarse un saber en sentido estricto.

En cualquier caso, puede afirmarse que el principal objetivo de Fichte en la GWL de 1794/95 no parece consistir en la formulación de una ontología general, que permita explicar y describir la esencia real de los objetos a partir de una acción incondicionada del Yo. Con la auto-posición del Yo, Fichte tampoco parece referirse a una auto-comprensión de la propia existencia en su facticidad (tal como sostiene, por ejemplo, Martin Heidegger

⁸ De hecho, Fichte identifica esta acción de poner con una acción de pensar o de intuir en dos escritos fundamentales del período de Jena (Cf., por ejemplo, Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, SW, III, 30; Fichte, *Das System der Sittenlehre*, SW, IV, 29).

en sus lecciones sobre Idealismo Alemán).⁹ La auto-posición del Yo constituye más bien un principio que permite fundamentar la validez universal y necesaria del saber, dentro de un sistema total de la razón humana. Desde luego, esta auto-posición del Yo tampoco puede comprenderse simplemente como un principio formal-epistémico del conocimiento. En la filosofía de Fichte, el Yo funciona más bien como un principio práctico-normativo. Esto significa que Fichte utiliza el principio de la auto-posición del Yo para designar la exigencia racional de un deber-ser. Por ese motivo, la WL no sólo proporciona los fundamentos para describir teóricamente las determinaciones generales del ser, sino que proporciona al sujeto un método sistemático para alcanzar una adecuada conciencia de sí mismo, de su facultad práctica y de su deber moral incondicionado. En su forma más abstracta y general, este deber consiste en la transformación de la realidad a través de principios extraídos de la propia razón. Fichte formula de manera más precisa estos principios racionales en su doctrina de la ética y en su doctrina del derecho. Sin embargo, la fundamentación originaria de estas dimensiones particulares de la praxis humana ya se encuentra contenida en el mencionado principio de la auto-posición del Yo.

Es preciso advertir también que todas las precauciones metodológicas adoptadas por Fichte no equivalen a un total rechazo de la metafísica. En realidad, la posición de Fichte con respecto a la metafísica en general resulta bastante ambigua y su correcta comprensión exige algunas nuevas consideraciones. Por un lado, Fichte parece sostener que la WL debe ocupar el mismo lugar que la metafísica tradicional, como filosofía primera o como ciencia fundamental de todas las ciencias particulares. En su *Wissenschaftslehre nova methodo* de 1798/99, Fichte afirma que su filosofía puede llamarse metafísica, en la medida en que recurre a la actividad del Yo como principio para explicar las condiciones de posibilidad de la experiencia.¹⁰ En este sentido, Fichte afirma que su filosofía es metafísica, porque se ubica por encima del ámbito de los hechos físicos. La física es la ciencia que se ocupa directamente de los hechos de la experiencia y de su conexión causal. Sin embargo, ella misma no puede ofrecer un fundamento último de la experiencia: sólo puede describirla y señalar ciertas conexiones regulares entre los hechos empíricos. Según Fichte, el

⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin: "Der deutschen Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart", en Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, II, Band 28, Claudius Strube (ed.), Frankfurt am Main, 1997.

¹⁰ Cf. FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo*, GA, IV, 2, 19.

fundamento último de la experiencia se encuentra fuera de la experiencia. En tanto la física se ocupa únicamente de la experiencia, no puede ofrecer un fundamento definitivo de su propio saber. Ese fundamento tiene que ser proporcionado por una ciencia que se encuentre por encima de la física y de su conocimiento empírico. En tanto se ubica más allá de la física, la propia WL puede denominarse *metafísica*.

Sin embargo, como ya se ha señalado anteriormente, la WL en tanto metafísica no puede compararse con un sistema metafísico tradicional. En efecto, Fichte sostiene que la WL debe contener más bien una crítica radical de las anteriores doctrinas metafísicas.¹¹ En el prefacio a la segunda edición de su escrito *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), Fichte afirma que la metafísica no sólo puede comprenderse como una doctrina de las cosas existentes en sí mismas, sino también como una deducción (*Ableitung*) genética de lo que aparece en nuestra conciencia. Según Fichte, también en el contexto de la WL es necesario desarrollar una investigación sobre la posibilidad, las reglas y el verdadero significado de la metafísica. Una exposición sistemática de esas investigaciones constituye verdaderamente una crítica (*Kritik*) en sentido filosófico. Esta crítica “no es ella misma metafísica, sino que está situada más allá de ella” (*Die Kritik ist nicht selbst die Metaphysik, sondern liegt über sie hinaus*). Según Fichte, entonces, la crítica filosófica se comporta con respecto a la metafísica, del mismo modo que la metafísica se comporta con respecto a la opinión común del entendimiento natural.¹² Es decir, la metafísica se considera habitualmente como un saber que se eleva por encima de la opinión común y se comporta de manera crítica con respecto a esta última. Del mismo modo, debe proceder la WL con respecto a la metafísica tradicional: debe analizar sus presupuestos básicos y someterlos a una revisión crítica. Por ese motivo, las exposiciones de la WL no constituyen una metafísica pura, porque sólo pueden comprenderse correctamente con el auxilio de ciertas observaciones críticas referidas a sus principios y presupuestos. El escrito titulado *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* contiene precisamente una crítica necesaria a la WL como metafísica o filosofía primera.¹³ En ese escrito, quedan establecidos los límites críticos que la WL como filosofía primera no debe transgredir, así como también los

¹¹ Sobre este tema, cf. ZÖLLER, Günter: “Fichte und das Problem der Metaphysik”, en *Fichte-Studien*, 35, (2010), pp. 13-41.

¹² Cf. FICHTE, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, SW, I, 32-33.

¹³ Cf. FICHTE, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, SW, I, 33.

preceptos metodológicos que debe satisfacer. Por una parte, Fichte señala la imposibilidad de superar los límites de la conciencia y el carácter dogmático de una explicación filosófica que adopta como punto de partida el concepto de una cosa en sí. La filosofía no se refiere a una cosa, sino únicamente a las acciones del espíritu.¹⁴ Por otra parte, Fichte afirma que el saber filosófico tiene que adquirir la forma de un sistema único, fundamentado en la certeza absoluta de su primer principio. El sistema de la filosofía no puede basarse en los resultados obtenidos por las restantes ciencias, sino que debe ofrecer una fundamentación *a priori* para estas últimas. La certeza de la filosofía no puede basarse en la inducción o en la mera verificación de hechos empíricos, sino que tiene que ser alcanzada sobre la base de una deducción trascendental.¹⁵

En otras palabras, Fichte no niega la posibilidad de la metafísica como tal, sino sólo la posibilidad de una metafísica dogmática y carente de crítica, como una supuesta ciencia de las cosas en sí. En GWL de 1794/95, Fichte sostiene explícitamente que, desde la perspectiva metodológica de la WL, el simple intento de elaborar una doctrina metafísica de las cosas y de la realidad objetiva se vuelve imposible. En el contexto de la filosofía crítica, toda teoría ontológica sobre la estructura constitutiva de los entes debe referirse finalmente a la actividad del sujeto. Por ese motivo, Fichte afirma que todo intento de explicar la realidad objetiva en el marco de la WL tiene que remitirse necesariamente a su parte práctica. Sólo el saber práctico sobre las propias acciones y sobre sus principios necesarios permite ofrecer una explicación satisfactoria del saber teórico acerca de la realidad objetiva. En otras palabras, Fichte sostiene que el conocimiento objetivo sólo es posible para un sujeto que originariamente pretende transformar la realidad según las exigencias de un *deber-ser* y está dispuesto a cumplir esas exigencias. Por esa razón, la WL sólo puede explicar la constitución de las cosas a partir de su relación con el deber.¹⁶

En esa explicación de la “realidad” a partir de la normatividad de la praxis humana, el filósofo trascendental nunca abandona los límites de la conciencia. En la GWL de 1794/95, la exposición filosófica se refiere al deber-ser como algo que existe únicamente en nosotros mismos: cada uno sabe que piensa ese deber según las leyes de su propia razón humana. En

¹⁴ Cf. FICHTE, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, SW, I, 29, 70-72.

¹⁵ Cf. FICHTE, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, SW, I, 46-49, 57-59.

¹⁶ Cf. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW, I, 285-286.

el desarrollo de la GWL, el filósofo nunca sale de sí mismo, y por lo tanto nunca puede hablar de la existencia de un objeto, sin referirse a su propia posición como sujeto.¹⁷ A mi juicio, esto también significa que el acto mismo de construir una teoría sobre el ser presupone la posibilidad de una reflexión sobre la propia actividad constitutiva y una referencia a los principios práctico-normativos que la rigen. Es decir, la WL sólo puede considerarse metafísica, en la medida en que, por un lado, contiene una crítica radical de la metafísica como doctrina del ser, y, por otro lado, fundamenta todas las restantes formas de conocimiento en la auto-posición del Yo como un principio de la razón práctica.

Finalmente, algunos especialistas han señalado que Fichte abandona estos preceptos metodológicos durante el período de Berlín (1800-1814) y él mismo incursiona en ciertas especulaciones de carácter metafísico sobre la naturaleza del hombre, sobre el sentido de la historia o sobre la existencia de Dios.¹⁸ En algunos textos de ese período es probable que Fichte alcance ciertos niveles de especulación teórica, que él mismo hubiera rechazado en una etapa anterior de su producción filosófica. Sin embargo, también debe reconocerse que Fichte conserva una constante preocupación por el método y por el carácter trascendental de su filosofía, aún durante sus últimos años. En diversos escritos de su período de Berlín, Fichte afirma que su WL sólo se ocupa del saber, y constituye en sentido estricto sólo una representación o imagen (*Bild*) del ser absoluto.¹⁹ En efecto, Fichte utiliza frecuentemente el concepto de imagen durante la época de Berlín para indicar que su filosofía nunca implica un conocimiento directo del ser o un retorno a la posición de las doctrinas metafísicas dogmáticas. La imagen sólo corresponde a una aparición o manifestación fenoménica del ser absoluto en la conciencia humana. El saber mismo es considerado sólo como una imagen del ser y la WL sólo se ocupa de las determinaciones a priori de ese saber. Aunque su reflexión alcanza en este período un significado ontológico o religioso mucho más visible, Fichte siempre intenta mantener su investigación dentro de los límites de una filosofía trascendental y crítica.

¹⁷ Cf. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW, I, 285-286.

¹⁸ Cf., por ejemplo, Baumanns, Peter: *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.

¹⁹ En su *Wissenschaftslehre* de 1812, por ejemplo, Fichte afirma que su filosofía sólo constituye una mera imagen (*bloßes Bild*) del ser, y que considera a este ser de manera enteramente problemática (Cf. *Wissenschaftslehre* (1812), SW, X, 319).

Bibliografia:

BAUMANN, Peter: *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1972.

FICHTE, Johann Gottlieb: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reinhard Lauth, Hans Jacob und Richard Schottky (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, I. H. Fichte (ed.), Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

HEIDEGGER, Martin: “Der deutschen Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart”, en Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, II, Band 28, Claudius Strube (ed.), Frankfurt am Main, 1997.

ZÖLLER, Günter: “Fichte und das Problem der Metaphysik”, en *Fichte-Studien*, 35, (2010), pp.13-41.

Leibniz y la noción de computación efectiva

Aldana D'Andrea UNRC – UNC

1. Tesis y marco de fundamentación.

La noción de computación es quizá una de las nociones más significativas que desarrolló la lógica matemática del siglo XX, en ella se conjugan los clásicos problemas de decidibilidad de la lógica y la matemática con la noción intuitiva y filosóficamente fructífera de cálculo efectivo o procedimiento mecánico.

La idea de computación suele ser vista como el resultado de la confluencia de ideas provenientes de diferentes tradiciones¹ en un mismo núcleo problemático: el cálculo efectivo (Gandy, 1988). Esto es, el problema lógico-matemático de la representación simbólica de problemas y su solución algorítmica, y el consecuente problema filosófico, heredado de Hobbes, acerca de las condiciones de identificación del razonamiento humano con el cálculo. Sieg (1991) ha señalado que el problema del cálculo efectivo tiene una *historia relevante* que es la relativa a las discusiones en fundamentos de las matemáticas a fines del siglo XIX y principios del XX y tiene, a su vez, una *pre-historia relevante* que está cristalizada en el *Calculemus!* de Leibniz.

Dado que la mayoría de los trabajos acerca de la idea de computación efectiva versan sobre lo que Sieg llama *la historia relevante*, en este trabajo proponemos indagar en aquella *pre-historia*; específicamente, nos interesa explorar cómo las nociones de Leibniz de lenguaje universal (*lingua universalis*, *philosophica* o *rationalis*) y cálculo lógico o racional

¹ Entre ellas: el mecanicismo y el desarrollo de máquinas calculadoras, los problemas en los fundamentos de las matemáticas con especial mención en el programa de Hilbert y el planteo y reconocimiento del *Entscheidungsproblem* (o problema de la decisión) como el problema fundamental de la lógica matemática.

(*calculus ratiocinator*) prefiguran el núcleo conceptual revelador de la amplia significancia de la mecanización de la inferencia.²

Siguiendo a Sieg (2006: 9-10) establecemos que el trabajo de Leibniz respecto de la característica universal y su cálculo dejó planteadas -al menos idealmente- dos grandes líneas de investigación: la relativa a la mecanización del cálculo y la concerniente al tratamiento algebraico de la lógica. La mecanización del cálculo está asociada a la consecución de un método de razonamiento epistemológicamente no problemático, que permita el desarrollo y revisión de las inferencias de un modo absolutamente mecánico sin el requerimiento de ningún tipo de esfuerzo intelectual o ingenio, sin incluso la necesidad de entendimiento. Esta tradición está vinculada, por un lado, con la construcción de máquinas calculadoras -idea que fue especialmente desarrollada por Lull (1275), Pascal (1643), Leibniz (1673), Babbage (1834) y concluye con la magistral máquina de Turing (1936)-, y por otro lado, con las discusiones en fundamentos de la matemática, particularmente con el requerimiento de presentación de pruebas matemáticas a la revisión inter-subjetiva y la exploración de métodos finitistas que eviten cualquier vacilación en los pasos sucesivos de las cadenas de inferencias.

El tratamiento algebraico de la lógica, por su parte, está claramente vinculado a la génesis de la lógica matemática con Boole y Morgan y su desarrollo posterior con Pierce-Schröder y Loweheim entre otros. La relevancia de esta tradición se encuentra en el énfasis puesto en los problemas de decisión y la búsqueda de métodos adecuados para resolverlos. Es de destacar, sin embargo, que posiblemente esta línea de investigación no estuviera directamente motivada por las ideas de Leibniz, muchos acuerdan en que los primeros lógicos y matemáticos que se interesaron por el álgebra de la lógica desconocían el trabajo previo realizado por Leibniz. Peckhaus investigó precisamente las influencias de las ideas lógicas de Leibniz en el desarrollo de la lógica del siglo XIX, y si bien encuentra sorprendentes anticipaciones de ella en el trabajo de Leibniz, concluye en que no hay una influencia directa: “No doubt, the new logic emerging in the second half of the 19th century

² Aunque el ideal formal de Leibniz surge y se desarrolla principalmente en su juventud, el interés por una característica universal se mantiene a lo largo de toda su vida, así, Echevarría señala: “Aunque Leibniz se ocupó de los más diversos saberes, la idea de construir una lengua y una característica universales como culminación de todas sus investigaciones constituye el hilo conductor que guía sus incursiones en las ciencias formales, las ciencias físico-naturales, las ciencias sociales y las técnicas e invenciones” (Echevarría. En: G.W. Leibniz, 2011: LIX)

was created in a Leibnizian spirit (...) [Nevertheless] there was no initial influence of Leibniz on the emergence of modern logic in the second half of the 19th century”³

Ambas tradiciones, la que se interesa por las posibilidades de la mecanización del cálculo y la que desarrolla un tratamiento calculatorio de la lógica matemática, fueron particularmente exploradas hacia la segunda mitad del siglo XIX y convergieron en el problema del cálculo efectivo y la resultante noción de computación en el siglo XX. Es en este sentido que proponemos a Leibniz como uno de los precursores de las ideas que condujeron a la noción de computación efectiva y a la construcción de máquinas computadoras en el siglo XX; esto no quiere decir en modo alguno que en Leibniz se encontrara la idea de la computación tal y como la concebimos en la actualidad, sino más bien que él vislumbró la significatividad de la idea de cálculo mecánico y la relevancia crucial del desarrollo de simbolismos adecuados y reglas que gobiernen su manipulación.

2. La significancia de la mecanización de la inferencia.

Las disciplinas formales, entre ellas la lógica y la computación, sientan su desarrollo en la noción de sistema formal, ésta es una noción relativamente reciente, dependiente en gran medida del desarrollo de la teoría de la computabilidad en la década de 1930. Gödel afirma que el trabajo de Turing sobre la noción de cálculo humano mecánico (Turing, 1936) tuvo como uno de sus principales corolarios el establecimiento de una definición precisa e incuestionablemente adecuada de la noción general de sistema formal (Gödel 1934: 369). De acuerdo a ello Gödel sostiene que un sistema formal puede ser definido simplemente como un procedimiento mecánico para producir fórmulas y que la esencia del concepto mismo de sistema formal es que el razonamiento pueda ser completamente reemplazado por operaciones mecánicas sobre fórmulas (Ídem.:370). En la actualidad, esta es la idea de sistema formal más aceptada y difundida.

Es interesante observar cómo una de las nociones más relevante de la lógica (la deducción) y la idea fundamental de las ciencias formales (la de sistema formal) se constituyen en

³ PECKHAUS, Volker, "Leibniz's Influence on 19th Century Logic", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/leibniz-logic-influence>.

nociones epistemológicamente adecuadas sólo a partir de la conjugación de las ideas de simbolización, cálculo y procedimientos efectivo, o sea, sólo a partir de tener una idea precisa del alcance y límites de la mecanización de los procesos de inferencia⁴. Sostenemos que este logro está claramente vinculado con el programa lógico-filosófico que Leibniz planteó en el siglo XVII bajo la fórmula *Calculemus!*. Claro que ninguna de estas nociones –simbolización, cálculo y efectividad– estaba precisamente definida en aquella época, existía una idea intuitiva de cálculo efectivo aplicable a los procesos inferenciales, muestra de ello son el *Ars Magna* (1275) de Lull, el cual constituye el primer intento de emplear un mecanismo para el desarrollo de operaciones lógicas, y también la idea de desarrollar máquinas que realizaran cálculos aritméticos simples, como la Pascalina (1642) de Pascal que efectúa de un modo automático dos de las operaciones aritméticas básicas (suma y resta) y que constituye el primer modelo significativo de máquina calculadora. Sin embargo, ninguno de estos ensayos previos goza de la claridad conceptual necesaria para fundamentar un programa lógico-filosófico al estilo de Leibniz.

Aunque poco claras en aquella época (de hecho, hubo que esperar hasta el siglo XX para que los conceptos y problemas adquirieran la precisión necesaria), estas ideas referidas a la calculabilidad mecánica (lógica y matemática) conformaron el contexto desde el cual Leibniz piensa en las condiciones necesarias para extender el ideal algorítmico propio de la matemáticas hacia el razonamiento en general, esto es, para dar lugar a la mecanización de la inferencia.

Uno de los aportes de Leibniz para la realización de este fin fue la construcción de máquinas calculadoras. En 1673 presenta lo que hoy conocemos como la “rueda de Leibniz”, la cual extiende el poder de cálculo de la Pascalina permitiendo realizar también divisiones y multiplicaciones y en 1674 describe una máquina que resuelve ecuaciones algebraicas. Sin embargo, a nuestro modo de entender, el aporte más significativo de Leibniz no tuvo que ver con la exhibición de máquinas físicas, sino con su reflexión filosófica en torno a la mecanización de la inferencia y el reconocimiento de su aspecto simbólico y calculatorio.

⁴ La idea del ámbito de lo mecanizable está condensada en la tesis de Church-Turing; existen muchas formulaciones equivalentes y diversas interpretaciones sobre ella, una formulación extendida indica que cada computación efectiva puede ser llevada a cabo por una máquina de Turing.

Leibniz presenta su primera máquina calculadora en un artículo de 1685, allí enfatiza repetidamente sobre el beneficio de la mecanización de los cálculos: *fácil, rápido y seguro*; sin necesidad de *labor mental de ningún tipo; infalible; poco esfuerzo y gran precisión*⁵. Bajo estas consideraciones Leibniz contrapone dos modos de concebir el razonamiento, o bien éste es *artesanal* y procede por intuiciones y destrezas particulares del agente y las significaciones que el lenguaje natural le sugieren; o bien hay un modo general de proceder, un modo *mecánico*, que está gobernado por reglas específicas y un lenguaje preciso. Leibniz claramente se inclina por la segunda concepción, pues sostiene que la eliminación del esfuerzo intelectual y del ingenio son las condiciones para acceder a un modo de inferencia infalible, cuyo modelo es el cálculo algebraico y aritmético.

3. Simbología y cálculo.

Las claves a las que arriba Leibniz para la consecución de su ideal mecánico son la simbolización y el cálculo: una característica real (un sistema de símbolos que reflejen las relaciones y propiedades *reales* de los conceptos) y un cálculo *ratiocinator* asociado (un conjunto de reglas de inferencia que rijan la manipulación de los símbolos).

A este respecto es de destacar la importancia que le otorga Leibniz a la elección de la simbología adecuada, pues no cualquier notación permite expresar y desarrollar el pensamiento deductivo; el modelo que toma Leibniz para construir su característica real es el álgebra: “But there can be any doubt that the general art of combinations or characteristics contains much greater things than algebra has given, for by its use all our thoughts can be pictured and as it were, fixed, abridged and ordered; pictured to *others* in teaching them, *fixed* for ourselves in order to remember them; *abridged* so that may be reduced to a few; *ordered* so that all of them can be present in our thinking”⁶

El reconocimiento de las propiedades de un lenguaje simbólico apropiado parece reflejar la comprensión de Leibniz del potencial aún no explorado del empleo de símbolos y su dimensión operacional y metodológica, lo cual lo coloca como un visionario de los planteos

⁵ LEIBNIZ, Gottfried. *Philosophical Papers and Letters*. Loemker, L. (Ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

⁶ *Ibidem*, 193

de la lógica simbólica y algebraica del siglo XIX –con la salvedad ya mencionada en el apartado 1- y de la meta-matemática del siglo XX.⁷

En el lenguaje algebraico de Leibniz los conceptos quedan unívocamente representados en los signos y los pensamientos son expresados, consecuentemente, en la combinación de signos; el concepto matemático de teorema corresponde así al de razonamiento. De acuerdo a este ideal, el razonamiento es reducido a una combinación de signos y el cálculo no es sino una operación sobre signos⁸. En este sentido, Leibniz revitaliza el pensamiento de Hobbes según el cual el razonamiento se identifica con el cálculo, aunque en un modo más específico; pues en el proyecto de Leibniz el lenguaje lógico universal y la sintaxis determinista aportan un modelo calculatorio de pensamiento que implica la búsqueda de las condiciones necesarias para la comprensión y realización de *operaciones efectivas*. Así, el objetivo o meta ideal puede ser interpretado como la reducción de la deducción a un mecanismo puramente formal: “All truths, I say, can be demonstrated *solo calculo*, or soley by manipulation of caracteres according to a certain form, without any labor of the imagination or effort of the mind, just as occurs in arithmetic and algebra”⁹

Leibniz reclama entonces que la simbolización -siempre que sea del tipo correcto- y el establecimiento de reglas que determinen el curso del razonamiento aportan un órgano o instrumento de razón, el cual no sólo guía y asiste al pensamiento como un *hilo de Ariadna*¹⁰, sino que además lo reemplaza: “Deduction is thus transformed into a play of symbols and formulas; and Leibniz is not afraid to reduce it to a purely formal mechanism. In a sense, the characteristic thereby realizes the ideal of *formal logic*.”¹¹ . Así entendida, la característica universal prefigura la identificación que señala Gödel entre un sistema formal y la idea de procedimiento mecánico; tanto Leibniz como Gödel acuerdan en que el rasgo

⁷ Vinculado a estas ideas se encuentra el reconocimiento del éxito que la simbología de Leibniz tuvo en el desarrollo distintivo de su cálculo infinitesimal: “Part of the secret of analysis consist in the characteristic, that is, in the art of using properly the marks that serve us” (Leibniz a L'Hospital, 1693. Citado por Couturat, Cap. 4, p. 2).

⁸ LEIBNIZ. Op Cit. P 194

⁹ MATES, Benson. *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. New York: Oxford University Press, 1986.P

¹⁰ “What I call the thread of thinking is an easy and certain method. By following it we may proceed without agitation of the mind, without disputes, without fear of error, no less securely than one in a labyrinth possesses the thread of Ariadne” (Leibniz, citado por Couturat, 2012: Ch. 4, p. 7).

¹¹ COUTURAT, Louis. *The Logic of Leibniz*. Traducción al inglés por Donald Rutherford y R. Timothy Monroe, URL = <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rutherford/Leibniz/couturatcontents.html>. Ch.4,13

central de sus sistemas de inferencia es que el razonamiento pueda ser completamente reemplazado por operaciones mecánicas sobre fórmulas. En base a ello sostenemos con Davis que el proyecto de Leibniz puede ser entendido como el sueño de un lenguaje computacional universal y que este sueño puso en evidencia que lógica simbólica y computación –son dos lados de la misma moneda.¹²

4. ¿Consecución del ideal de Leibniz?

Leibniz considera que su método es epistemológicamente seguro en el arte de la combinación y la demostración y filosóficamente fructuoso en el arte de la invención o descubrimiento, por lo que siguiendo su método podríamos dirimir cualquier cuestión y en este sentido proclama ¡calculemos! Leibniz sostiene que si poseemos un conjunto finito de verdades representadas en los caracteres reales y las reglas de inferencias que asumimos son reglas lógicamente válidas, entonces deberá haber un procedimiento algorítmico, infalible, para determinar si cada aseveración es o no lógicamente válida:

“From this it follows that whenever controversies arise, there will be no more reason for dispute between two philosophers than between two calculators. For it will suffice for them to take pens in hand and, when they are seated at their abaci, for another (calling on a friend, if they should wish) to say: Let us calculate!”¹³

Con esta idea Leibniz otorga al cálculo las propiedades de la decidibilidad y la completud¹⁴. Si bien la lógica matemática del siglo XX ha demostrado que la decidibilidad de cada problema o la completud de cada cálculo no son propiedades de las que goza todo sistema formal y en ese sentido el ideal de Leibniz resultó ser infructuoso, es, sin embargo,

¹² DAVIS, Martin. *The Universal Computer. The road from Leibniz to Turing*. New York: Norton Company, 2000. P200

¹³ COUTURAT, Louis. *The Logic of Leibniz*. Traducción al inglés por Donald Rutherford y R. Timothy Monroe, URL = <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rutherford/Leibniz/couturatcontents.html>. Ch.4,11

¹⁴ Precisamente el ideal de certeza con el que Hilbert inauguraría el siglo XX: “We hear within us the perpetual call: There is the problem. Seek its solution. You can find it by pure reason, for in mathematics there is no *ignorabimus*” (Hilbert, 1900: 445)

significativo observar que en el mismo proceso de demostrar lo irrealizable de este ideal¹⁵ Turing arrojó una tesis que *hubiera deleitado a Leibniz*¹⁶ : Turing estableció que para cada procedimiento efectivo existe, en principio, una máquina que lo realice; aún más, Turing estableció que existe (en términos formales o abstractos) una única máquina, la Máquina Universal, que puede realizar cualquier cálculo o procedimiento efectivo imaginable¹⁷.

Esta idea, la tesis de Turing, permite, por primera vez, el establecimiento del alcance y límite preciso del ámbito de lo mecanizable, entendiendo por mecánico aquello que una máquina puede hacer¹⁸. Lo interesante de esta perspectiva se halla en que el concepto de computación efectiva goza de la propiedad de ser absoluto o universal, en el sentido de que no depende de formalismos particulares o realizaciones físicas, por lo que la idea de máquina asociada a ella abarca cada máquina concebible tanto en un plano físico como abstracto.

La idea de computación efectiva, modelada por la idea de la máquina universal de Turing, es muy acorde, por lo tanto, al espíritu leibniziano: por un lado, permite realizar e incluso extender en algunos aspectos el sueño de que cualquier cálculo pueda ser resuelto por una máquina adecuada sin la necesidad de ninguna labor mental (Leibniz, 1685); por otro lado, la búsqueda de una característica universal -o un *hilo mecánico* para el pensamiento- considerada por muchos como utópica e irrealizable, como incluso una idea de menor interés (Cf. Peckhaus, 2014), resultó ser la misma búsqueda de métodos efectivos por parte de los lógicos matemáticos del siglo XX, con el extraordinario resultado de que todo lo efectivo es, en principio, mecanizable (la tesis de Turing) y todo lo mecanizable está especificado en la idea de sistema formal, el cual puede ser considerado como el concepto análogo actual de la característica universal de Leibniz. Ciertamente, esto *hubiera deleitado a Leibniz*.

¹⁵ Las razones que señalan los límites del sueño de Leibniz quedan resumidas en los Teoremas de Incompletud de Gödel (1931) y en la solución negativa del *Entscheidungsproblem* en los trabajos de Gödel, Church y Turing en 1936.

¹⁶ DAVIS, Martin. *The Universal Computer. The road from Leibniz to Turing*. Op Cit.P 58.

¹⁷ La Máquina Universal de Turing es considerada un modelo matemático de nuestras computadoras de propósito general. Véase, por ejemplo, Davis, 2000: 152.

¹⁸ TURING, Alan. "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem" (1936). En: Davis, M. *The Undecidable: Basic Papers on Undecidable Propositions, Unsolvability Problems, and Computable Functions*. New York: Raven Press, 1965. P 160

5. Bibliografía.

- COUTURAT, Louis. *The Logic of Leibniz*. Traducción al inglés por Donald Rutherford y R. Timothy Monroe, URL = <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rutherford/Leibniz/couturatcontents.html>.
- DAVIS, Martin. *The Universal Computer. The road from Leibniz to Turing*. New York: Norton Company, 2000.
- GANDY, Robin. "The Confluence of Ideas in 1936". En: Herken, R. (ed), *A half-century survey on The Universal Turing Machine*, New York: Oxford University Press, 1988. Pp. 55-11.
- GÖDEL, Kurt. "On Undecidable Propositions of Formal Mathematical Systems (1934)". En: GÖDEL, Kurt. *Kurt Gödel: Collected Works Vol. I*, Oxford University Press, 1986. Pp. 346 – 370.
- HILBERT, David. "Mathematical problems (1900)". Bulletin of the American Mathematical Society VIII, 1901-2. Pp. 437-79, 1900.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Escritos (Estudio Introductorio de J. Echevarría)*. Madrid: Gredos, 2011.
- LEIBNIZ, Gottfried. "Machina arithmetica in qua non additio tantum et subtractio set et multiplicato nullo, divisio vero prene nullo animi Iabore peragantur," (1685). Traducción al inglés por Kormes, M. En: Smith, D. *A Source Book in Mathematics, Vol I*. New York: Dover publications, 1959. Pp. 173 – 181.
- LEIBNIZ, Gottfried. *Philosophical Papers and Letters*. Loemeker, L. (Ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- MATES, Benson. *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. New York: Oxford University Press, 1986.
- PECKHAUS, Volker, "Leibniz's Influence on 19th Century Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/leibniz-logic-influence>.
- SIEG, Wilfried, *Computability Theory*. Pittsburgh: Carnegie Mellon University, Pennsylvania, 2006.

SIEG, Wilfried. *Mechanical Procedures and Mathematical experience*. Pittsburgh: Carnegie Mellon University, 1991.

TURING, Alan. "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem" (1936). En: Davis, M. *The Undecidable: Basic Papers on Undecidable Propositions, Unsolvability Problems, and Computable Functions*. New York: Raven Press, 1965. Pp. 115 – 151.

Secularización y política en Giambattista Vico

Alberto Mario Damiani (CONICET – UBA – UNR)

Desde comienzos de la modernidad muchos filósofos se encargaron de la delicada tarea de examinar racionalmente el problema de la legitimación del poder político, con independencia del recurso medieval a un fundamento teológico. Puede concederse que dicha tarea sólo fue parcialmente realizada por la filosofía política moderna, a pesar de sus notables esfuerzos y que incluso hoy mantiene cierta vigencia que nos interpela de alguna manera. Pueden también discutirse distintas interpretaciones del mencionado proceso moderno de secularización la política y del pensamiento filosófico-político. Sin embargo, *el sentido* de esta discusión hermenéutica sólo puede conservarse bajo determinadas condiciones. Una de esas condiciones puede formularse del siguiente modo. La diversidad de propuestas de solución al problema de la legitimación del poder estatal no puede asimilarse a un enfrentamiento entre dogmas teológicos mutuamente excluyentes. Esta condición es transgredida cuando se intenta restaurar la sacralización de la política confundiendo el trabajo de la filosofía con un burdo camuflaje de la teología. Quienes participan de una discusión histórico-filosófica o hermenéutica presuponen necesariamente que sus opiniones son falibles y que la discusión es el medio para descubrir la solución al problema examinado. Se espera que hayan renunciado a toda convicción preconcebida que obstaculice el proceso de aprendizaje al que están contribuyendo.

Reconocida la mencionada condición quisiera advertir que los historiadores del pensamiento suelen trazar líneas rectoras y tendencias intelectuales que recorren siglos enteros, a fin de reconstruir el significado de escritos particulares y pertenecientes a diferentes épocas. En muchos casos, el intento de descubrir la conexión de las obras particulares con las grandes líneas postuladas lleva a descuidar el análisis pormenorizado de los argumentos formulados explícitamente por los autores, quitándole base textual al mencionado ejercicio hermenéutico. Un buen ejemplo de la operación hermenéutica aludida puede encontrarse en el intento recurrente de identificar la filosofía política de Giambattista Vico con una reacción contra la moderna tendencia a separar el problema político de sus tradicionales presupuestos teológicos. Las críticas a la filosofía cartesiana, formuladas en sus primeros escritos, el rechazo de la aplicación del método de las ciencias naturales en el estudio del mundo civil y la impugnación de una doctrina del derecho natural independiente del concepto de providencia son argumentos defendidos explícitamente por Vico. Algunos estudiosos han considerado a estos argumentos como una razón suficiente para considerar a Vico como un enemigo de la racionalidad moderna y como el propulsor de una restauración teocrática. Otros, en cambio, han intentado ubicarlo a Vico en una genealogía del pensamiento católico moderno, junto con Malebranche y Pascal.¹

Desde la Reforma hasta la Ilustración, el proceso de secularización de la cultura europea afecta a distintas instituciones, prácticas y disciplinas.² Las modernas doctrinas del derecho natural presentan el resultado de este proceso en el plano de las ideas filosófico-políticas. A comienzos del siglo XVIII, Vico concibe este proceso evaluando detenidamente sus diversos aspectos. Por un lado, su doctrina explica los *corsi* y *ricorsi* históricos mediante la idea de una historia ideal eterna. La misma puede entenderse como un modelo para interpretar el proceso de secularización, que afectaría a las instituciones económicas y políticas de todas las naciones, tanto antiguas como modernas. En la interpretación viquiana este proceso comenzaría con formas "bárbaras" de gobierno familiar y civil y culminaría con formas "humanas" de gobierno. Por otro lado, Vico evalúa críticamente la secularización del pensamiento político representada por la moderna escuela del derecho

¹ Cf. Voegelin 1996; Del Noce 1990

² Cf. Marramao 1994

natural. A juicio de este filósofo napolitano, las modernas doctrinas iusnaturalistas presentan incorrectamente el origen y la naturaleza del estado político. Los errores del iusnaturalismo racionalista del siglo XVII derivarían de su intento de legitimar el poder político mediante una idea secularizada del derecho natural.

En la tematización viquiana del moderno proceso de secularización puede advertirse, por tanto, una consideración claramente diferenciada. Por un lado, Vico valora positivamente el proceso de secularización de las instituciones, que se realizaría en el curso de todas las naciones antiguas y modernas, siguiendo el modelo de una historia ideal eterna. Mientras que al comienzo de este proceso los seres humanos atribuirían el establecimiento de las instituciones a los dioses, al final se reconocerían a sí mismos como los autores del mundo civil. La *Scienza* viquiana, por su parte, eleva este reconocimiento a "primer principio incuestionable",³ admitiendo, con ello, el resultado del proceso de secularización de las instituciones como su propia condición epistemológica: sólo si el mundo civil es obra humana, es posible conocerlo científicamente. Por otro lado, Vico valora negativamente las modernas doctrinas iusnaturalistas porque pretenden fundamentar racionalmente la idea de derecho natural prescindiendo de la idea de providencia divina y presenta a su *Scienza nuova* como una "teología civil razonada". Este nuevo sistema reconoce el punto de partida secularizado de las instituciones y la iusfilosofía modernas ("el ser humano es el autor del mundo civil") y pretende corregir la representación racionalista del origen y la naturaleza del estado político mediante la reconstrucción del proceso histórico de secularización de las instituciones. El resultado contiene la reincorporación de la noción de providencia en la doctrina iusfilosófica.

Vico eleva a "principio incuestionado" de su *scienza* la convicción secularizada de que el ser humano es el autor del mundo civil y, a la vez, rechaza el intento de pensar el derecho prescindiendo de la idea de providencia divina. El propósito de esta conferencia consiste en mostrar que esta aparente paradoja, inscrita en la concepción viquiana de la secularización política, no entraña contradicción alguna. Para cumplir con este propósito procederé del siguiente modo. Comenzaré reconstruyendo la concepción viquiana de la secularización política en términos de una transformación histórica del modo de legitimar la

³ *Sn44*, 331, 349, 1108

relación mandato-obediencia (1). Luego consideraré las consecuencias de esta transformación sobre la sucesión de los principios del mundo civil (2). A continuación presentaré las críticas de Vico al iusnaturalismo moderno como un corolario de su concepción del proceso histórico de secularización política (3). Por último, consideraré a esa concepción como el marco para examinar el difícil tópico del providencialismo viquiano (4).

1.

Vico pretende demostrar en su *Scienza Nuova* que toda nación antigua y moderna ha atravesado un proceso de secularización en el que puede distinguirse tres edades: (1) la edad de los dioses, en que los seres humanos atribuyen a los dioses el establecimiento de todas las instituciones que los rigen, (2) la edad de los héroes, en que los miembros de la clase gobernante se conciben a sí mismos como descendientes de los dioses y (3) la edad de los hombres, en la que los ciudadanos se conciben a sí mismos como los autores de las instituciones que establecen. Según Vico, esta sucesión de edades se derivaría necesariamente de la naturaleza común de las naciones. La duración de cada una de estas edades es distinta en la historia de cada nación particular, porque dicha duración depende de las particularidades de las instituciones establecidas por cada pueblo, del sentido común de cada nación y, en última instancia, del libre albedrío de sus miembros. Por otra parte, Vico pretende haber demostrado en su *Scienza Nuova* que la sucesión de las tres edades puede registrarse en la historia de todas las naciones. Por ello, Vico denomina a dicha sucesión "historia ideal eterna". De acuerdo a este modelo ideal y eterno habrían transcurrido en el tiempo las historias reales de todas las naciones particulares.

La idea viquiana de la secularización del poder puede reconstruirse apelando a la sucesión ideal y eterna de tres edades con que Vico explica la historia de todas las naciones. En la *Scienza Nuova* se presenta la estructura básica de cada una de las esferas de la vida humana en cada una de las edades mencionadas. En cada una de estas edades, los seres humanos crean, transforman y transmiten un determinado tipo de pensamiento, lenguaje, escritura, educación, religión, derecho, costumbres, instituciones familiares y políticas. Vico atribuye

una relativa autonomía a la transformación gradual de cada una de estas esferas y reconoce que en cada edad quedan siempre restos vivientes de las edades anteriores. Por ello, muchas veces, resulta dificultoso identificar con precisión la edad de desarrollo histórico en que se encuentra una nación particular.

Para sortear esta dificultad Vico establece un claro criterio de demarcación entre las tres edades mencionadas. Esta teoría presenta la sucesión histórica de tres edades en términos de un proceso por cual se seculariza la legitimidad de la relación mandato-obediencia. Dicho proceso comienza con una concepción teocrática del poder. Dicha concepción surgiría en el estado de naturaleza pre-político, en el que los padres de familia cumplen a la vez la función de gobernantes domésticos y sacerdotes que interpretan el lenguaje de los dioses mediante la adivinación. En el estado de naturaleza, los seres humanos creerían obedecer órdenes divinas y atribuirían sus propias obras institucionales a los dioses. Por ello Vico denomina "edad divina" al estado pre-político llamado "estado de naturaleza" por los modernos teóricos del derecho natural.

El origen del estado político coincide, en la concepción viquiana, con el pasaje de la edad divina a la edad heroica. La revuelta de los fámulos domésticos habría forzado una unión armada de los padres de familia. Esa unión con fines represivos es, para Vico, el origen del estado político. Por ello, Vico sostiene contra toda la tradición filosófico-política clásica que la primera forma de gobierno político es necesariamente aristocrática.⁴ Los padres de familia triunfantes se unirían en el exclusivo orden patricio que gobernaría sobre los plebeyos derrotados, dando comienzo a la edad de los héroes. La legitimidad de esta primera forma de estado político derivaría de la convicción de que los miembros del orden aristocrático tienen una naturaleza semi-divina que los eleva por encima de la naturaleza semi-animal de los plebeyos. Para Vico, la forma de estado aristocrático requiere de una concepción sacralizada del poder político. La misma se encuentra a mitad de camino entre la legitimidad teocrática propia de la edad divina y la legitimidad secularizada propia de la edad humana.

Vico denomina "poéticas" y "bárbaras" a las dos primeras edades de la historia ideal eterna porque en ellas tendría vigencia una imagen mítica de la naturaleza y de las instituciones

⁴ Cf. Bobbio 1978

sociales y políticas. Para la conciencia del hombre de las dos primeras edades, los fenómenos naturales son signos de un lenguaje con el que los dioses pretenden comunicarle algo que él debe adivinar y las instituciones sociales deben ser obedecidas porque son un mandato de los dioses. Lo sagrado inunda todo el campo de la experiencia del hombre primitivo. Por consiguiente, tanto en las monarquías familiares del estado de naturaleza como en las aristocracias con que nace el estado político, la legitimidad de la relación mandato-obediencia depende de una concepción mítica de la naturaleza y de la sociedad.

En contraposición a las edades poéticas o bárbaras, la edad humana presupone una concepción secularizada del poder político. En la edad humana, los seres humanos identifican a la naturaleza como una materia inanimada, pasible de ser investigada racionalmente y se reconocen a sí mismos como autores exclusivos de las instituciones que establecen, transforman y obedecen. El pasaje de la edad heroica a la humana es un proceso complejo en el que las transformaciones pueden darse a ritmos distintos en cada esfera del mundo humano. Es posible, sin embargo, identificar claramente el comienzo y el final de este pasaje. La edad heroica comienza a decaer cuando el gobierno aristocrático pierde - dentro de las conciencias de los plebeyos gobernados- la legitimidad sacralizada que lo sostenía. “Pero con el paso de los años, desplegándose mucho más las mentes humanas, las plebes de los pueblos se desengañaron finalmente de la vanidad de tal heroísmo y entendieron que ellas eran de igual naturaleza que los nobles, por eso quisieron también ellos entrar en los órdenes civiles de la ciudad”⁵

Por otra parte, el pasaje de la edad heroica a la edad humana culmina con el cambio de la forma de estado político, esto es, con el pasaje de la república aristocrática a la república popular. Vico incluye también dentro de la edad humana al primer "remedio providencial" contra la desintegración del estado político: la monarquía. Esta protegería la legalidad propia de la república popular frente el interés egoísta de sus miembros.

La teoría viquiana de las formas de estado establece los criterios que permiten demarcar las distintas edades de la historia ideal eterna, de acuerdo a la que habrían transcurrido en el tiempo las historias de todas las naciones antiguas y modernas. La sucesión de formas de estado propuesta por esta teoría encuentra sus fundamentos en una concepción histórica de

⁵ *Sn44*, 1101, cf. 29, 1087

la naturaleza humana. De acuerdo a dicha concepción, tanto los gobiernos económicos prepolíticos como las repúblicas aristocráticas legitiman su ejercicio míticamente. En ambos casos, la relación mandato-obediencia es concebida como la subordinación de una naturaleza cuasi-animal (de los fámulos y los plebeyos) a una naturaleza cuasi-divina (de los padres de familia y los patricios). El pasaje de la república aristocrática a la república popular contiene para Vico, no sólo un cambio en la forma de estado político, sino también un cambio en el tipo de legitimación de la relación mandato-obediencia. En las repúblicas populares y en las monarquías el gobierno se legitima racionalmente, mediante la idea de una idéntica naturaleza humana, común a gobernantes y gobernados. Esta idea lograría su reconocimiento efectivo en las leyes votadas por la asamblea de una república popular.

La importancia decisiva de la secularización del poder político en la *Scienza Nuova* se hace patente si se atiende a que en la concepción definitiva del napolitano el pasaje de la república aristocrática a la república popular es forzosamente irreversible, a diferencia de lo que podría ocurrir con el pasaje de la república popular a la monarquía. En efecto, Vico sostiene que si bien la sucesión natural de las formas de estado político es aristocracia-república popular-monarquía, es posible concebir el pasaje de la monarquía a la república popular. Ello se debe a que ambas formas de estado consisten en la soberanía de leyes igualitarias, cuyo fundamento antropológico es el concepto abstracto de naturaleza humana. Vico concibe a la monarquía como una forma de estado distinta de la república popular. Sin embargo, para comprender la naturaleza de esta distinción, debe atenderse al hecho de que la monarquía cumple la función de "primer remedio" contra los males que pueden afectar a la república popular.⁶ Por ello, resultaría siempre posible que, si ese primer remedio surte efecto, la república popular puede restablecerse. En la doctrina viquiana, la misma razón que permitiría la alternancia república popular-monarquía (o viceversa) impide el pasaje regresivo desde alguna de estas dos formas de estado a la república aristocrática.

Según Vico, una vez que las plebes de las ciudades aristocráticas se desengañan de la vanidad de heroísmo que legitima al poder político patricio y entienden que comparten con los nobles una misma naturaleza humana, la relación mandato-obediencia sólo puede legitimarse en una forma de estado político que equipare jurídicamente a todos los órdenes

⁶ cf. *Sn44*, 1104

sociales. Según Vico, la idea de igualdad natural del género humano aparece cuando se comprende que "la naturaleza racional (que es la verdadera naturaleza humana) es igual en todos" y conduciría de la igualdad natural a la igualdad civil propia de las repúblicas populares y las monarquías.⁷ Por lo tanto, un corolario políticamente relevante de la doctrina viquiana de las formas de estado es que el pasaje de las repúblicas aristocráticas a las repúblicas libres resulta irreversible. (Esta tesis puede conectarse con la posición antibaronal sostenida por Vico en su crónica de la conjura de los príncipes napolitanos.⁸

La razón que fundamenta la posibilidad del regreso de la monarquía a la república popular y la imposibilidad del regreso de cualquiera de estas dos formas a la república aristocrática, reside en el carácter irreversible del proceso de secularización que afecta a la legitimación del poder político. En la edad humana, la mente humana "totalmente desplegada" reconoce racionalmente la "verdadera naturaleza humana" común a todos y la relación mandato-obediencia, propia de todas las formas de estado, sólo puede legitimarse mediante la idea secularizada de igualdad de los miembros del género humano.

2.

Hasta aquí intenté reconstruir la concepción viquiana de la secularización política en términos de una transformación histórica del modo de legitimar la relación mandato-obediencia. A continuación consideraré las consecuencias que tiene esta transformación sobre la sucesión de los principios del mundo civil dentro de la misma concepción. En su *Scienza nuova* Vico presenta los principios del mundo civil como un aspecto de la naturaleza común de las naciones. Estos principios serían las tres costumbres comunes a todas las naciones, tanto bárbaras como humanas: religión, matrimonios y sepulturas.⁹ El orden de sucesión de estas tres costumbres se ve modificado con el proceso de secularización. En la edad de los dioses, primero surge la religión cuando algunos gigantes aterrorizados imaginan que los rayos y truenos postdiluvianos son signos de un lenguaje celeste, que podrían ser descifrados mediante la adivinación y respondidos mediante los

⁷ *Sn44*, 29

⁸ Cf. Vico 1701

⁹ Cf. *Sn44*, 333

sacrificios.¹⁰ En segundo lugar, estos gigantes píos *imaginan* que ese mensaje celeste les ordena frenar el movimiento salvaje de sus cuerpos y celebrar uniones matrimoniales solemnemente, que garantizan la certeza de la descendencia. Por último y también *imaginando* obedecer órdenes divinas, los gigantes píos entierran y rinden ritos funerarios a los miembros de su familia. Como consecuencia de los enterramientos, los padres de familia legitiman *míticamente* la propiedad privada y la herencia de la tierra. El dominio originario de los campos por parte de los padres presupone tres condiciones institucionales previas que surgen necesariamente en la siguiente sucesión: religión matrimonios y sepulturas.

Mientras tanto, los fámulos se ven excluidos tanto de las tres costumbres básicas como de la propiedad de la tierra que trabajan. Luego de la primera ley agraria los plebeyos de las ciudades heroicas combaten contra el orden gobernante para participar de los tres principios del mundo civil. Pero la sucesión de la aparición de las tres costumbres es la inversa a la que Vico postula en la edad divina. En primer lugar, los plebeyos exigen la propiedad de la tierra. En segundo lugar, exigen la posibilidad de celebrar matrimonios para tener una descendencia reconocida a quienes legar sus propiedades agrícolas. Y por último exigen la posibilidad de participar en el dictado de las leyes, desacreditando el carácter heroico de los gobernantes aristocráticos. Con ello se pasa de la república de optimates a la república popular.

Por lo tanto, pueden distinguirse dos sucesiones inversas de los principios del mundo civil, es decir dos maneras de comprenderlos: una manera sacralizada, propia de los primeros padres y de los gobernantes aristocráticos y una manera racional, propia de los plebeyos y de los ciudadanos de las repúblicas populares y las monarquías. Los gigantes fuertes durante el comienzo de la edad divina experimentan la primera sucesión sacralizada: religión, matrimonios y sepulturas (unidas éstas últimas a la propiedad privada de los campos). Los plebeyos de las ciudades heroicas experimentan una segunda sucesión secularizada: propiedad de la tierra, matrimonios (unidos a la herencia de la propiedad) y poder legislativo civil. La naturaleza de los principios del mundo civil es distinta para patricios y plebeyos, porque “la naturaleza de las cosas no es otra que el nacimiento de ellas

¹⁰ Cf. Cantelli 1993

en ciertos tiempos y de ciertos modos".¹¹ Los patricios establecen y gobiernan el cuerpo político imaginando una autoridad divina; los plebeyos luchan para participar de las instituciones sociales y políticas sabiendo que sólo cuentan con sus propios recursos. Por ello, a diferencia de los gobernantes aristocráticos, los ciudadanos de las repúblicas populares y los súbditos de las monarquías se saben autores del mundo civil.

La concepción viquiana del proceso histórico de la secularización política puede entenderse en términos del pasaje de un gobierno sacralizado de desiguales a un gobierno desacralizado de iguales. Las monarquías familiares de la edad divina permiten establecer las instituciones del mundo civil sobre sus principios y contra las pasiones animales de los cuerpos salvajes. Cuando los padres de familia se unen en un orden civil aristocrático para conservar la custodia de los confines, los órdenes y las leyes frente a la sublevación de los fámulos, delegan en estos -sin saberlo- la creación humana del mundo civil. Por otra parte, cuando los fámulos se sublevan y comienzan a arrancar concesiones a los nobles, han asumido -sin saberlo- la tarea de extender los principios del mundo civil sobre todo el género humano. El objetivo de los plebeyos es transformar en un derecho de todos los tres principios del mundo civil que los nobles pretenden custodiar como privilegios exclusivos: la propiedad de la tierra, los matrimonios y el acceso a cargos legislativos y judiciales. Las instituciones de la república popular son "humanas" en sentido estricto porque extienden las tres instituciones básicas del mundo civil a todo en género humano. Las capacidades de legislar e interpretar la ley, de apropiarse de cosas y de legarlas a los descendientes son reconocidas recién bajo las repúblicas populares como capacidades de todo ser humano. Los tres principios del mundo civil, sostiene Vico, han sido reconocidos por todas las naciones, tanto bárbaras como humanas. Pero los mismos principios cumplen funciones distintas en los momentos sacralizados y secularizados del curso histórico que recorren todas las naciones. En la edad divina la religión, los matrimonios y las sepulturas permiten a las mentes de los primeros autores del mundo civil emanciparse de los estímulos corporales, educar a sus familias y someter a sus fámulos. Posteriormente, mismos principios permiten a los plebeyos emanciparse gradualmente de los patricios y derrotarlos mediante el establecimiento de la república popular.

¹¹ *Sn44*, 147

3.

Hasta aquí he considerado las consecuencias que tiene, según Vico, la transformación histórica del modo de legitimar la relación mandato-obediencia sobre la sucesión de los principios del mundo civil para los distintos órdenes sociales. A continuación presentaré las críticas de Vico al iusnaturalismo moderno como un corolario de su concepción del proceso histórico de secularización política.

Según Vico, la filosofía es el resultado histórico de una reflexión sobre la experiencia de la asamblea legislativa de la república popular.¹² Por ello, el surgimiento del pensamiento filosófico presupone cumplido completamente el proceso histórico de secularización política. La propia *Scienza nuova* como teoría filosófica asume explícitamente como una primera verdad incuestionable el principio de la secularización política descubierto por los plebeyos y vigente bajo la república popular y la monarquía (el ser humano es el autor del mundo civil) y reconoce como "verdadera naturaleza humana" a la razón que iguala a todos los seres humanos.

Si bien todas las teorías filosóficas comparten las mismas condiciones institucionales, no todas reconocen explícitamente dichas condiciones como sus propios principios. Vico clasifica a las teorías filosóficas en "políticas" y "monásticas". Los "filósofos políticos" coinciden con los legisladores de todas las naciones en tres ideas metafísicas: que existe una providencia divina, que deben moderarse las pasiones y que el alma es inmortal. Estas tres ideas serían el sustrato espiritual de las tres costumbres o instituciones compartidas por todas las naciones. La primera idea sostiene a la religión, la segunda idea a los matrimonios y la tercera a las sepulturas. Los filósofos "monásticos" en cambio objetan al menos una de estas tres ideas. Vico rechaza estas filosofías porque pretenden pensar el mundo civil independientemente de los principios que lo sostienen.

Las filosofías monásticas representan, para Vico, una versión parcial e irreflexiva de la secularización de las ideas políticas. Vico denomina "vanidad de los doctos" al vicio metodológico por el que algunos filósofos proyectan inadvertidamente su concepción racional, equitativa y secularizada de la realidad sobre los orígenes feroces, horribles y crueles del mundo civil, obteniendo una representación idealizada del mismo.

¹² *Sn44*, 1040-1044

Un ejemplo paradigmático de filosofía "monástica" es para Vico la moderna doctrina del derecho natural expuesta por Hugo Grocio en su libro *De iure belli ac pacis* (1680). Grocio postula la posibilidad de demostrar racionalmente las doctrinas del derecho natural y del derecho de gentes negando, por hipótesis, la existencia de Dios. Este postulado metodológico grociano es identificado por Vico y muchos contemporáneos con el intento moderno de formular una doctrina iusfilosófica totalmente secularizada. Las objeciones de Vico a la doctrina moderna del derecho natural parten de su propia concepción del proceso histórico de secularización de las instituciones civiles. A los ojos de Vico, la representación del origen y la legitimación del estado político presentada por el iusnaturalismo moderno contienen una proyección ilegítima de presupuestos racionales sobre una realidad primitiva y feroz. El iusnaturalismo habría olvidado los orígenes irracionales del estado político y habría inventado una versión a su imagen y semejanza. La "vanidad de los doctos" consiste, en este caso, en la formación de una imagen secularizada del mismo proceso de formación de las repúblicas. La *Scienza Nuova* pretende corregir la ilusión racionalista de una sociedad secularizada desde sus comienzos.

En *De iure belli ac pacis*, Grocio pretendía demostrar una doctrina del derecho natural por vía exclusivamente racional y prescindiendo completamente de la idea de providencia. Para ello, intenta refutar a los escépticos como Carnéades –que reducen el derecho a convención y el fin de la acción humana a utilidad- mediante la postulación de un derecho natural (*dictatum rectae rationis*) independiente del consentimiento humano y un deseo gregario propio de la esencia del ser humano (*appetitus societatis*).¹³ Desde la perspectiva viquiana, Grocio no puede refutar a Carnéades porque comparte con su adversario la hipótesis "monástica" que prescinde de la idea de providencia divina.

Contra Grocio y al igual que los escépticos, Vico sostiene que la utilidad privada es el único móvil de la acción humana y que la autoridad derecho positivo es independiente de toda comprensión racional de las normas del derecho natural. Pero, contra los escépticos, Vico sostiene que las instituciones no son medios para la satisfacción de intereses egoístas sino que el intento de satisfacer estos intereses es un medio para el establecimiento de instituciones. Estas procurarían siempre al género humano lo que necesita para conservarse,

¹³ Cf. Grocio 1680, *Prolegomena* §§ 5-8

aunque no siempre le procuren a los individuos lo que quieren.¹⁴ Si se rechazan los presupuestos iusnaturalistas, sólo la providencia divina puede garantizar la conservación del género humano mediante las instituciones sostenidas por el sentido común del género humano.

Los iusnaturalistas racionalistas pretenden poder prescindir de la idea de providencia divina porque desconocen el proceso de domesticación prepolítico que prepara a los seres humanos para obedecer las leyes del Estado. Esa pretensión reposa, según Vico, en tres errores. En primer lugar, los iusnaturalistas suponen que "la equidad natural en su idea perfecta", tal como la formulan los teólogos y filósofos morales, fue entendida por los miembros de todas las naciones "desde sus primeros comienzos"; confundiendo así el "derecho natural de las naciones" o "de las gentes" (auténtico principio regulador de la vida social) con el "derecho natural razonado por los filósofos".¹⁵

El segundo error de los filósofos modernos del derecho natural consiste en pretender confirmar sus doctrinas con autoridades (testimonios históricos) provenientes de tiempos en que los estados políticos estaban ya fundados y desarrollados. De esta manera, el primer error se oculta mediante la comisión del segundo. La ilegítima identificación del derecho natural de las gentes con las máximas elaboradas reflexivamente por los filósofos pasa desapercibida para quien toma en serio las "pruebas" que los iusnaturalistas creen encontrar en los escritos históricos y jurídicos. Tanto los filósofos (de quienes la doctrina del derecho natural toma las máximas) como los escritores (a quienes apela esta doctrina como autoridades que confirman las máximas filosóficas) pertenecen, según Vico a tiempos recientes.¹⁶

Por último, los iusnaturalistas modernos tratan el derecho natural de gentes sólo en lo referente a la conservación de todo el género humano y olvidan estudiar la conservación de cada pueblo particular de manera aislada. Vico advierte que los miembros de las distintas naciones ilustradas de la edad humana (cada una con un derecho positivo autónomo) pueden reconocer un sentido común de la justicia (demostrable en una doctrina del derecho natural) porque han sido acostumbrados y dispuestos durante siglos y de manera aislada

¹⁴ cf. *Sn44*, 1008

¹⁵ *Sn25*, 19-20; *Sn44*, 313, 329

¹⁶ Cf. *Sn25*, 21; *Sn44*, 350

mediante instituciones económicas y políticas.¹⁷ El reconocimiento de una naturaleza única, unitaria e igual a todos los seres humanos no es -como pretenden los iusnaturalistas- el punto de partida, sino más bien el punto de llegada de la doctrina del derecho. La certeza en la existencia de una naturaleza humana común funciona como un presupuesto de las instituciones ilustradas de la edad humana, pero es ajeno a las instituciones económicas y políticas de las edades anteriores. Los iusnaturalistas modernos suponen la racionalidad como punto de partida de su doctrina jurídica porque ignoran que es un resultado del desarrollo histórico que recorren las naciones. Los filósofos anteriores han meditado, según Vico, sólo sobre la naturaleza humana civilizada ya por las religiones y las leyes, cuya normatividad es condición genética de su propia racionalidad filosófica; pero olvidaron meditar sobre la historia de las modificaciones que las instituciones producen en la naturaleza humana.¹⁸

Tanto el racionalismo iusnaturalista de Grocio como el escepticismo jurídico de Carnéades idealizan, a juicio de Vico, la naturaleza humana. El primero la supone portadora de un deseo de sociabilidad y capaz de reconocer racionalmente las normas de un derecho natural. El segundo la supone capaz de establecer y respetar convenciones. Esta idealización de la naturaleza humana viene acompañada de la pretensión de establecer una doctrina jurídica independiente de la idea de providencia. La premisa del pensamiento político secularizado ("los seres humanos son autores del mundo civil") conduce los filósofos "monásticos" a suponer que es posible prescindir de la idea de providencia. Como filósofo "político", Vico sostiene que la admisión de dicha premisa (como "primer principio incuestionable") exige necesariamente la postulación de la idea de providencia.

4.

Hasta aquí presenté las críticas de Vico al iusnaturalismo moderno como un corolario de su concepción del proceso histórico de secularización política. Para terminar, quisiera proponer que esa concepción como el marco para examinar el difícil tópico del providencialismo viquiano. De esa manera intentaré mostrar la consistencia interna de su concepción de la secularización política. La *Scienza nuova* una "filosofía política". En

¹⁷ cf. *Sn25*, 22; *Sn44*, 146, 311

¹⁸ Cf. *Sn25*, 23

cuanto "filosofía", presupone condiciones antropológicas e institucionales secularizadas de surgimiento, justificación y aplicación. De surgimiento, porque la aparición del pensamiento filosófico presupone la existencia de una mente capaz de abstraer géneros inteligibles y una asamblea legislativa cuya actividad presente la abstracción de los intereses particulares y la formación de una voluntad común libre de pasiones ante la reflexión del filósofo.¹⁹ Estas condiciones sólo se logran bajo las formas de estado político secularizadas (república popular y monarquía). Esta ciencia presupone también condiciones secularizadas de justificación porque la posibilidad de conocer el mundo civil se fundamenta en la premisa del pensamiento político secularizado: los seres humanos son los autores del mundo civil. Por último, Vico pretende que su *Scienza* permita orientar el gobierno del mundo civil. Esta ayuda de la ciencia a la prudencia sólo es posible si se trata de gobiernos hunos (repúblicas populares y monarquías), porque los gobiernos bárbaros (patriarcal y aristocrático) sólo pueden ser ayudados por el mito.²⁰

En cuanto filosofía "política" y a diferencia de las filosofías monásticas, la *Scienza nuova* admite la idea de providencia divina como uno de los tres principios del mundo civil y de su conocimiento. La determinación del significado que Vico habría atribuido a esta idea ha generado una prolongada polémica entre los estudiosos de la *Scienza Nuova*. Sin la pretensión de resolver esta cuestión, resulta necesario recordar que Vico atribuye a la providencia divina un único fin: la conservación del género humano en esta tierra.²¹ En la formulación de este fin, el término "humano" debe entenderse tanto en su sentido lato como en su sentido estricto. La generación "humana" *lato sensu* consiste en la descendencia cierta o institucionalmente reconocida. De acuerdo a esta acepción, en el *stato ferino* no hay género humano; en la edad divina, los fámulos no participan del mismo; en la edad heroica y como resultado de las *contesse eroiche*, los plebeyos logran participar del género humano y en la edad humana todos participan. El género humano *stricto sensu* sólo puede registrarse bajo gobiernos democráticos o monárquicos cuando las leyes igualan a todos los seres humanos como portadores de razón: la "verdadera" naturaleza humana.

Por lo tanto, la *Scienza Nuova* como "filosofía política" presupone condiciones

¹⁹ Cf. *Sn44*, 130, 1040-1043

²⁰ Cf. Damiani 2005

²¹ cf. *Sn44*, 344, 1108

institucionales y epistemológicas secularizadas y, a la vez, postula la idea de providencia divina. La aparente paradoja que podría contener esta doble exigencia queda discuelta tan pronto como se advierte que la única función atribuida a la providencia en la *Scienza Nuova* es conservar el género humano y que "humano" *stricto sensu* significa racional, equitativo, desmitificado y secular. Cuando la tendencia egoísta propia de la naturaleza humana corrupta termina por disolver las instituciones de la edad humana, la providencia viquiana pasaría a garantizar la generación "humana" *lato sensu* del naciente *ricorso*; esto es: el surgimiento de instituciones bárbaras que sigan distinguiendo al ser humano de los *bestioni*. Al igual que todo el curso histórico que recorren las naciones, la recaída en la barbarie del sentido y en inicio de un *ricorso* depende de una sutil interrelación entre el libre albedrío humano, el sentido común y el fin providencial de la conservación del género.

Quisiera destacar, por último, un mérito notable de la examinada propuesta de Vico, si se considera el marco de la actual discusión en torno a la secularización política moderna. Mediante su "teología civil razonada" nuestro autor no asimila la diversidad de propuestas de solución al problema de la legitimación del poder estatal a un enfrentamiento entre dogmas teológicos mutuamente excluyentes, ni intenta restaurar la sacralización de la política, ni tampoco confunde el trabajo serio de la filosofía con un burdo camuflaje de la teología. De esa manera, se nos presenta al menos como una propuesta con sentido, que puede ser discutida, porque cumple la condición de toda discusión histórico-filosófica o hermenéutica que mencioné al comienzo: quienes participamos de esta discusión, *por ejemplo nosotros ahora*, presuponemos necesariamente que nuestras opiniones son falibles y que la discusión racional es el *único* medio para descubrir la solución al problema examinado. Todos *ya sabemos* cuando nos interesamos por este problema que ninguna convicción preconcebida debe obstaculizar el proceso de aprendizaje al que estamos contribuyendo desde hace algunos siglos, proceso en el que comprendimos, como dice Vico, que los seres humanos somos los autores del mundo civil.

Bibliografía:

Bobbio N. (1978), "Vico e la teoria delle forme di governo", *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, VIII, pp. 5-27.

Cantelli G. (1993), "Reflections on the vichian thesis that the original language of humanity was a language spoken by the gods", en *New Vico Studies*, 11, 1993, pp. 1-12.

Damiani A. M., *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, Rosario, UNR Editora.

Del Noce A (1990), *Il problema del ateismo*, Bologna, Il Mulino.

Grocio H. (1680), *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, ed. bilingüe, Madrid, CEC, 1987.

Marramao G. (1994), *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

Vico G. B. (1701), *La congiura dei principi napoletani*, Napoli, Morano, 1992.

Vico G. B. (1725), *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*, ed. Andrea Battistini, *Opere II* Milano, Mondadori, 1990 (= Sn25, §§).

Vico G. B. (1744), *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, ed. Andrea Battistini, *Opere I*, Milano, Mondadori, 1990 (= Sn44, §§).

Voegelin E (1996), *La "Scienza Nuova" nella storia del pensiero politico*, trad. G. Zanetti, Napoli, Guida.

El Dios mortal de la Modernidad: secularización en la teoría de Thomas Hobbes

Andrés Di Leo Razuk (UNLaM- UBA)

Nos proponemos recuperar la filosofía política de Thomas Hobbes considerando que el aspecto religioso de esta propuesta no obedece simplemente a un contexto histórico, a saber, las luchas religiosas, sino como un núcleo central de su teoría sin el cual ésta se despotencializa hasta el punto de perder su identidad. Para ello, esbozaremos a continuación lo que actualmente se denomina la querrela en torno a la secularización, lo cual nos permitirá mostrar, por un lado, que el supuesto *paso* del Medioevo a la Modernidad no es –por lo menos- tan claro como los modernos lo consideraron y que una gran franja de comentaristas y pensadores insiste, y, por otro, explicitar nuestra adherencia a una posición en tal debate para a partir de allí leer los textos del de Malmesbury.

1. La querrela en torno a la secularización.

Desde que Max Weber, a principios del siglo XX, lanzara en sus escritos sobre sociología de la religión que la “*auri sacra fames* es tan antigua como la historia de la humanidad”²² y que por eso los orígenes del capitalismo hay que buscarlo en un *ethos* del trabajo obtenido

²² WEBER, Max (1986). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 8., photomechanisch gedruckte Auflage; Band 1, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).P 40.

desde patrones religiosos y no en la avidez del hombre, la secularización y con ella la relación del Medioevo con la Modernidad originaron un fértil *locus* para pensar desde allí la construcción de nuevas teorías en muchos pensadores subsiguientes. Según el sociólogo alemán “el ascetismo intramundano del protestantismo [...] actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración del trabajo, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino.”²³ . A partir de allí, Carl Schmitt en 1922 con su ensayo *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* sostendrá que son los conceptos claves de la política los que están secularizados y por ello la estructura teológica deber ser consultada a la hora de pensar el Estado. Emparentado con esta línea de trabajo encontramos años más tarde a Carl Löwith con su célebre *Meaning in History* de 1949 donde afirmará que “la filosofía de la historia se origina en el cumplimiento de la fe hebrea y cristiana y que termina con la secularización de su patrón escatológico”²⁴ . Desde este punto de vista, es la filosofía de la historia moderna la que ha secularizado la historia de la salvación, sustituyendo la providencia por el progreso.

También, en este debate, hallamos pensadores que, si bien aceptan la secularización, ven en ella una liberación de lo sacro y no una realización de esto, como sí lo hacen los anteriores. Un representante de esta corriente puede ser claramente el actual comentarista francés de la obra de Hobbes Charles Yves Zarka (2008) quien en su “Para una crítica de toda teología política”, texto antischmittiano *par excellence*, quiere “expulsar lo sagrado de lo político, devolver lo político a su propia dimensión, es decir, a su relatividad, su historicidad y su precariedad”²⁵ . Este autor defiende la tesis que “en la época moderna el esfuerzo para liberarse de la teología política nunca ha podido realizarse plenamente.”²⁶ Así, la modernidad debe liberarse del lastre religioso que le impide pensar lo político desde su propia esfera, pero no de la religión misma la cual “desempeña un papel sociopolítico indispensable en la democracia, en la medida que constituye uno de los factores

²³ *Ibidem*, P189

²⁴ LÖWITH, K. (1949). *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press.P2.

²⁵ ZARKA, Ch. (2008). “Para una crítica de toda teología política” en ISEGORIA, nro.39, 2008, P 31

²⁶ *Ibidem*.P31

preponderantes para el mantenimiento del vínculo social y, como tal, sirve de contrapeso al individualismo”²⁷ Resumiendo estas ideas, Zarka sostiene que los pensadores modernos marcaron un horizonte de desacralización aún no consumado totalmente pese a sus grandes esfuerzos teóricos y que, por eso mismo, habría que consumar.

Pero en la década del sesenta la audaz posición de Hans Blumenberg (1999) con su *Die Legitimität der Neuzeit* irrumpió negando precisamente el concepto de secularización como una categoría de “injusticia (*unrecht*) histórica”, es decir, una noción que distorsiona tanto la comprensión de la edad media como de la modernidad. Para este pensador alemán, podemos hablar de secularización cuando “un determinado contenido específico se ve explicitado por otro distinto, que le precede, y de tal manera que la transformación afirmada de uno en el otro no es ni un incremento ni una aclaración, sino más bien, una enajenación de la significación y función originaria”²⁸ El error de esto consiste en suponer una identidad substancial entre las dos eras, en vez de, como debería ser, de una identidad funcional. Así, la “secularización no puede ser descrita como una transposición de contenido auténticamente teológico, sino como sustitución de determinadas posiciones, que han quedado vacantes, por respuestas cuyas preguntas correspondientes no podían ser eliminadas”²⁹ De esta forma, Blumenberg se opone a esta categoría para “descargar a Dios” en el mundo, bregando por la autoemancipación humana moderna que aún debe lidiar con un lenguaje teológico heredado que no la favorece. Esta tesis, que ha recibido entusiastas críticas y adhesiones, escapa ampliamente a estos esbozos presentados, pero creemos que ilustra la complejidad del debate. Sólo quisimos mostrar, con esta modesta reconstrucción, que la secularización es un concepto que no sólo “se dice de muchas maneras” sino que hay hasta quienes lo rechazan como incorrecto. Por lo cual no queda para nada clausurada la querella, como el texto actual de Zarka lo demuestra, sino que la fertilidad que de ella emana nos invita a tomar una línea y trabajarla. En cuanto a nuestra posición, seguiremos la línea teológica-política inaugurada por Schmitt que desarrollaremos en lo inmediato.

²⁷ *Ibidem*. P 46.

²⁸ BLUMENBERG, H. (1999). *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.P 18.

²⁹ *Ibidem*. P 75

En su célebre escrito de 1922 el jurista alemán expone su tesis sin ambages de la siguiente forma: “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico, en cuanto vinieron de la Teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática”³⁰ Según esta tesis existe una analogía entre las estructuras y los conceptos políticos con sus correspondientes teológicos que nos permite observar más claramente la política en la dinámica religiosa y viceversa. Señala Schmitt: “La idea del moderno estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro”³¹ Esto produjo una reacción en los escritores conservadores de la Contrarrevolución que “pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta”³². Por supuesto que esta analogía no es total, como lo muestra ostensiblemente la ambición universal católica, con el Papa a la cabeza, en contraposición con la estructuración regional de los estados propuesta por la modernidad. Pero eso no impugna la analogía sino que muestra su carácter de tal.

En función de esta tesis de Schmitt, Scattola (2008) sostiene que se puede abrir un debate sobre una “secularización positiva” o una “secularización negativa”. *Teología política y Catolicismo romano* darían cuenta de lo primero y los textos sobre Hobbes, principalmente *El Leviatán en la teoría del Estado...*, o inspirados en Hobbes, *El concepto de lo político*, harían lo suyo con la segunda posición. Por secularización positiva se entiende “la doctrina según la cual la teología se conserva positivamente en la política, como un resto o como el contenido de la traslación de lo sagrado a lo secular”³³ En cambio, en las obras sobre Hobbes, se apreciaría una “secularización por sustracción o por ausencia, según la cual lo que caracteriza a la modernidad no es la transformación de lo sagrado en lo profano, sino su eliminación [...] como si Dios pudiera sobrevivir sólo desapareciendo.”³⁴ No discutiremos si esta distinción es tan clara en los textos del jurista como Scattola sostiene, sino solo

³⁰ SCHMITT, C. (1922). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig, Duncker und Humblot. P 37.

³¹ *Ibidem*. P 37

³² *Ibidem*. P 37

³³ SCATTOLA, M (2008). *Teología Política*, Buenos Aires, Nueva Visión. P 163

³⁴ *Ibidem*. P 164.

aceptaremos la segunda versión de secularización como válida para interpretar la modernidad.

En esta segunda manera de entender la secularización, lo que se quiere enfatizar es la presencia de lo absoluto en lo mundano. Es decir, no se trata de “descargar a Dios” según palabras de Blumenberg, sino que Dios se descarga solo, pues su presencia es ineludible. Entonces, asumir que la estructura tiene esta realidad teológica es poder lidiar con ella de manera responsable. Por ello es necesario una institución representativa y visible que medie entre aquel absoluto y lo particular para que ningún grupo privado o individuo se arroge la legitimidad de ser él el representante o, en el peor de los casos, de ser él el absoluto para llevar adelante una dominación irrefrenable.

2. El Dios mortal de la modernidad.

Es así entonces que el dios mortal propuesto por Thomas Hobbes cumple esta función fundamental, la de tener la capacidad de mediar entre lo absoluto y lo condicionado de manera visible y jurídica. Para ilustrar este aspecto sustancial, analicemos las leyes de naturaleza y qué vínculo tiene el soberano y los súbditos con ellas. Cuáles son sus alcances y cuáles sus limitaciones.

Ingresemos a este tema mediante la siguiente pregunta. ¿Qué garantiza que el Leviatán no se exceda? ¿De qué modo puede estar seguro el súbdito de vivir en un orden que le dará protección? La respuesta resulta de la misma lógica de la ley que lleva a la obediencia del súbdito pero aplicada al Estado. Y aquí es crucial la consideración de las leyes de naturaleza como verdaderos mandatos emanados de una voluntad todopoderosa de Dios (Cfr. Martinich 1992, pp.100-135) y no como meros preceptos de razón o reglas procedimentales (Cfr. Kavka 1986 p. 362) Pues, el Estado actúa según los deberes que establecen las leyes de naturaleza, las cuáles no tendría razón para no ponerlas en práctica.

A continuación se presentan dos pasajes del capítulo XXX del *Leviatán*: “Sobre el deber (*office*) del representante soberano”. Uno que inicia y otro que cierra este texto donde Hobbes explica por qué la autoridad máxima se ha de regir por deberes y no por sus meros deseos:

El deber (*office*) del soberano (sea éste un monarca o una asamblea) consiste en el fin por el cual le fue confiado el poder soberano, a saber, la procuración de la seguridad del pueblo, a lo cual está obligado por ley natural y, por esto, a rendir cuenta a Dios y solamente a Él, quien es el autor de dicha ley (Hobbes 1994, XXX, 219 - *EW*, 3:320).

Y cada soberano tiene el mismo derecho, en procurar la seguridad de su pueblo, como cualquier hombre puede tener en la procuración de la seguridad de su propio cuerpo. Y la misma ley que dicta a los hombres fuera del gobierno civil lo que deben y lo que deben evitar con respecto a los demás, dicta del mismo modo a los Estados, es decir, a las consciencias de los príncipes soberanos y las asambleas soberanas ³⁵

En el primer pasaje se observa que el soberano debe comportarse según deberes emanados por la ley natural, por lo tanto, el reconocimiento de Dios como autoridad es fundamental. En el segundo, la ley natural se aplica del mismo modo a los soberanos como a las personas naturales fuera del Estado, por lo tanto, obliga siempre en *foro interno* y en condiciones aptas en *foro externo*.

Ahora bien, si se asume que el soberano debe guiarse por leyes de naturaleza, y que éstas sólo son aplicables cuando no se corre riesgo al hacerlo, cabe preguntarse: ¿Por qué el Estado-Leviatán no debería actuar guiado por las leyes de naturaleza? ¿Acaso no es éste el que tiene que generar las condiciones para su aplicación? Y si el Estado soberano es el que prodiga la paz, ¿qué riesgo corre al comportarse según ley natural? La respuesta es: ninguna. Ahora, si el soberano no prodiga la paz, es decir, no cumple con su deber, entonces puede pasar cualquier cosa. Pero, si eso sucede, ya no estamos hablando de un Estado-Leviatán.

Así, las leyes de naturaleza conjuntamente con la voluntad de Dios, que transforma una regla en mandato a ser obedecido, son los elementos fundamentales de la lógica argumentativa hobbesiana. Esta ética estatal es la única posibilidad de salvar al Estado-Leviatán de los efectos indeseados que puede provenir *desde arriba*. El soberano tiene a su disposición, como los demás hombres, un conjunto de leyes naturales que lo guían en su

³⁵ HOBBS, Th. (1994). *Leviathan*, edited by Edwin Curley, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge. , XXX, 233 - *EW*, 3: 340

accionar político; la única (y gran) diferencia radica en que es él mismo quien debe generar las condiciones para que ellas efectivamente se cumplan.

Quien considere que tal mecanismo estatal no está en condiciones de autoregularse mediante las leyes de naturaleza, argumentará que siempre un Estado bien organizado debe contar con una moral societal o a-estatal que puede activarse y juzgar en ciertas situaciones extremas al soberano. Pero esto, a diferencia de proteger a los ciudadanos, según la teoría de Hobbes, es tan dañino como un poder despótico o, quizá aún más. Al respecto, ha de tenerse presente el tratamiento que se le da en el *Leviatán* a la posibilidad de que sean los gobernados quienes tengan la facultad de juzgar, limitar y –en caso extremo– derrocar de manera legítima al soberano.

Por un lado, la posibilidad de apelar a un conjunto de normas extra-estatales para juzgar al soberano habilita un proceso revolucionario que progresa al infinito. Se trata de la negación absoluta de aquello que Hobbes pretendió toda su vida tanto desde el punto de vista conceptual como personal, puesto que si los hombres son los que juzgan, no es difícil imaginar –retrato antropológico hobbesiano mediante– un estado de permanente lucha y discordia por imponer sus juicios personales, es decir, un continuo estado de naturaleza. Por otro lado, este control, *desde abajo*, no tiene el rostro de una revolución permanente –aunque a eso sea a lo que se tiende–, sino la transformación del Estado en un instrumento de las clases poderosas, corporaciones, sindicatos, estamentos, etc. Esto provoca que este grupo para-estatal disponga del Estado como de un empleado, redireccionando el accionar público hacia sus propios intereses particulares y desentendiéndose de lo común, lo que fomenta desequilibrios o diferencias injustas y, lo más grave de todo, sin asumir por ello ningún costo político.

3. Conclusion.

A modo de conclusión, repasemos lo visto. En primer lugar, una posición posible de entender la secularización es la de sostener una estructura teológica de la realidad, la cual demanda que sea interpretada. En segundo lugar, la posición hobbesiana consiste en implementar un dispositivo visible e institucional que pueda mediar entre lo absoluto y lo

condicionado, a saber, el Estado o dios mortal, única posibilidad efectiva de producir un orden aceptable sin ser colonizado por facciones poderosas en esta realidad teológica.

4. Bibliografía.

BLUMENBERG, H. (1999). *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

HOBBS, Th. (1994). *Leviathan*, edited by Edwin Curley, Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge

KAVKA, G. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, PUP.

LÖWITH, K. (1949). *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press.

MARTINICH, A. P. (1992). *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge, CUP.

SCATTOLA, M (2008). *Teología Política*, Buenos Aires, Nueva Visión.

SCHMITT, C. (1922). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig, Duncker und Humblot.

_____ (1998). *Politische Romantik*. Berlin, Duncker und Humblot.

WEBER, Max (1986). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 8., photomechanisch gedruckte Auflage; Band 1, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

ZARKA, Ch. (2008). “Para una crítica de toda teología política” en *ISEGORÍA*, nro.39, 2008, pp. 27-47.

Gramsci y la *laicización* de la cultura

Patricia C. Dip (CONICET-UNGS-UBA)

1. Introducción

En una carta dirigida a su cuñada Tatiana, fechada el 17 de agosto de 1931, Gramsci resume el sentido último de la moderna intelectualidad italiana:

“Participábamos en todo o en parte en el movimiento de reforma moral e intelectual promovido en Italia por Benedetto Croce, cuyo primer punto era éste, que el hombre moderno puede y debe vivir sin religión y, se entiende, sin religión revelada o positiva o mitológica o como se quiera decir. Este punto me parece también hoy la mejor contribución a la cultura mundial que hayan realizado los intelectuales modernos italianos; me parece una conquista civil que no debe ser perdida...”³⁶

La crítica de Gramsci al catolicismo, iniciada en sus publicaciones juveniles en periódicos socialistas, especialmente en el *Avanti!*, es sintomática de un proceso de análisis de la cultura moderna al que denominamos “laicización”, en contraposición al concepto de “secularización”, a partir del cual piensan la modernidad pensadores como Schmitt, Heidegger y Löwith. Mientras estos autores tienden a pensar lo moderno como el resultado de la supervivencia de elementos teológicos de la cultura medieval en una *nova aetas*, concebir la modernidad desde la perspectiva de la laicización supone no solo pensar el periodo a partir de la afirmación de su autonomía epocal sino también enfrentándose a los residuos teológicos del aparato cultural medieval. Este incipiente modelo de recepción que ya se manifiesta en los primeros escritos del pensador sardo alcanza su grado máximo de

³⁶ Opere di Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi, 1947, p.132. Carta a Tatiana desde el Penal de Turi del 17 de agosto de 1931.

sistematicidad en los *Quaderni del carcere* (1932), con la tendencia a concebir la cultura en términos de “organización”.

En este contexto, la figura de Benedetto Croce cobra gran relevancia, pues a pesar de coincidir aparentemente con Gramsci en la necesidad de pensar el mundo contemporáneo a partir de principios históricos “inmanentes”, las ambiguas relaciones que el cultor del “historicismo absoluto” establece con la no menos ambigua religión católica³⁷, lo alejan progresivamente tanto de los objetivos del materialismo histórico como del paradigma ideológico cultural a partir del cual Gramsci produce su fecunda obra.

En los escritos anteriores a la “época carcelaria”, Gramsci hace uso del término *civiltà* (católica, socialista, capitalista, etc.) en un sentido que impide distinguirlo de la noción de cultura. Si bien la sociología alemana de principios de siglo (Ferdinand Tönnies), que seguramente determina el horizonte teórico de muchos planteos de la época, distingue *Kultur* y *Civilization* buscando recuperar “románticamente” los lazos inmediatos de la comunidad primitiva (la *societas*), en la obra de Gramsci encontramos: a- un vínculo estrecho entre los términos civilización³⁸ y cultura, en cuyo seno se entiende a la última como un modo “crítico” de expresar la primera³⁹ (de modo que no se intenta recuperar una suerte de comunidad originaria, sino más bien superarla desde el punto de vista de la crítica cultural); b-la comprensión de la cultura como un fenómeno político-ideológico; c-la exigencia de pensar este fenómeno en términos de “organización” política. Esta última exigencia es de carácter filosófico. La filosofía puede pensar la realidad al menos de dos maneras, o bien dándole prioridad al concepto, como ha hecho el idealismo hegeliano y el historicismo absoluto de Croce, o bien dándole prioridad a las determinaciones históricas y

³⁷ El carácter ambiguo del cristianismo en general y del catolicismo en particular queda puesto de manifiesto en el doblemente paradójico dogma del Dios-hombre.

³⁸ Ya en *Oprimidos y opresores* (1910) Gramsci hace uso de la noción de “civilización”, sosteniendo que el instinto de querer devorarse los unos a los otros, domina a los hombres e impide que la civilización progrese. En este marco, anuncia su posterior posición respecto a la “Primera Guerra Mundial”, pues sostiene que el motor de las guerras es el comercio y no la civilización. “Los hombres solo están barnizados de civilización, pero apenas se los rasguña, inmediatamente aparece la piel del lobo. Los instintos son domesticados pero no destruidos y solo es reconocido el derecho del más fuerte.” A. Gramsci, *Crónicas de Turín*, Buenos Aires, Gorla, 2014, p.38. En *Neutralidad activa y operante* (1914), describe la revolución como “la descomposición de la civilización de una forma imperfecta a otra más perfecta.” A. Gramsci, *idem*, p.42.

³⁹ Cfr. Antonio Gramsci, “Socialismo e Cultura”, en *Cronache torinesi*, a cura di Sergio Caprioglio, Einaudi, Torino, 1980, pp.99-103. En la pág 102, leemos: “El mismo fenómeno se repite hoy en el caso del socialismo. Es a través de la crítica a la civilización capitalista que se ha formado y se está formando la conciencia unitaria del proletariado, y crítica quiere decir cultura y ya no evolución espontánea y natural.”

sociales de la vida del hombre, que no se reducen a variables económicas, sino que se estructuran a partir de un esquema más amplio de la “organización cultural”.

En este marco, la “filosofía de la praxis” es un modelo de organización cultural cuyo primer objetivo consiste en disputar la hegemonía de la Iglesia Católica y especialmente la de su estrategia más aguerrido: el jesuitismo. Esta empresa, sin embargo, recién aparece claramente formulada en los *Quaderni* (1932-1933). No obstante, tanto la cuestión de la “laicización” como la crítica al catolicismo ya son esbozadas en el período juvenil. En esta progresiva formulación juega un rol importante la relación con Croce y el idealismo, que será revisada más tarde. En términos filosóficos, la distancia que separa al joven socialista del militante comunista está mediada por el alejamiento de la figura de Croce y el acercamiento a Feuerbach, pues este último le permite a Gramsci pensar en términos de una antropología filosófica de rasgos no idealistas. Con el objeto de comprender el desarrollo teórico-práctico implicado en esta discusión, analizaremos los términos en que son concebidos el hombre y la civilización durante los primeros años del conflicto bélico europeo y la importancia que la noción de cultura adquiere cuando ya ha avanzado el fascismo.

En lo que respecta a la cuestión metodológica, además del contraste entre la posición juvenil de las *Cronache turinese* y la formulada luego en los *Quaderni del carcere*, haremos uso de las intervenciones sobre Croce que aparecen en las *Lettere dal carcere*.

2. Socialismo y cultura

En 1916, comentando un debate entre Bordiga y Tasca, al interior del Partido Socialista Juvenil llevado a cabo en 1912, Gramsci introduce algunas observaciones respecto a la cultura, que pueden considerarse como los primeros esbozos de la relación entre los intelectuales y la organización cultural, puesta de manifiesto dieciséis años más tarde en la cárcel fascista.

En este momento, sin embargo, Gramsci retoma la tradición romántica alemana de la mano de Novalis, para hacer referencia al tema del yo y su relación con el otro. Todavía no aparece la definición del hombre como un “ser transindividual”, sino más bien una definición de hombre entendido como ser espiritual e histórico, heredada probablemente de

la lectura croceana de Vico (1911), que es el otro autor al que Gramsci acude a la hora de pensar la cultura como una suerte de “conciencia crítica de la civilización”, que traducida a términos políticos se comprende como la cultura socialista contrapuesta a la civilización capitalista.

En este contexto, la noción de *civiltà* es utilizada para dar cuenta del estado de naturaleza en el que se desarrolla la inmediatez humana cuando no se ha incorporado el elemento de la “conciencia”. El planteo del joven socialista no llega a acercarse al del joven Marx de los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, que aún no habían sido publicados, pues recién aparecen en 1932, en los que Marx, apelando a Feuerbach, piensa al hombre como un “ser genérico” cuya esencia es el trabajo. Mientras para Feuerbach el concepto clave para distinguir al hombre del animal en la *Esencia del cristianismo* es la “conciencia”, Marx incorpora el concepto de “trabajo”. Gramsci, en 1916, pareciera estar un paso atrás de Feuerbach, dado que cita como fuente a Novalis. No obstante, incorpora la figura de Vico, que funciona como contrapunto para avanzar hacia la necesidad de pensar el yo en relación con los demás.

La discusión puede ser enmarcada en los términos de una antropología filosófica que piensa al hombre como espíritu, yo o sujeto histórico que necesita de los demás para constituirse como tal pero que, a diferencia del concepto que se desarrollará más tarde en los *Quaderni*, se opone a la naturaleza. La naturaleza y la historia no se coimplican ni se vinculan sino que se contraponen. El joven socialista hace uso de una idea espiritualista de hombre cuyo ámbito de existencia es la historia pero no la naturaleza. Más tarde, sin embargo, la presencia de Feuerbach, que Frosini reconoce en los *Quaderni*⁴⁰, le permitirá desarrollar una concepción más orgánica pues el hombre será pensado a partir de tres ejes: individual, social y natural.

La tesis que defendemos es la siguiente: el concepto político de “organización” cultural desarrollado por Gramsci en los *Quaderni* es el resultado de un recorrido teórico-práctico, que se inicia en el Partido Socialista y concluye en la experiencia militante de la fundación del Partido Comunista italiano y la organización de la clase obrera.

⁴⁰ Frosini hace una lectura filosófica de los *Quaderni del carcere*, concentrándose especialmente en la importancia de Feuerbach en la formulación de la “filosofía de la praxis”. Cfr. Frosini, F., *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma, Carocci editore, 2003.

En 1916, Gramsci busca desplazar la noción de cultura desde un ámbito epistemológico de análisis, en cuyo seno el hombre es presentado como un receptáculo o tabula rasa, hacia un ámbito psicológico de análisis en el que el hombre es concebido como conciencia activa de la historia.

Es necesario desacostumbrarse y dejar de concebir la cultura como saber enciclopédico, en el que el hombre no es visto sino bajo la forma de recipiente en el que se llenan y amontonan datos empíricos de hechos brutos e inconexos, que luego deberá clasificar y encasillar en su cerebro como en las columnas de un diccionario...⁴¹

Este *modus operandi* solo produce un “cierto intelectualismo fofo e incoloro” y no debe ser concebido en términos de cultura, pues solo se trata de “pedantería”.

La cultura es algo bien distinto. Es organización, disciplina del propio yo interior, toma de posesión de la propia personalidad, conquista de una conciencia superior, por la cual se logra comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios deberes y derechos. Pero todo esto no puede surgir por evolución espontánea [...] por leyes fatales de las cosas. El hombre es, ante todo, espíritu, esto es, creación histórica, y no naturaleza.⁴²

En este marco, lo único que explica que habiendo existido siempre explotadores y explotados no se haya realizado todavía el socialismo es que la conciencia crítica no es resultado de la evolución espontánea sino de un largo proceso de reflexión. El último y más cercano ejemplo de este proceso cultural lo encuentra el escritor sardo en el iluminismo entendido como una conciencia unitaria, una suerte de internacional espiritual burguesa que se convirtió en la preparación de la Revolución Francesa.

El mismo fenómeno se repite hoy en el caso del socialismo. Es a través de la crítica a la civilización capitalista que se ha formado y se está formando la conciencia unitaria del proletariado, y crítica quiere decir cultura y no ya evolución espontánea y natural. Crítica quiere decir justamente esa conciencia del yo que Novalis consideraba como finalidad de la cultura.⁴³

El socialismo es presentado como la conciencia crítica del proletariado, cuyo ideal consiste en la sustitución de la civilización burguesa por la proletaria a través de un ejercicio de autoconocimiento de carácter intersubjetivo, pues coloca el conocimiento de los demás como condición del propio conocimiento. Es decir, tanto la tradición

⁴¹ Gramsci, “Il Grido del Popolo”, n.601, 29 de enero de 1916. Recogido en SG, 22-26, en *Cronache torinesi*, a cura di Sergio Caprioglio, Einaudi, Torino, 1980; versión castellana, Buenos Aires, Gorla, 2014, p.65.

⁴² Gramsci, *idem*, p.66.

⁴³ *ibidem*, p.68.

romántica del yo como la tradición subjetivista del idealismo alemán, son superadas históricamente por la que podríamos denominar “cultura proletaria”.⁴⁴

Conocerse a sí mismos quiere decir ser sí mismos, quiere decir, ser dueños de sí mismos, diferenciarse, salir fuera del caos, ser un elemento de orden, pero del propio orden y de la propia disciplina, por causa de un ideal. Y éste no se puede alcanzar si no se conoce también a los demás, su historia, los sucesivos esfuerzos que han realizado para ser lo que son, para crear la civilización que han creado y a la que nosotros queremos sustituir por la nuestra. Quiere decir tener nociones sobre la naturaleza y sus leyes para conocer las leyes que gobiernan el espíritu. Y aprenderlo todo sin perder de vista el objetivo último, que es conocerse mejor a sí mismos a través de los demás y a los demás a través de sí mismos.⁴⁵

Si bien años más tarde la “filosofía de la praxis” será el centro de la reforma intelectual y moral, en el período que estamos trabajando, el socialismo es concebido como “la religión que debe matar al cristianismo”⁴⁶, cuyo evangelio es la “filosofía moderna” que pone sus fundamentos en la historia. Es decir, todavía no se piensa en términos de organización de una cultura contra hegemónica centrada en la filosofía de la praxis, sino que se busca enfrentar el cristianismo con las razones de la filosofía moderna que posteriormente serán cuestionadas, especialmente en lo referente a su falta de consideración de la cultura popular. En el artículo “Audacia y Fe”, aparecido en 1916 en *Avanti!*, Gramsci se dirige a la federación estudiantil de cultura religiosa, cuyo órgano de difusión es *Il Savonarola*, en estos términos:

Nuestro evangelio es la filosofía moderna, queridos amigos del *Savonarola*, la que prescinde de la hipótesis de Dios en la visión del universo, la que solo en la historia pone sus fundamentos, en la historia, de la cual nosotros somos las criaturas del pasado y los creadores del porvenir. Y nuestros maestros han vulgarizado esta filosofía, la han asumido como guía de nuestros destinos, y nos han enseñado, con firme lógica, que el pueblo, del que tanto hablan ustedes, es una abstracción sociológica, que la caridad quiere decir limosna, y no se da limosna a los fuertes, a los conquistadores, que el amor y la fraternidad, solo deben significar solidaridad de clase, si desean ser fecundos en resultados. Porque los socialistas, el proletariado, no son unos infelices, unos

⁴⁴ El sentido superador de la “cultura obrera” quedará explicitado más tarde, cuando Gramsci entienda la “filosofía de la praxis” como momento culminante de la cultura moderna, en franca oposición al “historicismo inmanentista de Croce. En los *Quaderni del carcere* aparecerán claramente delineados los enemigos teóricos del militante sardo, a saber: Benedetto Croce y el jesuitismo. En estos artículos, la cultura socialista se describe en oposición a la civilización capitalista y el catolicismo, cuyos intereses, según Gramsci, suelen identificarse, como denuncia en “Clericales y terratenientes”.

⁴⁵ *ibidem*, p.68.

⁴⁶ Gramsci, “Audacia y Fe”, *Avanti!*, año XX, n.141, 22 de mayo de 1916, Crónicas de Turín, en la sección “Sotto la mole”, Recogido en SM, 147-48. Versión castellana, p.111.

mendigos, unos pelagatos, como imagina la fantasía democrática cristiana. Son los audaces trabajadores de un nuevo edificio social, de una nueva civilización...⁴⁷

Aunque es evidente que los intereses del socialismo no son conciliables con los del cristianismo, todavía no se ha logrado profundizar en una *Weltanschauung* crítica de la filosofía moderna, como sucederá posteriormente, cuando se ponga en cuestión el carácter “aristocratizante” de esta filosofía. Al inicio de la Primera Guerra Mundial, el socialismo se reconoce heredero de la filosofía moderna y el concepto de hombre que se tiene *in mente* es “espiritualista”. A pesar de que el espiritualismo también determina la antropología filosófica cristiana, “la diferencia de concepciones, de sistematizaciones filosóficas entre los socialistas y los católicos se revela en cada acto, en cada presupuesto, para que sea necesaria una demostración doctrinaria.”⁴⁸

...También respecto a la paz, la posición de los católicos está en clara antítesis con la nuestra. Esperan la redención de la gracia, invocan la buena voluntad de los santos, cuando sería más oportuno apelar a la de los hombres [...] Nosotros no esperamos nada salvo de nosotros mismos [...] No es por lo tanto solo la repugnancia por el rito, por la hábil casuista, lo que nos aleja del catolicismo. Es la antítesis insalvable de las ideas...⁴⁹

Un mes más tarde, en “Clericales y terratenientes”⁵⁰ Gramsci denuncia el sentido demagógico de la mentalidad del clericalismo que se expresa políticamente, tomando como ejemplo la campaña contra la suba del precio del pan llevada a cabo por *Il Momento* en enero de 1916. Según el pensador sardo, “el proteccionismo en Italia se ha fortalecido porque ha sabido hábilmente volver antagónicos los intereses inmediatos del campo y la ciudad, y los de una y otra parte de Italia.”⁵¹ El falaz argumento del *Momento*, cuyo objetivo es conseguir la presión de los ciudadanos de la baja Italia y las islas para legitimar las ganancias de los cultivadores de trigo del Valle de Padana, consiste en sostener que para fijar el precio máximo del grano se tome como punto de partida la productividad de las tierras improductivas, mientras los terratenientes del valle del Po, no siembran sobre la arena y sacan grandes ganancias. Es decir, la aparente preocupación del clero por los pobres

⁴⁷ Gramsci, *ídem*, p.111.

⁴⁸ Gramsci, “La Virgen del Consuelo y los católicos”, en *Avanti!*, año XX, n.171, 21 de junio de 1916, pp.122-123.

⁴⁹ Gramsci, *ídem*, p.123.

⁵⁰ Gramsci, *Avanti!*, año XX, n.187, 7 de julio de 1916.

⁵¹ Gramsci, *Crónicas de Turín*, Buenos Aires, Gorla, 2014, p.128.

encubre la defensa de los intereses de los terratenientes. El proletariado, especialmente el urbano, debe reaccionar contra estas campañas tendenciosas y transformar la economía agrícola italiana.

Dos años más tarde, también en el *Avanti!*, aparece un artículo titulado “Los católicos italianos”⁵², donde el pensador sardo considera que “el constituirse de los católicos en partido político es el hecho más importante de la historia italiana después del Resurgimiento”.⁵³ La cuestión central de la vida política italiana es la forma y la función del Estado capitalista; sin embargo, la idea del Estado liberal o parlamentario, propio de la economía liberal del capitalismo, no se difundió en Italia con el mismo ritmo e intensidad que en otras naciones europeas, debido a un único problema político: el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Con este diagnóstico *in mente*, describe el proceso de laicización que se desarrolla en la constitución del Estado italiano tomando como eje del análisis la peculiaridad italiana en lo que respecta al ideario liberal, esto es, la presencia de la cuestión religiosa o teocrática que impidió que en los últimos sesenta años el Estado respondiera a un organismo estatal moderno. El discutido “dominio” del Estado probablemente lo gane el partido católico que, debido a su poder de organización nacional logre imponerse a los corruptos sectores liberales y conservadores laicos de la burguesía. El catolicismo quiere constituirse en partido de gobierno y para ello debe absorber el “mito religioso” en su programa. De esta manera,

se laiciza, renuncia a su universalidad, para convertirse en voluntad práctica de un particular sector burgués, que se propone, conquistando el gobierno del Estado, en lugar de la conservación de los privilegios generales de la clase, la conservación de los privilegios particulares de sus seguidores.⁵⁴

Si bien los intereses del Estado liberal y el catolicismo son inconciliables, en la lucha por la hegemonía, debido al oportunismo de los liberales –quienes se subordinan a los católicos–, triunfan estos últimos, pues gracias a la “laicización” de sus ideas, consiguen imponer al Estado un programa clerical de gobierno. No obstante, el proletariado agrícola y urbano debe estar atento a la crisis institucional en la que está por ingresar la clase burguesa, pues

⁵² Gramsci, “Avanti!”, ediz. piemontese, 22 de diciembre de 1918, XXII, n.352, en *Scritti Giovanili* (1914-1918), Torino, Einaudi, 1972, pp. 345-350.

⁵³ Gramsci, *ídem*, p.349.

⁵⁴ *ibídem*, p.349.

la misma provocará efectos en la organización del Estado, que harán posible el advenimiento de la revolución proletaria y la transformación del sistema parlamentario en un sistema de Soviet. La anunciada crisis de la clase burguesa supone que aunque en el plano político triunfa el catolicismo, en tanto jerarquía autoritaria, frente al Estado laico y la ideología liberal, en el seno de la sociedad italiana los hechos se desarrollan de otra manera pues el capitalismo origina la disolución de la institución familiar y el mito religioso. Es decir, se produce una suerte de escisión entre la sociedad civil y el Estado que la plebe agrícola que se transforma en proletariado debe saber superar. El Estado absorbe el mito religioso y tiende a convertirlo en instrumento de gobierno apto para neutralizar el asalto de las “nuevas fuerzas laicas” organizadas del socialismo. En este proceso de disolución del mito religioso la guerra juega un rol importante. “La guerra ha acelerado vertiginosamente el proceso de desarrollo histórico del Estado laico y liberal surgido justamente como antítesis de la legitimidad romana pontificia.”⁵⁵

3. A modo de cierre

La discusión acerca del proceso de modernización de la sociedad italiana entendido en términos de “laicización” no involucra solo a dos fuerzas: el socialismo y el liberalismo, sino también al catolicismo, responsable de haber impedido la “modernización” del Estado durante más de medio siglo. En este marco, el concepto de “laicización” debe entenderse al menos en dos sentidos en el período juvenil. Por un lado, hace referencia al *modus operandi* del catolicismo para mantenerse en el poder “modernizándose” a través de la disolución del mito religioso. Por otro lado, implica las “nuevas fuerzas laicas” organizadas del socialismo. En este contexto, el intelectual sardo defiende a Wilson frente al catolicismo, no porque apoye la ideología propia del capitalismo moderno, sino porque en la ideología de la Sociedad de las Naciones encuentra el primer momento de un proceso de laicización de la cultura cuyo objetivo último es el surgimiento de las nuevas fuerzas laicas del socialismo.

Finalmente, hay que considerar que el modelo de recepción de la Modernidad basado en la categoría de “laicización”, varía en el transcurso del tiempo. Mientras en el período juvenil

⁵⁵ Antonio Gramsci, “I cattolici italiani”, en *Scritti Giovanili* (1914-1918), Torino, Einaudi, 1972, p.348.

la noción es usada por Gramsci para, por un lado, dar cuenta del “método” utilizado por los católicos para permanecer en el poder, basado en la aceptación coyuntural de “tendencias modernizantes” a las que íntimamente no adhieren, y, por el otro, para dar cuenta de un “*nuevo orden*” cultural representado por el socialismo, en el período carcelario la laicización será el modelo de lectura de los fenómenos modernos aplicado por la filosofía de la praxis, entendida como *Weltanschauung* antitética a la católica. Es decir, el concepto de “laicización” será progresivamente apropiado por la filosofía de la praxis. Si en un principio era útil para describir el *modus operandi* del catolicismo y la organización de las nuevas fuerzas sociales por parte del socialismo, luego se convertirá en la categoría fundamental del marxismo para explicar la Modernidad.

Es decir, el concepto de “laicización” posee dos acepciones que se ponen de manifiesto en tres momentos progresivos. Estas dos acepciones ya están presentes en el período juvenil.⁵⁶ La segunda de ellas se profundiza en los *QC*. En un primer momento, aparece el concepto entendido como la estrategia política utilizada por el catolicismo para lograr imponerle al liberalismo su programa político; en el mismo período, la segunda acepción de “laicización” hace referencia a las nuevas fuerzas laicas del socialismo y finalmente, en los *QC* se produce la profundización de esta segunda acepción para definir la “filosofía de la praxis” concentrándose en el problema de la hegemonía y la consiguiente organización de la cultura obrera.

⁵⁶ En la época en que se publica el número único de *La ciudad futura* (1917), Gramsci reacciona contra la tradición socialista reformista y hace hincapié en los elementos subjetivos del marxismo, particularmente en la importancia de la acción humana frente al paradigma del socialismo científico centrado en las leyes inexorables de la historia. Si bien comparte algunos tópicos con los anarquistas, les cuestiona su exaltación al desorden. A su vez, los objetivos del catolicismo y el socialismo no pueden conciliarse, mientras en los *QC* son presentados como la defensa de intereses absolutamente contrapuestos y se profundiza en la descripción más ajustada del catolicismo reaccionando contra el jesuitismo.

Elogio a la Naturaleza: secularización económica y política en Kropotkin y Thoreau

Gustavo Adolfo Domínguez (UBA-UCES)

1. Introducción.

Se trabaja en torno a la relación entre el fenómeno de la secularización y la emergencia del capitalismo, en donde, según señala Weber, si bien existe en la Modernidad un alejamiento del dogma de fe, sin tal dogma no podría haberse sostenido el protestantismo y su ejercicio de una racionalidad económica afín al desarrollo capitalista. Teniendo esto en consideración, resulta evidente que no existió una secularización plena, en donde la racionalidad se sobreponga a la mera creencia religiosa. Paralela a esta imbricación entre fe y razón economicista, existe un desarrollo técnico y científico heredero de las máximas cartesianas y baconianas de “dominio de la Naturaleza”, las cuales habilitan al hombre a domeñar la naturaleza a partir del conocimiento de las leyes que operan sobre ella y, en consecuencia, extraer provecho de ellas para maximizar el confort humano. Considerando que tal confort va de la mano del desarrollo de una burguesía pujante que aplica una racionalidad economicista como ya se mentó, obtenemos una nueva imbricación entre secularización (incompleta), racionalidad (economicista-instrumental), desarrollo científico y explotación de la naturaleza (y de los hombres comprendidos en ella).

Atendiendo a esta situación, tomamos las elaboraciones tanto de Kropotkin como de Thoreau a la hora de establecer una crítica, durante el siglo XIX, tanto a los dogmas de fe como a la racionalidad económica imperante. Desde antípodas geográficas (que curiosamente en el siglo posterior serían antípodas geopolíticas bajo la Guerra Fría), uno en un Estados Unidos esclavista, el otro en una Rusia imperial, ambos sin embargo lograron elaborar un pensamiento crítico a su tiempo que tomó distancia de esta secularización incompleta. Ambos defienden la autonomía de los individuos frente a la autoridad del Estado, de la religión, de la opresión capitalista, del desarrollo tecnológico que acompaña a dicha economía; y consideran además lo pernicioso de tal “progreso” al romper lazos con la naturaleza. Por esto reflexionaron en torno al mundo natural tomándolo como ejemplo para la vida humana, a nivel moral e incluso económico.

Partiendo de estas hipótesis es que elaboraremos una crítica al proceso de secularización moderno, ya que consideramos que no fue tal.

1. La secularización incompleta del capital.

Tomando las propuestas de estas Jornadas que nos convocan, acerca del fenómeno de la secularización en la modernidad, consideramos la relación existente entre religiosidad (protestante) y racionalidad económica del capitalismo, tal como la analiza Weber en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

En efecto, Weber señala que la racionalidad economicista deriva del protestantismo (y sus diversas sectas, entre ellas el calvinismo), dado que tal fe religiosa presenta el adecuado marco para el surgimiento de los valores burgueses. ¿Qué tiene de particular esta rama del cristianismo? Que Dios otorga la gracia a unos pocos elegidos, de antemano, independientemente de los actos que haga cada cual (lo cual rivaliza con el libre arbitrio). Ahora bien, como ningún sujeto sabe si es uno de los “elegidos”, lo ideal es conducirse en la vida como si realmente lo fuera, y uno de los caminos posibles es la actividad en el mundo mediante la profesión que mejor se adecúe a las capacidades propias. A decir del autor: “[...] se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo

de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia.”¹. Este trabajo profesional incesante debe cumplir ciertas reglas: meticulosidad, austeridad en el gasto, brindar un servicio de excelencia, no perseguir goces sensuales, entre otros. Implica un cierto “ascetismo” en la actividad profesional, dado que su fin último es justificar la gracia divina.

Esta actitud se contrapone con la del catolicismo, en donde la gracia se adquiere mediante la renuncia al mundo, mediante el retiro monacal.² Ahora bien, la actitud protestante de volcarse al mundo mediante el trabajo incesante, de adquirir alto grado de profesionalización, fue un caldo de cultivo para el desarrollo de capitales³, puesto que esta regulación puritana permitió el surgimiento de una “ética” capitalista, en la cual se valora el esfuerzo personal y la ganancia material viene por añadidura: “El “tipo ideal de empresario capitalista”[...] aborrece la ostentación, el lujo inútil y el goce consciente de su poder; le repugna aceptar los signos externos del respeto social del que disfruta, porque le son incómodos. Su comportamiento presenta mas bien rasgos ascéticos[...]”⁴

La pujanza de la burguesía moderna proviene, entonces, de esta herencia protestante que busca la salvación en el trabajo denodado. Paradójicamente, los capitalistas mejor adaptados a la nueva realidad social económica serán aquellos que más frugales sean en sus gastos, obteniendo de este modo ganancias considerables que, a falta de uso, se acumulan y pueden ser utilizadas para reinvertir. De este modo, no se gana dinero para disfrutarlo luego, sino que se gana por la ganancia en sí, siendo este su único objetivo⁵ Esta novedosa

¹ WEBER, M. (1969), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península. P 138

² “[...]concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes, opuesto a la distinción que la ética católica hacía de las normas evangélicas en praecepta y concilia y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la moralidad terrena por medio de la ascesis monástica, sino precisamente el cumplimiento en el mundo de los deberes que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida y que por lo mismo se convierte para él en su “profesión.” Weber, M. (1969), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, pág. 90

³ “El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional (desde el punto de vista económico) de la que el puritano fue el representante típico y más consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno “hombre económico.” Ibid, pág. 248

⁴ Ididem. P 71.

⁵ “Es que, además, el summum bonum de esta “ética” consiste en que la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista utilitario o eudemonista, tan puramente imaginado como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente e incluso irracional frente a la “felicidad” o utilidad del individuo en particular.” Ibid, pág. 48

“ética burguesa” conlleva, a nivel social, al uso y refinamiento de una racionalidad económica, sustentada en el cálculo, en la minimización de las pérdidas y la maximización de las ganancias, al contrario de los estilos de vida precapitalistas en donde, por ej., el artesano aprende su oficio y lo repite durante toda su vida activa, contentándose a menudo con ganar lo suficiente para vivir.⁶ A los ojos del trabajador conforme con su jornal, este tipo de actividad frenética en pos de la acumulación de riqueza (sin posterior disfrute) se le aparece como claramente irracional: “[...]esto es precisamente lo que el hombre precapitalista considera tan inconcebible y misterioso, tan sucio y despreciable. Que alguien pase su vida trabajando, guiado por la sola idea de bajar un día a la tumba cargado de dinero, solo le parece explicable como producto de instintos perversos[...].”⁷

Esta actividad capitalista originada en la Modernidad llena la vida social, permea todos los estratos, obliga a los campesinos a abandonar sus tierras en pos de vivir en ciudades hacinadas y ofertar su fuerza de trabajo en las industrias a fin de sobrevivir en el nuevo orden de cosas. Esta racionalidad económica va claramente de la mano de revoluciones industriales que aumentan la productividad y el flujo de capitales, y tal avance industrial se logra de la mano de la ciencia moderna.⁸ De hecho, el aumento del bienestar humano a partir de la industrialización, que viene de la mano de un dominio de la naturaleza, se encuentra entre las propuestas de la ciencia moderna en Descartes, Bacon, y otros. Recordemos la máxima baconiana “se logra dominar a la naturaleza obedeciéndola”, indicando que, mediante el conocimiento de las leyes que operan en ella, haciendo uso racional de las mismas, se la puede controlar en nuestro beneficio.⁹

6 “[...]una de las propiedades de la economía privada capitalista es también el estar racionalizada sobre la base del más estricto cálculo, el hallarse ordenada, con plan y austeridad, al logro del éxito económico aspirado, en oposición al estilo de vida del campesino que vive al día, a la privilegiada parsimonia del viejo artesano y al “capitalismo aventurero”, que atiende más bien al éxito político y la especulación irracional.” Ibid, pág. 79
⁷ Ibidem. P 71.

8 “Se ha señalado como motivo fundamental de la moderna economía el “racionalismo económico”[...] un crecimiento tal de la productividad del trabajo que hizo a éste romper los estrechos límites “orgánicos” naturalmente dados de la persona humana en que se hallaba encerrado, quedando sometido todo el proceso de la producción a puntos de vista científicos. Este proceso de racionalización en la esfera de la técnica y la economía influye también en, indudablemente, sobre el “ideal de vida” de la moderna sociedad burguesa: la idea de que el trabajo es un medio al servicio de una racionalización del abasto de bienes materiales a la humanidad, ha estado siempre presente en la mente de los representantes del “espíritu capitalista” como uno de los fines directrices a su actividad.” Ibid, pág. 78

9 “But if anyone attempts to renew and extend the power and empire of the human race itself over the universe of things, his ambition (if it should so be called) is without a doubt both more sensible and more majestic than the others. And the empire of man over things lies solely in the arts and sciences. For one does not have

Curiosamente, este afán de investigación científico, es también heredero de la escolástica medieval. Tomando por ejemplo a Newton, señala que, al no poder explicar racionalmente en su sistema del mundo el por qué los cuerpos celestes no colapsan unos contra otros en un único punto gracias a la gravitación, recurre a la hipótesis divina: Dios sostiene a los astros en su lugar.¹⁰ Descartes aborda la *res extensa* a partir de la garantía divina, garantía sin la cual la ciencia posiblemente no hubiera podido avanzar. En este aspecto, resulta ilustradora la comparación del desarrollo de la ciencia moderna en Occidente con su correlato Oriente, en China. Joseph Needham, quien comparó los desarrollos científicos en China y Occidente, señala que la ciencia china, si bien se poseían herramientas técnicas y racionales para lograr un desarrollo similar o superior al europeo en la modernidad, no lo logró dado que en su cultura no había lugar para un Dios legislador que garantice la legalidad del mundo natural. Al no poseer una herencia cristiana, abordaban el conocimiento de la naturaleza de otras maneras, asentados en el taoísmo y confucianismo, para los cuales no hacía falta recurrir a ordenamientos nomológicos estrictos como en la ciencia de Occidente.¹¹ Sin la garantía de una legalidad en la naturaleza por parte de una deidad, no existía seguridad a la hora de investigar y de obtener leyes precisas de la naturaleza. De este modo, puede observarse que, al igual que analiza Weber respecto al espíritu del capitalismo, como una herencia de la ética protestante, del mismo modo la ciencia moderna toma impulso a partir de las ideas escolásticas y de la seguridad en la garantía divina (del

empire over nature except by obeying her.” Bacon, F., (2000), *The New Organon*, Cambridge, Cambridge University Press, pág. 100.

10 “Este elegantísimo sistema del Sol, los planetas y los cometas sólo puede originarse en el consejo y dominio de un ente inteligente y poderoso. Y si las estrellas fijas son centros de otros sistemas similares, creados por un sabio consejo análogo, los cuerpos celestes deberán estar todos sujetos al dominio de Uno, especialmente porque la luz de las estrellas fijas es de la misma naturaleza que la luz solar, y desde cada sistema pasa a todos los otros. Y para que los sistemas de las estrellas fijas no cayesen unos sobre otros por efecto de la gravedad, los situó a inmensas distancias unos de otros.” Newton, I., (1987), *Principios matemáticos de la Filosofía natural*, Madrid, Tecnos, pág. 618

11 “[...] la idea de un dios supremo personal del antiguo pensamiento chino, por lejos que llegara, no incluía la concepción de un divino legislador celestial que impone sus órdenes a la naturaleza no humana[...] No se trata de que para los chinos no hubiera orden en la naturaleza, sino más bien de que no era un orden impuesto por un ser personal racional, y por tanto no había garantía de que otros seres personales racionales pudieran propagar en sus propios lenguajes terrestres el preexistente código de leyes divinas que aquél había formulado previamente. No se confiaba en que el código de la naturaleza pudiera ser desvelado y leído, porque no había seguridad de que un ser divino, aún más racional que nosotros, hubiera formulado jamás un código que se pudiese leer. Tiene uno la impresión, en efecto, de que los taoístas, por ejemplo, hubieran despreciado una idea así, porque sería demasiado ingenua como para convenir a la sutileza y complejidad del universo, tal como ellos lo intuían.” Needham, J. (1977), *La gran titulación: ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, Alianza, pág. 325

mismo modo que el pietista confiaba en recibir la gracia divina participando en el mundo mediante su profesionalización).

Este desarrollo de un homo economicus¹², junto al desarrollo científico e industrial, generaron una sociedad basada en la competencia egoísta y la explotación desmedida de los recursos naturales, situación que genera graves desbalances en la biosfera que nos juegan en contra. Esta racionalidad moderna, llevada a su extremo, nos depara conflictos tanto sociales (a partir de la desigualdad económica) como ambientales. A partir de aquí es que se esbozará una crítica de este proceso de secularización inacabado, partiendo de las propuestas de Thoreau y Kropotkin.

2. El retorno a la Naturaleza de Thoreau.

Thoreau, bajo dos de sus obras principales (*Walden* y *Desobediencia civil*), considera que el desarrollo económico de la Norteamérica de su tiempo (siglo XIX) se sostiene en el esclavismo, la mano de obra barata y promesas de lujos que, a su criterio, son superfluos y contrarios al buen vivir.¹³

Defiende una vida despreocupada, frugal, en armonía con el medio natural, y propicia al discurrir filosófico. Predica con el ejemplo, puesto que en *Walden* relata sus experiencias al irse a vivir a un bosque, donde se construye una cabaña con materiales de segunda mano, y, con escasa economía, logra vivir 2 años en soledad, acompañado a menudo por transeúntes curiosos de su estilo de vida. Este retiro le permite reflexionar y observar la naturaleza bajo una óptica diferente al mero uso utilitario, sino antes bien la observaba bajo una suerte de mirada estética, que lo llenaba de gozo.¹⁴

12 “El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional (desde el punto de vista económico) de la que el puritano fue el representante típico y más consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno “hombre económico”.” Weber, op. cit. pág. 248

13 “En una palabra, tanto por convencimiento como por experiencia, no me cabe la menor duda de que el mantenerse no es pena sino pasatiempo, si vivimos simple y sabiamente; tampoco de que las ocupaciones de los pueblos más sencillos sirven de esparcimiento a los más artificiales. No es necesario que el hombre gane su sustento con el sudor de su frente[...].” Thoreau, H. D. (1989) *Walden: la vida en los bosques*. Barcelona: Parsifal. pág. 74

14 “Cada mañana me traía una nueva invitación a conferir a mi vida igual sencillez, y me atrevo a decir inocencia, que la de la Naturaleza misma; he sido un adorador de Aurora tan sincero como lo fueran los

Este particular estilo le sirve para señalar las contradicciones de la civilización: si por un lado existe un progreso, representado en esos años por el avance del ferrocarril, también existe un retroceso, puesto que la mayoría de los ciudadanos norteamericanos no son, por ej., dueños de sus casas, y deben pagar alquileres elevados para gozar de los “bienes civilizatorios” (poniendo de ejemplo solamente el factor habitacional, y dejando de lado el alimenticio, recreativo, educativo, que también analiza). Su crítica no parece tan alejada de las condiciones de vida actuales, donde se trabaja denodadamente para sostener muchas frivolidades.¹⁵ Destaca la extenuante vida de sus conciudadanos, que se afanan en el trabajo noche y día cual si cumplieran una condena: “Me he movido mucho por aquí y siempre, dondequiera que me haya encontrado, en talleres, oficinas y campos he tenido la sensación de que las gentes hacían penitencia de mil maneras extraordinarias.”¹⁶ Trabajar bajo tal esfuerzo, le resulta anodino, ya que si bien se pueden acumular riquezas, las mismas terminan cayendo bajo la herrumbre, las polillas y los saqueadores.¹⁷ Su crítica al capitalismo de su época concuerda con la visión precapitalista que señala Weber, que considera irracional la acumulación de capital sin freno del burgués.

En contrapunto con este estilo de vida desenfrenado, propone una vida frugal donde la actividad laboral simplemente cubra las necesidades reales, en lugar de acumular capital para cubrir necesidades artificiales (y uno de tales artificios es la acumulación del capital por el capital mismo). En tal sentido, las necesidades esenciales para la vida son pocas: alimento, vestido, habitación y calor.¹⁸ Los lujos añadidos a esto los considera superfluos,

mismos griegos. Me levantaba temprano e iba a darme un baño en la laguna; era un verdadero ejercicio religioso y una de las mejores cosas que hacía.” Ibid, pág. 87

15 “La mayoría de los hombres, incluso en este país relativamente libre, se afanan tanto por los puros artificios e innecesarias labores de la vida, que no les queda tiempo para cosechar sus mejores frutos. De tanto trabajar, los dedos se les han vuelto torpes y demasiado temblorosos. Realmente, el jornalero carece día tras día de respiro que dedicar a su integridad; no puede permitirse el lujo de trabar relación con los demás porque su trabajo se depreciaría en el mercado. No le cabe otra cosa que convertirse en máquina.” Ibid, pág. 23

¹⁶ THOREAU, H. D. (1989) *Walden: la vida en los bosques*. Barcelona: Parsifal. P 22.

17 Ibid, pág. 23

18 “Con las palabras necesario para la vida me refiero a lo que entre todo lo que el hombre obtiene con su esfuerzo ha sido de siempre, o por causa de inveterado uso, tan importante para la vida humana que son contados quienes por salvajismo, pobreza o filosofía se atreven a prescindir de ello. En este sentido, para muchas criaturas sólo hay una cosa verdaderamente necesaria: la Comida, que para el bison de la pradera se reduce a unas cuantas briznas de hierba y al agua con que se abreva, a no ser que busque asimismo el cobijo del bosque o la sombra de la montaña. Alimento y Refugio: he ahí las necesidades del bruto. En cuanto al hombre, en estas latitudes pueden ser distribuidas en los siguientes apartados: Alimento, Habitación, Vestimenta y Calor, pues a menos que nos hayamos provisto de éstos no estamos preparados para abordar con libertad y probabilidades de éxito los verdaderos problemas de la vida.” Ibid, pág. 28

ya que para obtenerlos se debe llegar al agotamiento laboral mentado y, además, suelen ser contrarios a la elevación intelectual:

La mayoría de lujos y muchas de las llamadas comodidades de la vida no sólo no son indispensables, sino obstáculo cierto para la elevación de la humanidad. En lo que se refiere a estos lujos y comodidades, la vida de los más sabios ha sido siempre más sencilla y sobria que la de los pobres.¹⁹

Ser filósofo implica, según su consideración, en vivir una vida sencilla, magnánima, independiente y confiada, resolviendo problemas de índole teórica y práctica.

Ahora bien, el cubrir las necesidades vitales lleva a algunos hombres (la mayoría tal vez) a acumular más de tales bienes, llegando algunos al extremo de ser esclavos de sus propios grilletes de oro y plata.²⁰ Esta situación a Thoreau le resulta penosa, pues le parece contraria al buen vivir.

Respecto al rol de la naturaleza en su obra, ocupa un lugar destacado. La vida que lleva durante dos años en el bosque de Walden, lo llevan a considerar la tranquilidad del mundo natural como un ejemplo a seguir por la sociedad, abandonando las frivolidades y el ajetreo mentado. La vida en las ciudades es, según su consideración, una suerte de domesticación que nos pervierte.²¹ El vivir de tal forma le permite ciertas libertades, tanto materiales como espirituales: se libra de pagar renta por una habitación, y se libra de la angustia concomitante. Compara esta situación con la dicotomía entre la vida del “salvaje” con la del hombre civilizado al comparar el aspecto habitacional. Mientras los aborígenes construyen sus tiendas de acuerdo a la necesidad con materiales y técnicas fácilmente asequibles, los ciudadanos norteamericanos a duras penas pueden pagar el alquiler, estando la mayoría de la población en condiciones de esclavitud pecunaria de por vida.

La vida en la naturaleza le permite establecer una forma de vida diferente al burgués, en las antípodas, en una suerte de armonía con los demás seres:

19 Ibid, pág. 30

20 Ibid, pág. 31

21 “Al final, no sabemos ya lo que significa vivir al aire libre, y nuestras vidas se han vuelto domésticas en más sentidos de lo que creemos. Entre hogar y campo hay una gran distancia. Y quizá sería bueno que pasáramos más de nuestros días y noches sin que mediara obstáculo alguno entre nosotros y los cuerpos celestes, y que el poeta no hablara tanto bajo techado o que el santo no se acogiera con tanta frecuencia a su protección. Las aves no cantan en las cuevas, ni las palomas cultivan su inocencia en los palomares.” Ibid, pág. 40

No eran días de la semana, con el sello de alguna deidad pagana, los míos; no se desmenuzaban en horas ni les apresuraba el tictac del reloj[...] Sin duda, que eso era pura pereza para mis conciudadanos; pero si las flores y las aves me hubieran juzgado según su patrón, no me hubieran hallado en falta. Un hombre debe encontrar sus ocasiones en sí mismo, es verdad. El día natural es muy tranquilo y difícilmente le reprochará su indolencia.²²

Si bien su postura puede considerarse extrema, no deja de ser interesante a la hora de considerar el sistema social en que vivimos y lo lejos que se está de lograr una emancipación con base racional tal como se sostenía desde el proceso de secularización moderno. Cabe destacar que Thoreau abreva en la corriente trascendentalista norteamericana, siendo discípulo de Emerson y contemporáneo de Whitman, ambos defensores de la Naturaleza y críticos del racionalismo economicista de su época, al cual consideraban decadente.

3. El anarquismo y la moral en la naturaleza de Kropotkin.

Respecto a Kropotkin, sus desarrollos tienen dos vertientes: la corriente de filosofía anarquista, crítica del economicismo capitalista y abolicionista del Estado, y las bases evolucionistas en biología establecidas por Darwin, logrando una teoría *sui generis* donde combina ambos planteos. En efecto, tomando los ideales anarquistas, Kropotkin plantea que el Estado es el origen de todos los males en nuestras sociedades, puesto que unos pocos se enarbolan el derecho de dirigir a otros. En tal sentido considera y respeta la autonomía de los individuos, la solidaridad, la relación de igual a igual sin coerciones: “Arrojando por la borda la Ley, la Religión y la Autoridad, vuelve la humanidad a tomar posesión del principio moral, que se dejó arrebatarse, a fin de someterlo a la crítica y de purgarlo de las adulteraciones con las que el clérigo, el juez y el gobernante lo habían emponzoñado y lo emponzoñan todavía.”²³ Para justificar esta crítica a la autoridad y proponer una alternativa social, Kropotkin parte de un análisis de la moralidad, entendida como la elección entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Critica las morales de su época (siglo XIX) por hipócritas, y sobre todo denosta la moralidad religiosa, por fundarse en principios

²² Ibid, pág. 105

²³ KROPOTKIN, P., (2008), *La moral anarquista*, Buenos Aires, Libros de Anarres. P 35.

autoritarios sin mayores evidencias de sus afirmaciones (por ej. que no conviene actuar mal porque implica seguir los designios del diablo...).²⁴

Comienza entonces analizando cuales son las motivaciones de los hombres, qué los lleva a actuar de tal o cual modo, para intentar entonces establecer un fundamento moral sólido. Plantea que las decisiones morales, a nivel individual, se sustentan en una búsqueda del placer y un alejamiento del dolor, siguiendo con estas ideas al utilitarismo inglés. Nótese que estas decisiones no son exclusivamente individualistas, porque afectan a la relación con los otros (como el ej. del sacrificio). Es doloroso a nivel individual el ver sufrir a otros, por lo tanto se los ayuda, y esto genera una potente unión social. Esta unión social tiene una raigambre ancestral según el autor, ya que se encuentra no sólo en el hombre, sino también en toda la vida en general, dando entonces una justificación naturalista para su visión de la moral.²⁵ Señala que en la vida animal ya existe esta moral que beneficia tanto al individuo como a la especie, o grupo,²⁶ y esto lo asocia a que, para la vida en sociedad (trátese de hormigas, monos u hombres) debe existir una fuerza capaz de regular las relaciones, y tal fuerza es el sentimiento moral mencionado para distinguir el bien del mal, sostenido en buscar el placer y huir del dolor, a nivel individual, lo que repercute a su vez en el bienestar o malestar del grupo social.²⁷ Con estos planteos Kropotkin da por tierra con las justificaciones religiosas o bien metafísicas de la moralidad. No hay que recurrir a arcángeles ni demonios, ni tampoco a imperativos categóricos (como los plantea Kant) a la

24“Y a cada momento la cuestión de la moral se pone sobre el tapete. ¿Por qué seguiré yo los principios de esta moral hipócrita? –se pregunta el cerebro emancipado del terror religioso–. ¿Por qué determinada moral ha de ser obligatoria?” Kropotkin, P., (2008), *La moral anarquista*, Buenos Aires, Libros de Anarres, pág. 16
25 “Buscar el placer, evitar el dolor, es el hecho general (otros dirían la ley) del mundo orgánico: es la esencia de la vida. Sin este afán por lo agradable, la existencia sería imposible. Se disgregaría el organismo, la vida cesaría. Así, pues, cualquiera que sea la acción del hombre, cualquiera que sea su línea de conducta, obra siempre obedeciendo a una necesidad de su naturaleza.” Ibid, pág. 23

26“Los animales en general, desde el insecto hasta el hombre, saben perfectamente lo bueno y lo malo sin consultar para eso la Biblia ni la filosofía. Y si esto es así, la causa está también en las necesidades de su organismo, en la conservación de la raza, y, por lo tanto, en la mayor suma posible de felicidad para cada individuo.” Ibid, pág. 26

27“Millares de hechos semejantes podrían citarse, libros enteros podrían escribirse para mostrar cuán idénticas son las concepciones del bien y del mal, en el hombre y en los animales. La hormiga, el pájaro, la marmota y el chukche salvaje no han leído a Kant ni a los santos padres ni aun a Moisés. Y, sin embargo, todos tienen la misma idea del bien y del mal. Si reflexionamos un momento acerca de lo que hay en el fondo de esa idea, veremos al instante que lo que se reputa bueno entre las hormigas, las marmotas y los moralistas cristianos o ateos es lo que se considera útil para la conservación de la especie, y lo que se reputa malo es lo que se considera perjudicial. No para el individuo, como decían Bentham y Mill, sino claramente para la especie entera.” Ibid, Pág. 28

hora de decidir sobre acciones buenas o malas. La moralidad tiene fundamento biológico, se encuentra presente en toda la naturaleza: “El sentido moral es en nosotros una facultad natural, igual que el sentido del olfato y del tacto.”²⁸ La diferencia es que, en el hombre, la toma de decisiones se vuelve más compleja, dada su riqueza cultural; pero así y todo puede presentarse una regla inherente a la moral para toda especie social: hagamos a los demás lo que quisiéramos que nos hagan a nosotros, y evitemos hacer a otros lo que no quisiéramos que nos hagan.²⁹ Y este principio es útil tanto a la supervivencia individual como colectiva, puesto que gracias a la ayuda mutua entre los miembros de un colectivo, el grupo perdura.³⁰ Planteado este fundamento del sentimiento moral, Kropotkin tira por la borda toda otra acepción moral, sea religiosa, sea filosófica. Señala que la sumisión a toda autoridad es contraria a tal sentimiento moral, porque se funda en el miedo y el terror, en detrimento de las relaciones de ayuda mutua y solidaridad. Para el autor, por el simple sentimiento moral los hombres actuarán de la mejor manera posible, sin coerciones autoritarias. Es más, incluso cuanto mayor sea la cultura de alguien, más afianzado se encontrará tal sentimiento.³¹ La propuesta anarquista del autor, entonces, pretende sostener la organización social a partir de estos lazos solidarios fundados en los sentimientos morales. Los actos aberrantes que algunos individuos puedan realizar (por ej. asesinar) serían neutralizados por la acción del grupo. No es necesario, entonces, un Estado garante de la Ley que someta los desvíos de algunos miembros de la sociedad. Por el contrario, el aparato represivo del Estado ayuda, según Kropotkin, a perpetuar la violencia. Esto se suma además a las condiciones económicas desiguales generadas por el capitalismo. La propuesta anarquista consiste entonces en ampliar cada vez más las

²⁸ *Ibidem* P 35.

²⁹ “La moralidad que se desprende de la observación de todo el conjunto del reino animal, superior en mucho a la precedente, puede resumirse así: Hagamos a los otros lo que quisiéramos que hicieran por nosotros en las mismas circunstancias. Y añade ella: “Observa que esto no es más que un consejo; pero ese consejo es el fruto de una larga experiencia de la vida de los animales sociables y entre la inmensa multitud de los que viven en sociedad, incluso el hombre, obrar según ese principio ha pasado a ser una costumbre. Sin ello, además, ninguna sociedad podría existir, ninguna raza vencer los obstáculos naturales contra los cuales tiene que luchar.” *Ibid*, pág. 30

³⁰ “Cuando estudiamos el mundo animal y queremos comprender la razón de la lucha por la existencia, sostenida por todos los seres vivientes contra las circunstancias adversas y contra sus enemigos, constatamos que cuanto mejor se ha desarrollado el principio de solidaridad igualitaria en una sociedad animal convirtiéndose en costumbre, mayores posibilidades de supervivencia tiene para salir triunfante de la lucha contra las intemperies y sus enemigos.” *Ibid*, Pág. 33

³¹ *Ibid*, pág. 40

libertades individuales, ya que con tal ampliación aumenta el sentimiento moral en detrimento de los actos viles y egoístas. La igualdad es un concepto clave en su planteo, ya que sin igualdad no puede establecerse el desarrollo de la libertad individual y colectiva. Con todo, solamente con la igualdad no alcanza, ya que viviríamos en una sociedad donde cada cual daría algo a cambio de su justa retribución, no existiendo en tal caso un desarrollo social.³² ¿Cómo se produce tal desarrollo entonces? Mediante actos generosos de algunos individuos que actúen sin pedir nada a cambio. ¿Y dónde se encuentra el fundamento de tal generosidad? Por un lado, en el placer que esto les conlleva, pero tal placer se sostiene en un desbordamiento de fuerzas vitales, de exceso de energía, que lleva a una potenciación del sentimiento moral. Recordemos que tal exceso se verá beneficiado en un marco de sociedad igualitaria donde la libertad individual prepondere. Para el autor, finalmente, la auténtica moralidad está constituida por este espíritu desbordante y pletórico de energías que lleva a ser solidario con la humanidad³³; si hubiera meras relaciones de igualdad estaríamos en una sociedad basada solamente en el cálculo de beneficios y pérdidas (lo que ocurre en la economía de mercado capitalista, aunque es claro que no existen relaciones de igualdad, al menos en lo económico).³⁴ Ahora bien, tal sociedad se alcanzará mediante el planteo de un ideal: el de una sociedad más justa. De hecho, las acciones morales se sustentan, además del sentimiento moral mencionado, en ideales: desde el burgués que tiene el ideal de ampliar su capital, hasta el del pobre que busca una mejor situación. Kropotkin propone, antes que cualquier ideal, un ideal superior, no supeditado a intereses serviles, sino un ideal que se ajuste a esta energía desbordante de los grandes espíritus benefactores de la humanidad.

32 “Sin embargo, si las sociedades no conocieran más que ese principio de igualdad, si cada uno, ateniéndose al concepto de equidad mercantilista, dejara en todo momento de dar a los otros algo más de lo que él recibe de ellos, sería la muerte de la sociedad. El mismo principio de igualdad desaparecería de nuestras relaciones, puesto que para mantenerlo es preciso que algo más grande, más bello, más vigoroso que la mera equidad, se produzca sin cesar en la vida.” Ibid, Pág. 44

33 Ibid, pág. 46

34 “Aquellos constituyen la verdadera moralidad –la única, por otra parte, digna de tal nombre–, no siendo el resto sino sencillas relaciones de igualdad. Sin esas valentías y dedicaciones, la humanidad se habría embotado en el lodazal de mezquinos cálculos. Estas cualidades, en fin, preparando la moralidad del porvenir, la que vendrá cuando, dejando de atesorar, nuestros hijos crezcan con la idea de que el mejor uso de toda cosa, de toda energía, de todo valor, de todo amor, está donde la necesidad de esta fuerza se siente con mayor viveza. Esos ánimos, esas entregas, han existido en todas las épocas. Se las encuentra en todos los animales. Se las encuentra en el hombre hasta en los períodos de mayor embrutecimiento.” Ibid, Pág. 45

Esta concepción de la sociedad que defiende Kropotkin es diametralmente opuesta a la señalada por el “espíritu capitalista”, pues rechaza en sus raíces la ética burguesa, derivada de la protestante, ya que considera que la moralidad es de origen natural, y por tanto la “laboriosidad” no debe provenir de una búsqueda de gracia divina, ni tampoco de la mera acumulación de capitales, ya que tal acumulación conlleva desigualdad y explotación entre los hombres. Los ideales de vida burgueses no son bienvenidos en su concepción anarquista y solidaria.

Señala además la importancia de la relación con la Naturaleza a la hora del desarrollo de nuestros principios morales, pues si bien tienen un origen biológico, esto no implica que no haya aprendizaje. Si bien el autor ya señaló el papel del instinto social, también es cierto que en los hombres la cultura juega un rol importante y sirve para afianzar tal instinto. De este modo, el autor se pregunta ¿de dónde aprendió el hombre primitivo las nociones de justicia, ayuda y bondad? Pues, de la naturaleza misma a partir de su convivencia con diversas especies.

En efecto, Kropotkin realiza una reseña de investigaciones antropológicas que señalan tal convivencia entre humanos y animales en la antigüedad, indicando que nuestros antepasados observaban la vida y costumbres de otros animales, realizando clasificaciones y transmitiéndoselas a sus hijos, en una suerte de folclore oral con conocimientos de una incipiente psicología animal. Indica que las comunidades tribales y los animales cercanos formaban una sola comunidad, en la mente del hombre primitivo. De este modo, los padres enseñaban a sus hijos lecciones de moral a partir de la convivencia de otros seres (la laboriosidad en hormigas, la colaboración entre lobos para la caza, etc. Incluso las fábulas posteriores recurren a lecciones morales a partir de personajes animales). La convivencia con animales es, a su vez, fuente de relatos míticos que constituyeron, progresivamente, las bases de legislaciones sociales en diversos pueblos.

Kropotkin insiste en la importancia del nosotros, en lugar del yo, para la vida en comunidad en pueblos primitivos. Este nosotros se extendía no sólo a la comunidad tribal, sino también a animales, plantas y objetos inanimados de la naturaleza, reforzando el respeto y la convivencia. Esta situación se refleja, asimismo, en la organización totémica, siendo el tótem en general un animal particular.

4. Conclusiones.

Según lo visto, tanto Thoreau como Kropotkin, desde planteos epistémicos diferentes, presentan un esquema crítico hacia el desarrollo capitalista, la injerencia de autoridades tanto religiosas como estatales en la vida de las personas, así como un vuelco hacia la Naturaleza como modelo ejemplificador, a nivel moral, como un fundamento de una racionalidad despegada del mero utilitarismo, fuente de experiencias estéticas y liberadora de ataduras sociales “superfluas”, a decir de Thoreau. A su vez, son un claro antecedente de movimientos ecologistas posteriores, puesto que este avance del capital es a costa de un consumo desmesurado de los recursos naturales, generando al mismo tiempo elevados niveles de contaminación y desequilibrios en la biosfera que se nos vuelven en contra. El ideal de la modernidad presentado por Bacon y Descartes, donde conociendo a la naturaleza se la puede someter a fin de aumentar el confort humano, obtuvo claros resultados en la actualidad, ya que el conocimiento y las aplicaciones científicas mejoraron las condiciones de vida de muchos. Con todo, existen al menos dos inconvenientes: muchas de tales mejoras no son accesibles para todos, ya que nos encontramos insertos en un mercado capitalista, y por otro lado tales progresos científicos y técnicos colaboran con el mentado desequilibrio ecológico. Los niveles de confort para la humanidad son, en consecuencia, para unos pocos que puedan pagarlos y tienen un correlato negativo al contaminar nuestro planeta. Incluso existen estudios que señalan que si todos los países tuvieran el nivel de consumo del primer mundo, harían falta 3 o 4 Tierras para sostenerlo, denotándose un claro desfase geopolítico. El plan moderno, entonces, tiene serios inconvenientes no considerados en sus inicios.

En conclusión, el proyecto moderno (considerando la secularización no acabada, una racionalidad economicista, el avance de las ciencias y la explotación de la naturaleza), debe ser revisado y, los antecedentes críticos de Kropotkin y Thoreau mencionados son una buena fuente a tener en cuenta. El proceso de secularización no fue logrado, dado que, en pleno siglo XXI, todavía *In God we trust*.

5. Bibliografía

- BACON, F., (2000), *The New Organon*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KROPOTKIN, P., (2008), *La moral anarquista*, Buenos Aires, Libros de Anarres.
- KROPOTKIN, P., (2009), *La ayuda mutua*, Caracas, Biblioteca básica del pensamiento revolucionario.
- NEEDHAM, J. (1977), *La gran titulación: ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, Alianza.
- NEWTON, I., (1987), *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*, Madrid, Tecnos.
- THOREAU, H. D. (1989) *Walden: la vida en los bosques*. Barcelona: Parsifal.
- WEBER, M. (1969), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.

Descartes y Bacon: continuidades y rupturas en los albores de la Modernidad

Nahir Fernández (UNMDP)

1. Introducción.

En el presente trabajo, intentaremos mostrar los profundos cambios producidos en el sistema de pensamiento occidental alrededor del siglo XVII, con especial hincapié en la consolidación de la ciencia aplicada, ya que consideramos que en los albores de la modernidad puede encontrarse el punto de partida de una revolución científica que se hace sentir hasta nuestros días. No pretendemos exhaustividad, sino dar cuenta del entrelazamiento de varios temas de estudio. Nos referimos a un cambio en la mirada, en la forma de tratar los problemas filosóficos. También se advierte un cambio en la consideración de la naturaleza. Notamos que estas cuestiones abren el paso a un proceso de secularización. Vemos entonces cómo se entrelazan los “tres grandes temas”: el hombre, la naturaleza, y dios¹. Pretendemos marcar que se trató de un cambio paulatino, con avances y retrocesos. Hablamos de una gesta, con un conjunto de factores que fueron dando forma al suelo del cual brotarían los caracteres definitivos del mundo moderno. No fue una negación absoluta de lo previo, sino un cambio de mirada, puesta en la aplicabilidad del conocimiento. En este sentido, el fuerte viraje que se produjo en el ámbito del pensamiento

¹ Cfr. Víctor Sanz Santa Cruz, *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía moderna*, p. 23.

repercutió en otras áreas, como podríamos tomar, por ejemplo, la organización socioeconómica.

2. El contexto de los albores de la Modernidad.

Queremos remarcar que el contexto en ciertas interpretaciones es dejado de lado, pretendiendo una historia de la filosofía con un desenvolvimiento paralelo al de otros aspectos de la historia. Dicho contexto es invisibilizado, ya que el discurso que perduró, fue el de un corte entre la antigüedad y Descartes². Por ese motivo, pretendemos aquí mostrar cómo se va configurando la época moderna. En palabras de Cottingham:

La transición de la perspectiva 'medieval' a la perspectiva 'moderna' del mundo fue un asunto que llevó mucho tiempo, gradual y extremadamente complejo, pero si se pudiera decir hoy que una generación representa el pivote de esta transición, ésta es la generación de Descartes y de sus contemporáneos.³

Cuando hablamos de Modernidad, nos referimos a un conjunto de rasgos tales como la conciencia de novedad, es decir, el afán por comenzar de cero, con el consecuente desprestigio hacia lo precedente, hablando en términos de producción de conocimiento, sumado a un proyecto deliberado, con pretensiones de sistematicidad. Se reemplaza la apelación a la autoridad, por la búsqueda de un método de acceso a los entes, para tener un conocimiento cierto. La garantía de la certeza, ya no estará proporcionada por la tradición, sino que habrá que buscarla en la propia razón. El fundamento pasará a ser la racionalidad humana. La reflexión de la razón sobre sí misma, es entonces lo que produce los basamentos para la vida social y política, y especialmente para el quehacer filosófico. Por eso diremos que se produce un viraje hacia la subjetividad.

Vale recordar que el contexto del que partimos, es el Renacimiento. Lo entendemos como una época de transición, conflictiva, con algo nuevo que estaba naciendo pero todavía no estaba del todo claro. Se trataban muchos temas pero no de manera sistemática. Destacamos la explicitación de proyectos, que si bien luego terminaban por truncarse o

² Nos referimos principalmente a la frase acuñada por Hamelin, "Descartes parece venir inmediatamente después de los antiguos" citada, entre otros, por García Morente en su introducción al *Discurso* y las *Meditaciones* (ver bibliografía).

³ COTTINGHAM. Descartes. México: UNAM, 1995. Pág. 13

quedaban sólo en expectativas, prefiguraban un camino, un método. En este sentido, es fundamental el problema del método, ya que se puede tomar como un punto que sirve para entrelazar todas las cuestiones de esa época, las consideraciones respecto del conocimiento -en oposición con las que se habían mantenido hasta entonces-, que darían lugar a una revolución en el campo científico.

Para mostrar ese cambio que mencionamos en los párrafos anteriores, tomaremos como punto de referencia a Descartes y en menor medida a Bacon, dado que consideramos que en estos pensadores se manifiesta esta tensión entre concepciones que vienen de una tradición anterior, y un proyecto nuevo que pretendía ser revitalizador para la filosofía. Buscamos dejar en claro tanto las rupturas como las continuidades, ya que la periodización histórica no debe tomarse como algo cerrado y fijo, con compartimentos estancos, sino como una representación del devenir de las culturas.

3. Subjetividad.

Uno de los principales cambios que marcan al pensamiento moderno, es la mirada vuelta hacia la subjetividad. Más adelante, ya adentrado el siglo XVIII, se hablará (en palabras de Kant) de un giro copernicano. Nos ocuparemos ahora de mostrar cómo se produce este giro subjetivista, centrándonos para ello en el pensamiento de Descartes.

Descartes manifiesta su pretensión de recomponer el edificio del conocimiento sobre bases firmes, y para esto utiliza el plan radical de dudar de todo. Es decir, que lleva adelante una duda metódica y universal, además que ficticia. Este es el paso previo que lo llevará a encontrar un parámetro en el cogito, el cual será la certeza operante como fundamento para el conocimiento. Citamos sus palabras para esclarecer este proceso:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér-la, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.⁴

⁴ DESCARTES, *Discurso del Método*. Madrid: Espasa Calpe, 2006. pág. 66

El cogito es, entonces, una intuición intelectual, al cual se lo conoce de modo inmediato. El conocimiento intuitivo, por lo tanto, es claro y distinto al espíritu, que lo capta con una facultad innata o *luz natural*. Más adelante nos ocuparemos con más profundidad del proceso del conocimiento como lo desarrolla Descartes, al hablar del método. Ahora diremos que con esto se inicia la metafísica subjetivista, y también el dualismo ontológico entre *res extensa* y *res cogitans*. Se reduce el sujeto al alma, que es distinta del cuerpo. Nuevamente, en el *Discurso del método* leemos:“(...) de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.”⁵

Así, la subjetividad se convertirá en un tema vertebrador del pensamiento moderno. El hombre es el que conoce el mundo, lo domina, y abre así el camino a la dominación de los otros hombres, un tema que ha explorado la reciente filosofía de la técnica. Este giro subjetivista, mediante el cual pasa a ocupar el lugar central la individualidad, podemos rastrearlo en el humanismo renacentista, que rompe con la visión de comunidad medieval. El ser humano pasa a ser objeto de preocupaciones que hasta ese momento estaban dedicadas a la divinidad.

Se asiste por este motivo a una autorreferencialidad, que tendrá su punto más alto en la autarquía de la razón. Esta capacidad de autorregulación, será un rasgo particular que definirá a la modernidad, y entendemos que se encuentra en franca oposición a la situación de subordinación al plan divino que podía vislumbrarse en la época precedente. Más adelante veremos cómo se desarrolla esta cuestión en el pensamiento de Descartes.

Vemos entonces que se pasa de una especial preocupación ontológica, a una preocupación de corte gnoseológico. Consideramos que este es un rasgo clarísimo del giro subjetivista del que hablamos más atrás, ya que se pone el foco en el modo de conocer, de acceder al mundo, en lugar de hacerlo sobre los entes sin más. Podemos decir que de la mano de Descartes se empieza a prestar atención a las representaciones de que nos valemos para acceder al mundo que nos rodea, al concepto que opera como mediador entre quien conoce y aquello que es conocido. En otras palabras, se configura la diferenciación entre sujeto y

⁵ *Idem.*

objeto, con sus rasgos específicos y las consecuencias que esto implica para todo el subsiguiente desarrollo filosófico.

4. Conocimiento, ciencia y naturaleza: el interés por el método.

Desarrollaremos en primera instancia las críticas que se vislumbraban hacia la escolástica y su relación con el conocimiento. Nos referimos a un cambio en el sistema de pensamiento, que fue necesario para que luego se desarrollara la ciencia experimental. Como afirma Koyré⁶, los mismos fundamentos filosóficos (aristotélicos) fueron puestos en tela de juicio. Este cambio tiene que ver en gran parte con pasar de la noción de cosmos a la de universo. Explicitaremos también la especial preocupación que surge con respecto al método, que es entendido como el instrumento necesario para alcanzar el progreso en lo que al conocimiento científico respecta. Luego mostraremos cómo se desenvuelve esta cuestión tanto en Bacon como en Descartes. Finalmente, veremos la concepción pragmática, de conocimiento aplicado, que se desprende de lo anterior, la cual traerá aparejada una nueva manera de ver y entender la naturaleza.

En los albores de la modernidad, se asistía a una crítica al modo de proceder escolástico en lo referido al conocimiento. Los principales puntos atacados eran el verbalismo y la autoridad y tradición como criterios de verdad. Otro blanco de críticas era el silogismo aristotélico, el cual era encontrado inútil para el avance del conocimiento. La naciente ciencia moderna, buscaría ampliar el saber, para poder aplicarlo. A este respecto, citamos las palabras de Cottingham:

Lo que Descartes objetó no era la estructura lógica del razonamiento aristotélico (que después admitió podía en verdad 'aportar pruebas demostrativas sobre todos los temas') sino la manera en que los escolásticos usaban la lógica aristotélica.⁷

Aquí se ubica la iniciativa cartesiana de seguir un método para combatir el error, afirmando que el conocimiento debe ser absolutamente seguro. En este sentido, Descartes tiene un plan programático, y uno crítico. El plan radical de Descartes es criticar la fuente de la que

⁶ En "Galileo y la revolución científica del siglo XVII" (ver bibliografía).

⁷ COTTINGHAM. *Op. Cit.*, pág. 20.

proviene las creencias. Vale aclarar que para Descartes la creencia es lo que interviene entre nosotros y el mundo, por medio de los conceptos del lenguaje. Seguidamente a esto, busca un método para acrecentar el conocimiento, ya que “*El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas*”⁸. Este recorrido es extrapolable al que realizó Bacon, con la doctrina de los ídolos, entendidos como prejuicios subjetivos, que sirve de antesala a la presentación de su método. De hecho, su *Novum Organum* suele ser dividido en una *pars destruens* y otra *pars construens*. Vemos la importancia asignada al método en este pasaje: “(...) Y de la misma suerte que los instrumentos físicos aceleran y regulan el movimiento de la mano, los instrumentos intelectuales facilitan o disciplinan el curso del espíritu.”⁹

Nos encontramos, como decíamos, en una etapa en la que comienzan a surgir las ciencias particulares, acotando su campo de estudio. Descartes busca unirlas a través de un método común, rompiendo a su vez con la división aristotélica existente entre las ciencias. Considera que el mismo se encuentra implícito en el mecanicismo (reglas de los movimientos de los objetos), y es susceptible de ser abstraído y universalizado. Buscará un tipo de racionalidad similar a la matemática aplicada, que tenga acceso a los entes para manipularlos. La funcionalidad del conocimiento, será su carácter operativo en el mundo. Asistimos aquí a una consideración pragmática, también visible previamente en Bacon, quien afirmaba que era necesario conocer a la naturaleza para dominarla¹⁰. El interés por el método apunta entonces a fijar la atención en la posibilidad de tratar al objeto, y no de definirlo.

Sin el método, la razón no podría producir conocimiento, ya que es el lenguaje común entre ésta y el objeto. Nos referimos al lenguaje matemático. Así, la autorreflexión de la razón descubre en sí misma la estructura del objeto. El entendimiento se proporciona sus propias reglas para conocer, en un rechazo a la noción de autoridad. Esta capacidad autárquica de la razón, será el fundamento de los procesos de individuación que originarán las distintas ciencias particulares. Descartes pretende una ciencia universal (*Mathesis Universalis*), cuya validez está dada por tres presupuestos: la razón es la misma en todos los hombres; existe

⁸ DESCARTES. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, 1996. Pág. 78.

⁹ BACON. *Novum Organum*. Barcelona: Orbis, 1984. I, 2. Pág. 27

¹⁰ “No se triunfa de la naturaleza sino obedeciéndola, y lo que en la especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla en la práctica.” Bacon, *Op. Cit.*, I, 3. pág. 27

de hecho un método válido para todas las ciencias; dicho método puede explicitarse mediante la reflexión de la razón sobre su modo de conocer.

Ahora mencionaremos someramente cuál es el método al que cada uno de estos pensadores arriba como para el avance del conocimiento. Podemos afirmar, sin lugar a dudas, que Bacon sienta las bases de la inducción. Con su sistema de tablas de ausencia, presencia y grados, abre el camino para una experimentación unida a la razón. Por su parte Descartes, baluarte del racionalismo, aboga por la deducción. Esta es posible partiendo del conocimiento inmediato que se tiene de las naturalezas simples, por la vía de la intuición intelectual. La primera certeza indubitable, el cogito, que describimos más arriba, sirve de base para alcanzar todas las demás verdades, encontrando la evidencia, es decir, la claridad y distinción. Así, la deducción opera partiendo de esos principios claros y evidentes para progresar hacia lo particular.

Como decíamos, se advierte un cambio en la percepción de la Naturaleza, donde vemos que se asiste a un proceso de desacralización. En lugar de entenderla como *physis*, o como manifestación de la divinidad, se la ve como materia prima, cuantificable y explotable. El desocultamiento que genera el saber, produce ese desencanto, necesario para el progreso científico. Advertimos, como ya mencionamos antes, una ligazón irreductible entre conocimiento y poder, entre conocimiento y capacidad de dominación. Y esto es algo que marcará el afán de progreso, distintivo del proyecto moderno. En palabras de Bacon, “*No hay para las ciencias otro objeto verdadero y legítimo, que el de dotar la vida humana de descubrimientos y recursos nuevos.*”¹¹ El interés naciente por la experimentación, abrirá un campo de posibilidades que no estaba presente en la etapa histórica previa. De acuerdo con Geymonat:

Una vez garantizada la plena autonomía de la naturaleza, ésta aparece como digna de ser estudiada, no sólo panorámicamente -o sea, en su esencia metafísica-religiosa-, sino también en sus estructuras particulares. Y en auxilio de este estudio concurren los conocimientos técnicos, que el hombre del Renacimiento se siente autorizado a valorizar justamente por su interpretación operativa, no contemplativa, del saber.¹²

¹¹ BACON, *Op. Cit.*, I, 81. Pág. 52

¹² GEYMONAT, *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Tomo 2. Barcelona: Grijalbo, 1985. Pág. 18

5. Los efectos de secularización.

La cuestión de Dios aparece enlazando dos importantes temas como son el sujeto y el mundo. Se lo entiende como garantía, tanto del mundo como del conocimiento (pensar por ejemplo en los argumentos de Descartes), en lugar de operar como fundamento. En este apartado nos interesa analizar en líneas generales cómo afecta la secularización a la filosofía, ya que podemos encontrar que se prefigura una autonomía no absoluta, ni desligada por completo de Dios. Como ya mencionamos anteriormente, consideramos de capital importancia destacar que este proceso de cambio fue paulatino, gradual, y ambas nociones se vieron muy a menudo entremezcladas. Se empiezan a diferenciar los campos en los que influía el clero. En este sentido, es bien marcada la ruptura que la secularización implica entre religión y política (sin ir más lejos, la ciencia política inicia su consolidación), y por consiguiente el corrimiento de la intervención de autoridades eclesiásticas en asuntos de la vida civil.

Notamos a su vez que el ejercicio filosófico se separa del dominio eclesiástico, como también se empieza a sustituir al latín por las lenguas vernáculas. Un ejemplo de los inicios de este largo y complejo proceso, es el mismo *Discurso del Método*¹³. Sin embargo, esto implica que el conocimiento circula también por ámbitos privados, en una tensión entre lo explícito y lo implícito. Con esto queremos decir que no deja de haber un clima cultural fuertemente imbuido de prácticas y costumbres que afecta directamente a la producción de conocimiento. Nos valemos del ejemplo de cómo afectó a Descartes la condena a Galileo, con la mención que al respecto hace en el *Discurso del Método*. Por este y otros motivos, el cartesianismo después de Descartes estuvo marginado de los círculos “oficiales”.

No podemos decir que encontremos en Descartes una visión secularizada del mundo, ya que Dios es la garantía del conocimiento claro y distinto, y por lo tanto, garantía del mundo. Descartes deduce la existencia de Dios de la evidencia del cogito. Encontramos entonces que Dios opera como garantía metafísica del criterio de verdad y de la validez de las ciencias, de las ideas claras y distintas, en una palabra, garantía del conocimiento cierto:

¹³ Cfr. Derrida, “Si ha lugar a traducir. La filosofía en su lengua nacional.” (ver bibliografía)

Pues en primer lugar, esa misma regla que antes he tomado, a saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, esa misma regla recibe su certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de Él; de donde se sigue que, siendo nuestras ideas o nociones, cuando son claras y distintas, cosas reales y procedentes de Dios, no pueden por menos de ser también, en ese respecto, verdaderas.¹⁴

6. Conclusiones.

Nuestra intención fue evidenciar cómo se entrelazaron las nociones de conocimiento, naturaleza y ciencia, en una etapa de la historia tan efervescente como fue el quiebre entre el Renacimiento y la Modernidad. Valiéndonos de personajes bisagra como pueden ser Bacon y Descartes, nos adentramos en el problema del método, que surgía a partir de la crítica al conocimiento. Rescatamos que este recorrido del pensamiento arrojó como resultado la objetivación de la naturaleza para su medición y explotación, lo que permitió un avance científico. Se comenzó a poner el foco en la ampliación del conocimiento, con un acercamiento pragmático. En esto radica la especificidad de la época moderna, que en el contexto de estos autores (nos referimos al siglo XVII) estaba en pleno proceso de configuración.

Hay entonces una matematización y racionalización del mundo, y también del hombre. Esto da cuenta del paradigma matemático de producción de la subjetividad, que sesga los comienzos de la época moderna. Se pasa por lo tanto a prestar especial atención a lo cuantitativo por sobre lo cualitativo. Retomando lo que dijimos más arriba respecto de que Dios sea la garantía del mundo, encontramos con esto que la metafísica conduce a la física.

Bibliografía

BACON, Francis. *Novum Organum*. Barcelona: Orbis, 1984.

CASSIRER, Ernst. *El problema del Conocimiento*. Tomo I y II, México: FCE, 1993.

COTTINGHAM, John. *Descartes*. México: UNAM, 1995.

¹⁴ DESCARTES, *Discurso del Método*. Madrid: Espasa Calpe, 2006. pág. 70.

- DERRIDA, Jacques. “Si ha lugar a traducir. La filosofía en su lengua nacional.” en DERRIDA, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós, 1995: págs. 29-53.
- DESCARTES, René. *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue, 2009.
- DESCARTES, René. *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.
- DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, 1996.
- FRONDIZI, Risieri. “Estudio preliminar”, en Bacon, Francis, *Novum Organum*. Buenos Aires: Losada, 1949.
- GARCÍA ORZA. Introducción a *Método científico y poder político*, VV. AA., Buenos Aires: CEAL, 1992.
- GEYMONAT, Ludovico. *Historia de la filosofía y de la ciencia. Tomo 2: del renacimiento a la ilustración*. Barcelona: Grijalbo, 1985.
- HESSEN, Johannes. *Teoría del Conocimiento*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- KOYRÉ, K., “Galileo y la revolución científica del siglo XVII”, en Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1977: págs.180-195.
- MARÍAS, Julián. “La metafísica del siglo XVII” en Leibniz, *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza, 2002: págs.7-50.
- SANZ SANTA CRUZ, Víctor. *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía moderna*. Navarra: EUNSA, 2005.

Actualidad del principio kantiano de publicidad

Javier Flax (UNGS-UBA)

1. Del principio kantiano de publicidad a la publicidad manipulativa.¹

El acceso a la información y al conocimiento en general es vital para el desenvolvimiento de las personas y de las organizaciones. Asimismo, la interacción política, es decir, en torno a los asuntos públicos, requiere de disponibilidad de información. Sobre todo, en un sistema de gobierno representativo es indispensable que la población en general, las organizaciones sociales y todos los partidos políticos dispongan de información sobre las decisiones y en torno a las decisiones del poder político estatal. Pero también debería poder accederse a aquella información de interés público sobre las corporaciones económicas que debe regular y controlar el poder político estatal en sus diferentes niveles jurisdiccionales. El ocultamiento o la restricción en el acceso a la información pública, a la información de interés público o con consecuencias para el interés público es sospechable de esconder alguna injusticia, en los términos que expresa el Principio de Publicidad enunciado por Emmanuel Kant en *La paz perpetua*: "Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados".² Este principio

¹ Parte de este apartado corresponde a Flax, Javier "Multimedia y conflictividad", artículo publicado en las *Actas de las Jornadas Nacionales de Ética 2009 "Conflictividad"*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010.

² KANT, Immanuel, *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 61 y 62. La cita textual es: "Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados"

constituye un criterio negativo según el cual el ocultamiento o el secreto son un índice de injusticia con la consiguiente inaceptabilidad por parte de los ciudadanos.

Kant plantea su concepción sobre la libertad de expresión y la importancia de la publicidad en varios textos, entre los que se destacan “De la relación de la teoría con la práctica en el derecho político” denominado “Contra Hobbes”, que se incluye en el trabajo *Sobre el refrán: eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve en la práctica*.³ Recordemos que para Hobbes, la libertad de expresión conducía a la desobediencia y a la rebelión contra el poder político. Por el contrario, para Kant, la disponibilidad de información para el uso de la razón en los asuntos públicos era condición para la obediencia, dado que la obediencia depende de una aceptación razonable del poder político y sus decisiones por parte de los súbditos. Efectivamente, en su texto “Contra Hobbes” de 1793 Kant vierte argumentos similares a los de “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?” de 1781.⁴ En ambos sostiene -contra Hobbes- que la libertad de expresión no implica desobediencia, cuestión de la que, por cierto, ya se había ocupado Spinoza en el *Tratado Teológico-Político* casi 100 años antes, contra el propio Hobbes. Kant sostenía –por el contrario- que sin libertad de expresión es difícil la obediencia. Su idea es que la eficacia de las leyes no depende tanto del ejercicio de la coerción por parte del soberano como de la aceptación de las mismas por parte del súbdito.

Para que la legislación pueda ser tenida como justa –argumenta Kant- no alcanza el simulacro de la aceptación, según el cual el pueblo le prestaría su consentimiento si fuera interrogado. También debe permitirse al pueblo expresarse libremente sin que esto implique rebelarse. El pueblo tiene que suponer que el gobernante no quiere ser injusto con él. Sin embargo -contra Hobbes-, Kant considera que el gobernante puede ser injusto por error o por ignorancia.

Por lo tanto, el súbdito “no puede renunciar, aunque quisiera, a su facultad de juzgar.” Por ello es necesario conceder al ciudadano la “facultad de hacer conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones del soberano parece ser una injusticia para con la comunidad.”⁵

³ KANT, Emanuel *Teoría y Praxis*, Bs. As., Leviatan, 1984.

⁴ KANT, Emanuel “Respuesta a la pregunta: ¿qué es el iluminismo?”. *Espacios de crítica y producción* N°4/5, Bs. As., OPFYL, 1986. Traducción de Jorge Dotti. “El iluminismo no exige más que *libertad* y, en verdad, la menos nociva de todas: la de hacer *uso público* de la propia razón en todos los ámbitos (...). Hay un solo señor en el mundo que dice: *¡razonad* cuanto queráis y sobre lo que queráis, *-pero obedeced!*”

⁵ En “¿Qué es el Iluminismo?” Kant sostiene precisamente que el iluminismo consiste en no limitarse a obedecer lo que dice la autoridad, sea un médico, un clérigo, un comandante o un gobernante. Se trata de asumir la mayoría

Desde que Kant expresara sus ideas en torno a la libertad de expresión, al derecho a la información y al uso público de la razón, tuvieron que pasar unos 150 años para que fueran reconocidas de manera universal y constituyeran una directriz para las naciones del mundo a través del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (reconocido por art.75 inc.22 de nuestra Constitución Nacional) el cual establece en su artículo 19, inc. 2. *“Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.”*

No obstante, el incumplimiento de esos derechos y las consecuentes dificultades para acceder a la información y poder ejercer plenamente la libertad de expresión continúan generando un desafío para un uso público suficiente de la razón por parte del conjunto de la ciudadanía.

Como veremos, no se trata de un progreso en las ideas, sino de dos paradigmas de la política. Uno que privilegia la dicotomía libertad u opresión y otro que privilegia las coordenadas orden o anarquía. Como sabemos, estas dicotomías constituyen pseudos dilemas porque son perfectamente compatibles el orden y la libertad, como ocurre en las sociedades pluralistas ordenadas en las cuales el disenso y la conflictividad se pueden procesar institucionalmente a la luz del día. Pero también existe la combinación orden autoritario y opresión o sumisión, la cual, lamentablemente, también se da en el contexto de un Estado de derecho en el que se encuentra diferentes subterfugios y recursos para sustraer las decisiones de la esfera pública y la voluntad popular. Entre esos recursos está la censura editorial, la generación de “ruido” o multiplicación de la información irrelevante para tapar la información relevante, mediante la construcción de un aparato de desinformación sistemática, sin el cual el dispositivo económico, político, militar y mediático neoliberal no sería viable.

Resulta indiscutible que es deber del Estado respetar, garantizar, proteger y promover el derecho a la información de los diferentes involucrados. En ese sentido, disponer de una

de edad mediante el uso público de la propia razón contra cualquier heteronomía. Por eso es que “no hay peligro en permitir a los súbditos hacer un uso público de la propia razón y expresar públicamente al mundo sus pensamientos sobre una legislación mejor, criticando con fuerza la actual.” KANT, Emanuel “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo?”. en *Espacios de crítica y producción* N°4/5, p. 46, Bs. As., 1986. Introducción, traducción y notas de Jorge E. Dotti, p. 69.

Ley de Acceso a la Información Pública es una deuda de los diferentes gobiernos que se sucedieron desde la reforma constitucional de 1994.⁶ El acceso a la información pública es fundamental para poder ejercer controles elementales sobre los gobernantes y para poder presentar proyectos alternativos de políticas públicas fundamentados en información sólida y precisa. Ni qué decir que todos los indicadores estadísticos deben ser confiables y accesibles para todo el público.⁷

Es también una responsabilidad de los privados respetar todos los derechos. En ese sentido, el Principio de Publicidad también alcanza al ámbito privado, en tanto sus acciones también suelen tener consecuencias para el interés público. Tanto es así que fue reformulado para ese ámbito como Principio de Transparencia: “Si no puede explicar a tus inversores (o a tus empleados) qué hiciste en el despacho de X, entonces –sea lo que fuere- no lo hagas”.⁸

Por supuesto, este principio no fue un obstáculo para quienes desde su actividad privada – con la necesaria complicidad política- establecieron un aparato mediático de desinformación para llevar adelante actividades que, de ser conocidas, hubieran sido resistidas por la sociedad, atendiendo a las diferentes consecuencias perjudiciales que generaron. Incluso, si algunas de esas actividades pudieran considerarse beneficiosas en algún sentido, se ocuparon de que no se trataran a la luz pública para evitar mayores costos en su implementación, de modo de aumentar la rentabilidad.

Efectivamente, suelen existir diferentes modos mediante los cuales los privados se las arreglan para ocultar, retacear, monopolizar o sustraer información de interés público. Este *modus operandi* del capitalismo neocorporativo no hace más que evidenciar la validez del principio kantiano de publicidad. Por eso nos referimos al neoliberalismo como un dispositivo de poder económico, político, mediático y, de ser necesario, militar, que recurre a la desinformación sistemática y diferentes modos de colonización de agencias del Estado para llevar adelante sus políticas con la menor resistencia posible.

⁶ Es un mandato de la Constitución Nacional de 1994. Al perder estado parlamentario el proyecto existente en 2003, el entonces Presidente Néstor Kirchner sancionó el Decreto 1172/03 de Acceso a la Información Pública del Poder Ejecutivo Nacional. Asimismo, dos provincias cuentan con sendas leyes. Sin embargo, en la práctica, el acceso no resulta tan sencillo, incluso para la misma Auditoría General de la Nación.

⁷ Al respecto nos referimos en Flax, Javier, “Construcción institucional de confianza”, *Cuadernos de Ética* N°34, vol.21, Buenos Aires, 2006.

⁸ RÀFOLS VAILLÈS, Carles (2007) “¿Ética en las empresas o empresas éticas?. Avanzar en una implantación contradictoria”, en Alcoberro, Ramón (coord.) *Ética, economía y empresa*, Barcelona, Gedisa, p.185.

Como sabemos, desde que se estableciera el principio de publicidad y la necesidad de la libertad de expresión, en el contexto del parlamentarismo liberal burgués –es decir, de propietarios- se pasó a los mecanismos publicitarios de la democracia de masas.

Al respecto, en *Historia y crítica de la opinión pública*, libro que lamentablemente no perdió vigencia, Habermas señala varias etapas que alejaron la publicidad del principio kantiano. La intención de formación *imparcial* de la opinión en el espacio público y de la voluntad política en términos de deliberación, se reemplazaron por las perspectivas gerenciales de los discursos neocorporativos, en los que la “publicidad manipulativa” reemplaza a la “ficción de la publicidad burguesa”.⁹

En el capítulo referido a “La transformación política de la publicidad” Habermas considera que la formación de las corporaciones económicas impacta en la esfera pública en tanto ejercen una transformación de la política en términos antidemocráticos.¹⁰

Habermas identifica una serie de etapas que van desde la función crítica de la prensa de opinión a su posterior construcción como empresa comercial corriente mediante la inserción de los anuncios comerciales y, finalmente, a la total mercantilización de la prensa con su transformación en sociedades anónimas que culmina en el proceso de oligopolización de los medios, apenas frenado en algunos países europeos por la organización de los medios públicos para proteger “su función publicística frente a su función privada-capitalista.”¹¹

Ahora “el consenso fabricado –expresa Habermas- tiene poco en común con la opinión pública” en el sentido de búsqueda del interés público. Por el contrario, instala como públicos los intereses privados privilegiados. Por eso Habermas prefiere asumir la

⁹ Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gili, 1994, cf. p.257.

¹⁰ “A los actores que, por así decir, surgen del público y participan en la reproducción de ese espacio público mismo, hemos de distinguirlos de los actores que ocupan un espacio público ya constituido, con el fin de servirse de él (...). Las opiniones públicas que no pueden ser lanzadas sino gracias a un empleo no declarado de dinero o de poder organizativo, pierden su credibilidad en cuanto se hacen públicas estas fuentes de poder social.” A juicio de Habermas- la información pública no debería ser solamente el acceso a la información de las agencias del Estado y del financiamiento de los partidos políticos, sino también la publicidad sobre el financiamiento de aquellos poderes indirectos capaces de generar un “consensus ficticio” a través de una propaganda “manipulativa”. Cf. *Historia y crítica de la opinión pública*, pp. 256 y 257.

¹¹ HABERMAS, Jürgen *Historia y crítica de la opinión pública*, cf. pp.212-215.

distinción entre *public opinion* y la moderna *publicity*, posibilitada por el proceso de refeudalización, que nosotros denominamos poliarquía neocorporativa.¹²

La democracia de masas elitizada deviene entonces en procesos inestables de negociación entre intereses. De la publicidad en el sentido liberal kantiano queda poco o nada. Los sujetos individuales y colectivos que no acceden a los medios de comunicación ni siquiera pueden participar de los procesos de negociación. No tienen poder de incidencia política por carecer de poder comunicativo.

Habermas considera que en ese escenario neocorporativo el Estado es un actor principal, pero no es el único gran actor de la política, en la medida en que es permeable a toda clase de influencias y constituye un escenario de disputas entre intereses contrapuestos.

Esos poderes, operan precisamente sobre aquellos “sujetos menos dispuestos a constituir mediante la discusión una opinión pública y más susceptibles son a dejarse influir en sus concepciones por la publicidad “representativa” o manipulativa fabricada por los organizadores del sufragio”. Es decir, sobre los que consumen las noticias políticas del día de manera impolítica, lo cual tiene un impacto político decisivo.¹³

No hay más que recordar en Argentina la interpelación permanente de Bernardo Neustadt a una interlocutora difusa, “doña Rosa”, a los efectos de propagandizar las políticas de la Escuela de Chicago -que luego fueran plasmadas en el denominado Consenso de Washington- para formar un sentido común que allanara la realización de las transformaciones neoliberales, particularmente las privatizaciones, la flexibilización laboral, la apertura de la economía, etc. No fue casual que la privatización de los medios de comunicación audiovisuales haya estado entre las primeras.

La concentración mediática comenzó a realizarse en Argentina a partir de la entrega de acciones de Papel Prensa a tres grandes diarios, *Clarín*, *La Nación* y *La Razón* por parte de la dictadura cívico-militar de 1976. Una condición de esos diarios para vender papel a periódicos alternativos a un precio menor al papel importado era que publicaran en tapa al menos una noticia económica y una noticia política de su agencia Diarios y Noticias

¹² Cf. HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública* p. 222 y p. 227 donde expresa precisamente: “La moderna *publicity* está completamente emparentada con la feudal *publicness*. Las *public relations* no tienen que ver propiamente con la *public opinion*, sino con opinión en aquel viejo sentido, ya estudiado aquí de *reputation*.”

¹³ Cf. HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública* pp.240-241

(Agencia DyN). De este modo, la agenda pública pasó a ser en gran medida la agenda publicada por esos diarios. La situación se agudizó cuando a través de las leyes de Reforma del Estado y de Emergencia Económica, aprobadas en 1989, se habilitó a los medios gráficos acceder a medios audiovisuales y al Presidente Menem, excepcionalidad y delegación legislativa mediante, a privatizar por decreto las frecuencias de radio y televisión en manos del Estado. Precisamente, las primeras privatizaciones, comenzadas ya en 1989 fueron las de los medios audiovisuales, reforzando el aparato de propaganda neoliberal para generar consenso para llevar adelante la demás privatizaciones y las políticas de la Escuela de Chicago.

Desde que comenzara la transición democrática, el diario *Clarín* hizo presión para que se reformara el art. 45 de la Ley de Radiodifusión de la Dictadura para que los medios gráficos accedieran a medios audiovisuales. No lo lograron durante todo el gobierno de Raúl Alfonsín, hasta que finalmente, cuando tuvo que capitular la entrega anticipada del poder, por el jaque mate que le impusieron los poderes fácticos, tuvo que ceder a que los legisladores de su bancada votaran las leyes neoliberales. A esta altura es público lo que no fue público en su momento, a saber, que una de las mayores lesiones de los principios de publicidad y transparencia se llevó a cabo en Anillaco, cuando Menem arreglaba con el CEO de Clarín, Héctor Magneto, algunas de las condiciones de capitulación de Alfonsín, incluida la entrega de los medios audiovisuales.¹⁴

A los actores que, por así decir, surgen del público y participan en la reproducción de ese espacio público mismo, hemos de distinguirlos de los actores que ocupan un espacio público ya constituido, con el fin de servirse de él (...). Las opiniones públicas que no pueden ser lanzadas sino gracias a un empleo no declarado de dinero o de poder organizativo, pierden su credibilidad en cuanto se hacen públicas estas fuentes de poder social.¹⁵

¹⁴ En este punto es pertinente la reflexión de Habermas: “A los actores que, por así decir, surgen del público y participan en la reproducción de ese espacio público mismo, hemos de distinguirlos de los actores que ocupan un espacio público ya constituido, con el fin de servirse de él (...). Las opiniones públicas que no pueden ser lanzadas sino gracias a un empleo no declarado de dinero o de poder organizativo, pierden su credibilidad en cuanto se hacen públicas estas fuentes de poder social.” A juicio de Habermas- la información pública no debería ser solamente el acceso a la información de las agencias del Estado y del financiamiento de los partidos políticos, sino también la publicidad sobre el financiamiento de aquellos poderes indirectos capaces de generar un “consensus ficticio” a través de una propaganda “manipulativa”. Cf. *Historia y crítica de la opinión pública*, pp. 256 y 257.

¹⁵ Cf. *Historia y crítica de la opinión pública*, pp. 256 y 257.

A juicio de Habermas- la información pública no debería ser solamente el acceso a la información de las agencias del Estado y del financiamiento de los partidos políticos, sino también la publicidad sobre el financiamiento de aquellos poderes indirectos capaces de generar un “consensus ficticio” a través de una propaganda “manipulativa”.

Desde entonces la agenda pública pasó a ser enteramente la agenda publicada por los multimedia. Esa agenda era la agenda neoliberal, que en un nuevo esquema de división internacional del trabajo depararía a la Argentina nuevamente convertirse en un país agroexportador, particularmente a través del *agropower* de la soja transgénica. Esto nos lleva a otro capítulo de la puja por el derecho a la información, a saber, a la limitación del derecho al conocimiento científico y tecnológico a partir de mayores restricciones de las patentes de invención durante el neoliberalismo.

2. Las patentes, la brecha tecnológica y la nueva división internacional del trabajo.

Pasemos ahora a ver algunos aspectos del derecho al conocimiento científico y tecnológico, plasmado en el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC), para ver cómo el neoliberalismo impone una interpretación amañada del pacto que converge con la lesión del Principio de Publicidad y forma parte esencial del dispositivo neoliberal. El PIDESC (también reconocido por art.75 inc.22 de nuestra Constitución Nacional) establece en su *artículo 15*. 1.

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a:

- a) Participar en la vida cultural;
- b) Gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones;
- c) Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.¹⁶

¹⁶ Los siguientes incisos del art. 15 del PIDESC expresan: 2. *Entre las medidas que los Estados Partes en el presente Pacto deberán adoptar para asegurar el pleno ejercicio de este derecho, figurarán las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura.*

3. *Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la indispensable libertad para la investigación científica y para la actividad creadora.*

4. *Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen los beneficios que derivan del fomento y desarrollo de la cooperación y de las relaciones internacionales en cuestiones científicas y culturales.”*

Si prestamos atención al texto, los incisos b y c pueden entrar en conflicto, e incluso el inciso c esconde un conflicto en su interior. La implementación del PIDESC durante el neoliberalismo condujo a una lectura que prácticamente deja sin efecto el inciso b) para la mayor parte de la población mundial. Por eso nos referiremos a las patentes de invención y a la imposición del Acuerdo sobre ADPIC que se estableciera en el seno de la OMC en 1994, en plena hegemonía neoliberal. A nuestro juicio, este denominado acuerdo tuvo por objetivo aumentar la brecha tecnológica entre los países desarrollados y los países en vías de desarrollo para recrear y afianzar la división internacional del trabajo. En ese contexto, como veremos, a la Argentina le tocaría volver a un modelo agroexportador, para lo cual el dispositivo de poder político, económico y mediático neoliberal, liderado por el gran multimédios, no sólo realizó una campaña extraordinaria en ese sentido, sino que en los '90 recurrió a la denominada “puerta giratoria” que suele utilizarse para colonizar el Estado, colocando en sus agencias a personeros de corporaciones privadas para que operen en su beneficio. En este caso, para poner al INTA y a la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca al servicio del proyecto de la instalación de transgénicos patentados por las multinacionales que trajeron ese esquema de negocios.

Por tal razón, consideramos necesario hacer una breve referencia al conflicto entre el derecho al conocimiento y el derecho a la propiedad intelectual en el modo de patentes de invención, en tanto ese modo de la propiedad intelectual impacta directamente sobre el derecho a la salud, el derecho al ambiente sano y el derecho a la alimentación, entre otros derechos.

En otro lugar criticamos la fundamentación de las patentes de invención que realiza la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), la cual consiste en sostener que las patentes se justifican porque posibilitan la continuidad de la investigación por el financiamiento que logra, permitiendo así nuevas innovaciones, las cuales se traducen y en mejor calidad de vida y mayor bienestar para la población.¹⁷ Contra lo que sostiene la OMPI, diferentes estudios muestran que las patentes no derivan de la inversión manifestada, sino que la mayor inversión que realizan las empresas es en publicidad, la cual

¹⁷ Flax, Javier “Patentes: un conflicto entre el derecho a la propiedad y el derecho al conocimiento”, Capítulo 3 de *Política científica, interdisciplina y derechos humanos*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp.65-95.

incluye campañas de desinformación.¹⁸ Por otro lado buena parte del financiamiento es de origen público en tanto se recurre al fondo público de conocimientos no patentables para obtener derivados patentables. Asimismo, las condiciones para que algo sea patentable son que no debe estar previamente patentado, debe ser útil y no puede tratarse de un conocimiento obvio. Sin embargo, que no sea obvio no implica que no puedan llegar diferentes investigadores a los mismos resultados, como muestra la historia de la ciencia y la tecnología. Por lo cual, establecer un monopolio sobre un conocimiento de interés público a partir de su patentamiento no se justifica, sino que se trata de reglas de juego impuestas para maximizar beneficios. Esta apropiación del conocimiento suele traducirse en un desaliento y en retraso de la investigación por esta regla que establece que el que llega primero se queda con todos los derechos. Asimismo, constituye un impedimento para la satisfacción de necesidades básicas por parte de vastos sectores de la población que carecen de poder adquisitivo para pagar los precios resultantes de una posición de dominio en el mercado. Ni qué decir con respecto a los derechos morales y materiales del innovador, protegidos por el PIDESC. En general son los inversores y no los innovadores quienes se quedan con los beneficios de las posiciones de dominio en el mercado que generan las patentes, los cuales suelen transformarse en abusos de posición dominante al establecer precios monopólicos que no se justifican en ninguna estructura de costos.

El derecho a la propiedad intelectual en la modalidad de patentes de invención para la producción de bienes que tienen por objeto la satisfacción de necesidades básicas no se justifica. Tratándose de bienes “no rivales” ponerle cercados al conocimiento no redundará en mayor eficiencia, sino todo lo contrario. Es indudablemente más eficiente la arquitectura abierta y cooperativa del conocimiento. Entonces, la pregunta es de dónde deriva el derecho a la propiedad bajo la forma de patentes. Como afirma Joseph Stiglitz, en la capacidad de *lobbying* de algunas corporaciones, las cuales logran reglas de juego a la medida de sus apetencias. En el orden internacional esas reglas se apresan en el Acuerdo sobre ADPIC que en plena hegemonía neoliberal se impusieron en la OMC. Este tipo de acuerdos, como otros similares, se toman a espaldas de la opinión pública poniendo las corporaciones

¹⁸ En el artículo arriba citado se ve el caso de la campaña publicitaria engañosa que laboratorios llevaron a cabo para vender carísimas vacunas contra el virus del papiloma humano (VPH), incluidas luego de manera gratuita en el calendario de vacunación.

multinacionales a su servicio a sus gobiernos y legisladores y los mismos funcionarios de organismos internacionales. Joseph Stiglitz se refiere a algunos de estos funcionarios en un sentido similar al Principio de Publicidad kantiano: “Si el FMI y el Departamento del Tesoro hubieran aceptado el escrutinio público, es posible que su demencia hubiera quedado esclarecida mucho antes.”¹⁹

3. La aprobación opaca de la sojización transgénica.

Si bien esto nos afecta perjudicialmente de diferentes modos, atendiendo al hilo conductor de este trabajo, tenemos que señalar que inmediatamente aprobado el Acuerdo sobre ADPIC se comenzó a trabajar en la aprobación del uso en de la soja RR1 y del glifosato, pilares del paquete tecnológico que posibilitaron la siembra directa de transgénicos. Hoy, en septiembre de 2014 eclosiona una disputa en torno a las pretensiones de la monopólica Monsanto en torno al cobro de regalías por la utilización de la soja RR2, el cual fue aprobado a fines de 2012 y cuya característica principal es la trazabilidad, es decir, la detección de las semillas certificadas en cualquier momento de la cadena de producción y de comercialización. Al que no paga le cobran o lo embargan.²⁰ El conflicto entre los productores y el monopolio recién está alcanzando visibilidad pública en algunos medios, mientras aquellos que impulsaron la sojización lo minimizan. Otro tanto está ocurriendo en otros países de América Latina, en los cuales acuerdo de libre comercio firmados a espaldas de la población condujeron a condicionamientos inaceptables por los cuales los agricultores se enteraron de un día para el otro que sólo pueden usar semillas certificadas, mientras efectivos y camiones del ejército se ocupan de decomisar y destruir las semillas que guardaron de la cosecha anterior. Es tan liberal el “libre comercio” que los agricultores perdieron la libertad de conservar sus propias semillas y elegir su estilo de agricultura. Un clásico ejemplo de re-regulación neoliberal. El producto de la tierra ya no es ni para sus

¹⁹ STIGLITZ, Joseph “Lo que aprendí de las crisis económicas mundiales, artículo escrito para *The New Republic* en abril de 2000.

²⁰ Se presentó una denuncia ante la Comisión de Defensa de la Competencia, avalada por la Federación Agraria Argentina, por monopolio contra la empresa Monsanto y su esquema de comercialización de la soja Intacta RR2, a la que nos referimos más adelante. Si bien la Ley de patentes argentina declara no patentables a las variedades vegetales, plantas y semillas, se realizan contratos con los productores que los obligan a comprar a las tres empresas que comercializan y a pagarle las regalías.

dueños, ni para quien la trabaja, sino para quienes patentaron las semillas y son proveedores monopólicos de transgénicos que impusieron mediante acuerdos asimétricos y abusivos. Un clásico ejemplo de re-regulación neoliberal.²¹

En nuestro país las cosas se manejaron de otro modo, mucho más sutil en virtud de las características de la propiedad de la tierra y de las características culturales de los productores. Pero básicamente por el modo de operar de los multimedia interesados en esa transformación de la matriz agropecuaria. Esto nos lleva a una instancia anterior, a saber, cómo se aprobó la utilización de la soja RR1 y del glifosato en 1996 para dar comienzo a una transformación de la matriz agropecuaria. Para lograr esa aprobación se sortearon deliberadamente instancias elementales de discusión pública, para que una política con un impacto social y ambiental previsible fuera finalmente decidida por un funcionario de segunda línea, *de legibus solutus*. Inmediatamente después, el aparato de desinformación liderado por el suplemento Clarín Rural se ocupó de publicitar las ventajas extraordinaria de la sojización, la cual era presentada como el petróleo para Arabia Saudita, sin entrar en otras consideraciones que la rentabilidad.

Desde fines de los años `80 se venía promoviendo la idea de volver a la Argentina agroexportadora. El ex Presidente del Banco Central durante la dictadura genocida y futuro superministro de economía, Domingo Cavallo, por entonces miembro de Fundación Mediterránea, durante el gobierno de Alfonsín propuso “volver al modelo agroexportador que tuvo la Argentina en el pasado”. La decisión de “apostar” a la biotecnología para aumentar la productividad fue tomada por el entonces Secretario de Agricultura, Ganadería y Pesca de una manera poco transparente. Desde la perspectiva del periodista Horacio Verbistky -no desmentida hasta donde sabemos- se trató de una resolución cuestionable porque no se realizaron las evaluaciones necesarias.²² Por otro lado, estudiosas del tema

²¹ En Colombia con la implementación de la Resolución 9.70/2010, se impusieron semillas transgénicas certificadas a los agricultores. Se implementó en 2013, luego de decomisar mediante la fuerza del ejército las semillas que habían conservado los agricultores. Todo gracias al Acuerdo de Libre Comercio que suscribieron Colombia y USA. Actualmente se está viviendo un conflicto similar en Guatemala.

²² Verbistky reiteró la acusación en varias oportunidades sin que aparentemente al ex Secretario se le moviera un pelo. En el artículo “El predador”, artículo publicado por Horacio Verbistky en el diario Página 12 el 5 de abril de 2009 expresa lo siguiente:
“...Solá también autorizó la introducción en la Argentina de la soja transgénica de Monsanto y el plaguicida que la acompaña, el glifosato. El avance de ese paquete tecnológico amenaza la soberanía alimentaria del

plantean que esa decisión responde más a un interés externo que a un interés interno que consiste en la constitución de “plataformas productivas” en los países del sur, que se orientan a satisfacer las estrategias globales de abastecimiento de las grandes corporaciones.”²³ Por supuesto, se tiene que partir del principio de presunción de inocencia o de la buena fe de los funcionarios y expertos y considerar que la globalización condujo a un nuevo esquema internacional de división del trabajo, en el cual nuevamente a la Argentina le tocaría el papel de ser productor de materias primas, dado que tiene ventajas

país, afecta la calidad de los suelos y ha provocado graves problemas de salud a las poblaciones fumigadas con el agrotóxico que la transnacional estadounidense comercializa con la marca Roundup. La Argentina fue el segundo país del mundo en autorizar la soja RR (por resistente al Roundup), luego de Estados Unidos, en tiempo record y sin otras pruebas que las realizadas por la propia empresa. En su impresionante libro de investigación *El mundo según Monsanto*, que en un año ya se publicó en trece idiomas, la periodista francesa Marie Monique Robin describe la combinación de amenazas y sobornos con los que Monsanto avanza sus negocios a escala planetaria y menciona los ejemplos de Canadá e Indonesia, donde la transnacional pagó a funcionarios para la introducción de su hormona del crecimiento y su algodón transgénicos. Un dato que incluso algunos calificados investigadores desconocen es que el principal impulsor de la autorización de la soja RR y el glifosato fue el ingeniero Héctor H. Huergo, a quien Solá designó como director del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, INTA, donde permaneció entre febrero y noviembre de 1994. Su esposa de entonces, Silvia Mercado fue la agente de prensa de Solá (...) El ingeniero agrónomo Luis Polotto, quien militó con Solá en la agrupación estudiantil Cimarrón, cuenta que al asumir con Menem, Solá convocó a varios ex compañeros y les preguntó quiénes estaban dispuestos a acompañarlo para hacer “lo contrario a lo que siempre dijimos”. Polotto trabajaba en esos años en la Secretaría de Recursos Naturales y Ambiente Humano, la cual propuso investigar los efectos que podría tener la introducción de la soja transgénica. Pero Agricultura y el INTA respondieron que era un tema de su competencia, la secretaria María Julia Alsogaray no insistió y Solá firmó el permiso. Lo hizo en dos resoluciones notablemente escuetas. La 115, del 14 de marzo de 1996, estableció el método de solicitud de autorizaciones para “la experimentación o liberación de la semilla de soja transgénica”. La 167, del 3 de abril de 1996, autorizó a producir y comercializar la semilla y los productos y subproductos de la soja “tolerante al herbicida glifosato”. Ese mismo año, Huergo creó el canal Rural de televisión por cable. Jorge Rulli, quien era titular de la Comisión Nacional de Diversidad Biológica dependiente de la Secretaría de Agricultura le reprochó a Huergo que violara los pactos firmados por la Argentina sobre biodiversidad. Huergo le contestó que se había quedado en el pasado: “Hoy la biodiversidad se hace en los laboratorios”. Para Lapolla las autorizaciones deberían emanar del Ministerio de Salud, ya que es imposible obviar los efectos de los transgénicos sobre el ecosistema, sobre la selección natural y sobre otras especies, como la maleza, que no pueden evaluarse en un par de años y sin una investigación multidisciplinaria, compleja y cara. “Ya entonces Huergo era un empleado de Monsanto. Desestructuró el INTA, transfirió el capital genético estratégico para el país a las empresas privadas como Monsanto y Nidera, les permitió el acceso a los archivos secretos del INTA, cuyos equipos de investigación también fueron comprados por estas empresas. Esto le permitió a Monsanto crear la soja RR sobre la base de la variedad de soja natural desarrollada en la Argentina para los suelos del país. Quienes estaban en desacuerdo fueron despedidos del INTA. Así se perdió, entre otras, una variedad de maíz resistente a las sequías, que hubiese sido muy rentable para los pequeños productores y podría haber competido contra la soja transgénica. Huergo hizo todo esto, pero el impulsor decisivo del avance de la soja transgénica en la Argentina fue el propio Solá”, concluye Lapolla. Huergo coincide. En su columna del 10 de enero *El soy power* llega a la política, escribió en Clarín Rural: “Felipe Solá fue casi diez años secretario de Agricultura, y su gran pergamino fue la autorización de la soja RR en 1996”. Con admirable modestia, nada dijo de su propio rol en el acontecimiento que, se ilusiona, “cada vez tallará más fuerte en la gran escena política nacional”.

²³ “Los pilares del modelo agrobusiness”, p. 22.

comparativas (en términos de la teoría del economista David Ricardo) para ser eficiente en ese tipo de producción. Entonces se trataría de una convergencia de intereses.

Nuestro punto es que en una democracia constitucional las políticas de fondo no pueden ser decididas de manera discrecional por un funcionario. Ni puede sostenerse que la decisión es el resultado de la racionalidad de un grupo de expertos en una comisión constituida previamente de manera sesgada para justificar esa decisión, en el contexto de una nueva institución, la CONABIA (Comisión Nacional Asesora de Biotecnología Agropecuaria). En todos estos años lo que viene ocurriendo, desde antes de aprobarse la soja RR1 y la utilización del glifosato es que estos temas son sistemáticamente sustraídos al tratamiento público y a las instancias de representación política legislativas que pudieran dar lugar a un debate público que cuestionara las políticas o exigiera salvaguardas para evitar consecuencias evitables previsibles que aumentarían los costos de producción.

Estas conclusiones no solo las basamos en el artículo de Verbistky, sino de un pormenorizado estudio en el cual se refleja las peculiaridades de las instancias institucionales en diferentes momentos. Ese estudio, traducido a nuestras categorías indica que si la comisión no fue integrada directamente mediante la influencia del *lobby* empresarial encabezado por Monsanto, son evidentes las características tecnocráticas y científicas de la comisión.²⁴ Científica en el sentido de Varsavsky y tecnocrática por las pretensiones de que una racionalidad técnica e instrumental puede determinar objetivos valiosos que la exceden. En la comisión no se dio lugar a otras perspectivas que no fueran las de una racionalidad técnica de expertos con una visión meramente productivista que no evaluaron otros aspectos que las ventajas económicas de los eventos biotecnológicos con el único fin de legitimar una política agropecuaria, que hubiera sido considerada indeseable en muchos aspectos si la comisión hubiera sido interdisciplinaria o abierta al escrutinio público. Por otro lado, si se supone que esa racionalidad supone que se tiene que construir un conocimiento “objetivo, válido, fiable y completo”, por lo menos el conocimiento

²⁴ Sobre el modo *non sancto* de operar de Monsanto existe una vasta bibliografía, comenzando por el ya clásico libro y el documental de Marie Monique Robin, *El mundo según Monsanto* en el que muestra la estrategia de esa compañía para fomentar el empleo de transgénicos y agroquímicos, sin advertir sobre las consecuencias para el suelo y las personas. O peor aún, “manipuló estudios científicos para tapar los efectos de las toxinas sobre el ser humano”. Ahora bien, debe quedar en claro que no es la única empresa que provee soja transgénica. Empresas argentinas recurren a las variedades patentadas por Dupont, la cual recordemos, tuvo un litigio con Monsanto –a la que acusó de prácticas monopolistas- por esas patentes-

aportado no fue completo. Se dejó afuera sistemáticamente a aquellos científicos que podían completar ese conocimiento: “La imposibilidad de “hablar el mismo idioma” generó que aquellos organismos gubernamentales que tenían una mirada asociada al “desarrollo sostenible” (Secretaría de Medio Ambiente) o aquellos científicos que planteaban una visión ampliada del análisis de riesgo no tuvieran incentivos para participar en la comisión.”²⁵

Debe quedar en claro que la racionalidad científica y técnica en tanto tal, no tiene capacidad para realizar una evaluación de prioridades en términos de valores, porque éstos exceden esa racionalidad.²⁶ En consecuencia, los componentes valorativos suponen instancias de interpretación política o filosófico-jurídica tomando como base los derechos fundamentales que desde la reforma de la Constitución Nacional en 1994 constituían leyes constitucionales. Pero estas instancias políticas se eludieron sistemáticamente. “La permanencia del discurso experto, en los términos previamente analizados, continuó evitando las miradas “politizadas” de aquellos que podían tener alguna opinión asociada al ordenamiento territorial, al cuidado del ambiente o a la información al consumidor.”²⁷ En ese sentido, la totalidad de la decisión política quedó reservada a la discrecionalidad de un funcionario del Poder Ejecutivo, el Secretario de Agricultura, Ganadería y Pesca, quien concentró la decisión en un contexto de opacidad o falta de transparencia frente a otros poderes del Estado y de la opinión pública en general.

Actualmente se acaba de aprobar un nuevo evento, la soja RR2, en una lógica que parece no diferenciarse de la anterior. El *agropower* instalado parece no tener límites. Quizás porque se cree que realmente que -como afirma un conocido lobista, en una analogía completamente falaz- “la Argentina sin soja es como Arabia Saudita sin petróleo”. Independientemente del si la resolución se tomó siguiendo los procedimientos formales o

²⁵ Carla Poth “Reconstruyendo la institucionalidad del modelo biotecnológico”, en Carla Gras y Valeria Hernández (comps.) El agro como negocio, Buenos Aires, Biblos, 2013, p.305.

²⁶ La racionalidad científica, en tanto deductiva no puede fundamentar principios valorativos porque estos constituyen la premisa mayor; porque inductivamente no se pueden fundamentar los valores sin incurrir en una falacia naturalista que consiste en considerar válido lo que es meramente vigente y, finalmente, porque la racionalidad técnica o instrumental sólo puede evaluar medios para alcanzar un objetivo valioso, pero ésta la antecede y queda fuera de su campo.

²⁷ Carla Poth “Reconstruyendo la institucionalidad del modelo biotecnológico”, p.312

no –lo cual no es menor- el problema, insistimos está en la sustracción al debate público de una decisión que involucra de diferentes modos al conjunto de la población.

En esta oportunidad los principales perjudicados –entendemos nosotros- van a ser los productores, dado que muy probablemente se les va a dificultar comprar las “bolsas blancas” de semillas transgénicas de soja RR1 sin pagar regalías en concepto de patentes, sino que van a tener que pagar mucho más por las semillas de soja RR2. Como puede leerse en el artículo “Ser o no ser, esa es la cuestión”, publicado en el suplemento *Clarín Rural* el 23 de febrero de 2013, se ponen de manifiesto las bondades de la soja Intacta RR2, como más resistente determinadas plagas, como con una mayor capacidad de rinde.²⁸ Lo que queda claro es que el principal objetivo de este evento o versión de soja transgénica es la trazabilidad, lo que significa que cuando se usa esa semilla, es posible identificar el origen de la misma en el germoplasma patentado por Monsanto y, en consecuencia, como se ve en el artículo, en cualquier momento del proceso de producción o de comercialización, los productores deberán abonar las regalías a las empresas comercializadoras de la nueva variedad de Monsanto.

4- Otros negocios *non sanctos* y la afectación del derecho a la comunicación.

En Argentina la iniciativa privada de un *pool* de siembra, uno de cuyos inversores principales, José Aranda, es a la vez el vicepresidente del multimedia más grande del país, pretendía construir una represa, Ayuí Grande, en la Provincia de Corrientes dejando sin agua a pequeños y medianos productores. Sugiero ver en YouTube las expresiones en la audiencia pública del Sr. Luis Piccolini, productor correntino de Pasos de los Libres, quien denunciaba no sólo la obra, sino la falta de planificación participativa que involucrara a los

²⁸ “La soja Intacta RR2 Pro, tiene el nuevo gen RR2 (que resiste al glifosato y al mismo tiempo brinda una sensible mejora de rendimiento) junto con un gen Bt que le brinda resistencia a insectos lepidópteros”. Más adelante, un gerente de Monsanto explica que “Está claro que la Intacta llega para cambiar el negocio de soja en la Argentina. Y no solo desde lo tecnológico, sino también desde lo organizacional, si se quiere. Por esta tecnología habrá que pagar, a diferencia de lo que sucedió con la RR que hasta hoy se sigue sembrando, por la cual nunca se abonó ninguna regalía (...) El canon tecnológico se va a pagar por separado de la semilla, porque el gen es de Monsanto, que dará la licencia de uso, mientras que el germoplasma es de cada semillero (...). Cuando se entregue soja Intacta al acopio zonal o al exportador, se deberá avisar que se trata de grano que contiene esa tecnología. El receptor chequeará en el sistema si el productor que envía esos camiones pagó antes el canon tecnológico o no. Y, si no lo hizo, deberá pagarlo en esa instancia. “Ser o no ser, esa es la cuestión”, publicado en el suplemento *Clarín Rural* el 23 de febrero de 2013.

afectados, la falta de información y la usurpación del agua pública: “No hay voces”- decía Piccolini, perjudicado previamente por la represa Ayuí de Bonpland. Obviamente, era muy difícil llegar a la opinión pública debido a que eso requería enfrentar a la más grande concentración mediática del país, que no sólo controlaba a sus medios, sino también a medios más pequeños de diferentes modos, sea por el precio del papel, sea porque debían publicar noticias de su agencia de noticias, sea porque monopolizaban el cable y no aparecían noticias locales. Si pudo llegar este conflicto a la opinión pública fue en virtud de otros conflictos, dado que ni los medios de proximidad ni los medios nacionales levantaban la noticia. Finalmente logró detenerse la obra.

El proceso de concentración mediática al servicio de las políticas neoliberales recién está comenzando a revertirse a partir de la declaración de constitucionalidad plena en 2013 por parte de la Corte Suprema de Justicia de la Nación de la Ley de Servicios de Servicios de Comunicación Audiovisual, sancionada en 2009. La propia ley fue el resultado de un largo camino de militancia de las organizaciones sociales desde la transición democrática en 1983 y con la conformación de la Coalición por una Radiodifusión Democrática en 2004, la cual pudo converger con las necesidades del gobierno democrático que en 2008 se dio cuenta que no podía confiar en un multimedios concentrado.

Como ocurriera con la concentración mediática y la aprobación de la utilización de la soja y el glifosato en contextos deliberados de opacidad, resultará preocupante cualquier política que no se defina en instancias públicas de esclarecimiento y de decisión, sean audiencias públicas, foros públicos y en las instancias legislativas correspondientes. Por eso no podemos dejar de plantear como consigna, volvamos a Kant, logremos que se instale el Principio de Publicidad para poder controlar y acompañar a nuestros gobernantes.

Elementos para una lectura reflexiva de la normatividad en el *Tratado de la Naturaleza Humana*

Leandro Guerrero (UBA–CONICET)

1. La normatividad entre los intérpretes.

A continuación presento un muy breve estado general de la discusión entre intérpretes en torno al tema, sin intenciones de exhaustividad sino sólo para precisar algunas lecturas que funcionarán como marco de referencia para el resto de este trabajo. Podría decirse que hay tres grandes zonas de tensión hermenéutica entre intérpretes dentro del debate en torno a la normatividad en la filosofía de Hume. Las denominaré “grandes divisiones” entre intérpretes.

Primera Gran División: normativo vs. no-normativo. Frente a las dificultades que se le presentan a cualquier lectura normativa del *Tratado*,¹ muchos intérpretes han optado por rechazar directamente este tipo de estrategias y defender, en cambio, una lectura no-normativa. Según intérpretes como Glathe (1950) o Garrett (1997) el *Tratado* en su totalidad (excepto algunos pasajes puntuales) sería un ejemplo conspicuo de lo que hoy en día podríamos llamar *psicología cognitiva* o *psicología moral*, es decir, un estudio estrictamente descriptivo de cómo funciona nuestra mente y cuáles son las causas de

¹ Hume, D. (2000), *A Treatise of Human Nature*, ed. Norton D.F. & Norton, M.J., Oxford, OUP [1739/40]. Las referencias al *Tratado* se abrevian consignando número de libro, parte, sección y párrafo. En caso de cita, se añadirá número de página de la clásica edición Selby-Bigge (SB).

nuestras creencias. En oposición a estas lecturas encontramos las lecturas normativas del *Tratado*. Tres ejemplos claros de ello son los libros de Livingston (1984), Baier (1991) y Loeb (2002), que buscan reconstruir una *epistemología normativa*, es decir, una teoría que ofrezca criterios para determinar cuándo están justificadas nuestras creencias. Sin embargo, no podemos hablar de *una* interpretación normativa del *Tratado*, pues incluso dentro de este grupo hay ya grandes oposiciones.

Segunda Gran Divisoria: las fuentes de la normatividad. Hay al menos tres propuestas diferentes entre intérpretes sobre cómo entender el origen o la fuente de la normatividad en la filosofía de Hume. Beauchamp (2008), por ejemplo, considera que la experiencia por sí sola es fuente de normatividad, pues a través de las conjunciones constantes y de la uniformidad de la experiencia es que podemos basar las reglas que utilizamos para corregir o sofisticar nuestras creencias (tanto en epistemología como en moral). En cambio, Livingston (1984) propone una elaborada lectura de la noción de “vida común” como la fuente primordial de cualquier impronta normativa en Hume. La “vida común”, además de restringirse a los objetos que son aptos para nuestras limitadas facultades (es decir, los objetos de la experiencia), hace referencia a un ámbito que no es privativo del individuo, sino que guarda un carácter intersubjetivo y que, más importante aún, no se trata meramente de algo dado, sino que es un contexto en donde se enlaza lo dado (o natural) con lo aportado por el hombre (o artificial) y en tanto tal, funciona como condición de posibilidad de toda la actividad humana con sentido. En tercer lugar, Loeb (2002) ha criticado la propuesta de Livingston y otros intérpretes de la “common life” sobre la base de que el ámbito normativo no puede tener únicamente un valor intersubjetivo, sino que, en primer lugar, tiene que ser válido y aplicable a nivel individual. Considera que la fuente de la normatividad son los propios mecanismos formadores de creencia que operan en la mente. Bajo esta perspectiva no es únicamente la experiencia, lo dado, ni mucho menos la actividad intersubjetiva, sino la forma en que lo dado es procesado por nuestros mecanismos de asociación en la formación de nuestras creencias. Según él, la teoría normativa humeana se relacionaría con la capacidad de formar creencias estables: las creencias estables son, en comparación con los mecanismos inestables e infrecuentes de la

imaginación, el parámetro sobre el cual erigimos nuestros criterios de corrección (lo que Hume llama a veces “entendimiento” en oposición a “fantasía”).

Tercera Gran División: reflexivo vs. pre-reflexivo. Al elaborar su propuesta interpretativa Loeb se toma el trabajo de distinguir cuidadosamente entre la operación no-reflexiva de los mecanismos de formación de creencias y la reflexión. Según él, para la aparición de la norma no es necesario un abordaje reflexivo expreso por parte del sujeto, sino que la propia actividad natural e instintiva de nuestras facultades decantan ellas mismas en un criterio epistemológico sin necesidad de que el sujeto lleve a cabo alguna acción expresa con esa finalidad. Una opinión contraria a esta puede encontrarse en el estudio de Baier (1991). Según ella, es precisamente la reflexión lo que se requiere para llevar a cabo el ingreso al campo normativo. Pues lo que haría la reflexión sería colocar al sujeto en un lugar privilegiado: el del espectador imparcial.

2. La norma en la filosofía de Hume.

Una norma es una regla que tiene la autoridad para dirigir, evaluar, criticar, corregir, aprobar o desaprobar nuestras creencias, juicios, razonamientos y acciones. Esto implica que si cumplimos con ella, nos hacemos dignos de alabanza pero si no lo hacemos, nos hacemos merecedores de la censura o el castigo.

Para abordar el problema de la normatividad en la filosofía de Hume, primero es útil precisar en qué medida esta noción de norma puede ser traducida al vocabulario del filósofo escocés. En el ensayo titulado “Sobre el estándar del gusto”, Hume utiliza la noción de estándar para representar la norma o el criterio que permite evaluar nuestros sentimientos estéticos y conformar en base a ellos nuestros juicios estéticos. El término “estándar”, por ende, es un concepto importante para pensar la normatividad dentro del marco de la filosofía humeana pero no es el único.

Es muy común encontrar a lo largo del *Tratado* referencias a lo que Hume llama *reglas generales*.² Estas reglas son producto del hábito sobre la mente y provocan que la

² Cf. *Tratado* 1.3.9.6 SB 110; 1.3.10.11 SB 631; 1.3.12.24 SB 141; 1.3.13.7-14 SB 146-151; 2.1.6.8 SB 293; 2.1.9.13 SB 309; 2.2.5.12 SB 362; 2.2.7.5 SB 371; 2.2.8.5 SB 374; 3.2.2.22-24 SB 497-499; 3.2.6.9 SB 531; 3.2.9.3 SB 551; 3.2.10.3 SB 555; 3.2.12.7 SB 573; 3.3.2.10 SB 598.

imaginación adquiera la tendencia, por costumbre, de desatender a las diferencias entre objetos y fijar su atención en sus semejanzas, facilitando el pasaje de causas a efectos.

Por esto mismo, por ser un efecto del hábito sobre la imaginación, la *primera* formación de reglas generales es irreflexiva, es decir, la imaginación es pasiva e involuntaria en la manera en que el hábito sedimenta en ella que, sin tomar consciencia de lo que sucede en ella, comienza a transitar con mayor facilidad entre ciertas percepciones que entre otras. Las primeras reglas generales, irreflexivas no son otra cosa que el efecto de la conjunción constante en la mente, es decir, la fuerza suave del hábito.

El hecho de que sean producto de la costumbre puede traer aparejado un inconveniente para nuestras reglas generales: pueden provocar el error, debido al prejuicio o a un juicio desbordado. Esto se soluciona con una nueva regla general, de segundo orden, cuyo propósito es la corrección de la anterior. Esta *segunda* formación de reglas generales, en cambio, sí son un producto de la reflexión expresa, en donde el sujeto ha podido comparar distintos casos particulares y la forma en que la regla general original se aplica en cada uno de ellos, de forma tal que puede extraer algunas conclusiones sobre sus límites y excepciones y corregir la regla sobre la que basa sus razonamientos y juicios causales.

El estándar o la regla general funcionan como una medida fija, como un criterio determinado en donde pueden medirse y compararse los demás juicios que pretendemos sostener. ¿Cuál es la característica definitoria del estándar o de la regla general? No es sencillo responder esta pregunta en el contexto de un trabajo de estas dimensiones, pero a efectos del argumento de este trabajo, arriesgaré la siguiente propuesta: lo que garantiza dicho estándar o dicha medida fija es la posibilidad de fundar sobre ella un sistema imparcial (pero no por ello infalible) en base al cual cotejar nuestras creencias o comportamientos y poder evaluarlos (como buenos/malos, correctos/incorrectos, verdaderos/falsos). Una característica importante de la norma, por ende, es que garantiza (o debería garantizar) la imparcialidad.

Sin embargo, cabe aclarar que este juicio que se adopta como criterio o medida estándar, no es otra cosa que el producto de la actividad del sujeto y, en tanto tal, contingente. Como veremos un poco más adelante, reconocer esto podría resultar relevante para dar sentido a

la lectura escéptica pirrónica y escéptica moderada de Hume: no hay un fundamento último que justifique nuestra adopción de un estándar como criterio normativo.

3. Normatividad e Imaginación.

Ya que la normatividad no es algo que esté dado, es decir, que esté en lo dado a la consciencia *qua* dado (percepciones, conjunciones constantes, regularidades o uniformidades), sino que es un producto (más o menos reflexivo) de la actividad del sujeto que juzga o actúa, mejor será entenderlo como un efecto de lo dado sobre la imaginación a lo largo del tiempo. Por ende, será la imaginación la facultad que hemos de estudiar para poder comprender la aparición de la normatividad en la vida humana.

Hay que distinguir distintos núcleos problemáticos a abordar. En primer lugar, de qué manera la imaginación y, con mayor propiedad, los mecanismos formadores de creencia de la imaginación pueden dar origen a la normatividad. En segundo lugar, qué grado o grados de reflexividad opera/n en el proceso.

3. Imaginación, parcialidad y corrección.

La característica principal de la imaginación es la parcialidad. La imaginación, librada a sí misma, está siempre condicionada por las circunstancias en la cuales se encuentra y siempre es tendenciosa, actuando muchas veces por causa de cierta inercia propia o por hábito y no por “normas” fijas y estables.

Son varios los pasajes en los que Hume describe las “preferencias” de la imaginación: entre dos objetos, le resulta más fácil trasladarse al más cercano, o el paso del presente al futuro es más insensible que al pasado (que le resulta más penoso), pero no a un futuro indeterminado y distante, pues a tales alturas no le resulta fácil moverse. También le resulta más fácil favorecer objetos o personas conocidas que desconocidas. Y tiene mayor poder en la imaginación los eventos más cercanos en el tiempo que los más lejanos (que languidecen y tienden a desvanecerse) por lo que un argumento meramente probable pero basado en una experiencia reciente puede tener un mayor poder de convicción o creencia en la

imaginación que una cadena de razonamientos demostrativos pero cuyas premisas son lejanas (en tiempo o espacio) o carecen de vivacidad (Cf. 1.3.13.1-3 SB 143-144; 2.3.7-8 SB 427-438).

Así como la hemos descrito, parece que la imaginación es la menos indicada de nuestras facultades para establecer un criterio imparcial. Pero, si es como hemos supuesto y sólo ella puede permitirnos explicar la normatividad, hemos de buscar la forma en que esto pueda suceder. Mi tesis es que para que la imaginación y sus mecanismos de asociación sean la fuente de la normatividad, éstos deben ser corregidos, es decir, debe corregirse su parcialidad, de manera tal que nuestros juicios, creencias y comportamientos (efectos de la experiencia y el hábito sobre la imaginación) puedan adquirir la imparcialidad propia de la norma, tal que puedan constituirse ellos mismos en norma evaluativa.

Dicha corrección se lleva a cabo gracias a la capacidad de reflexión, que nos permite comparar casos concreto y “distanciarnos” de cada circunstancia (abstraernos de la particularidad de cada situación) e imaginar un criterio fijo. La noción de “reflexión” es muy compleja dentro de la filosofía de Hume, especialmente por la inconsistencia y la pluralidad de sentidos en las que es utilizada por el filósofo escocés. No me refiero a las impresiones de reflexión, o impresiones internas, que aunque sean denominadas “reflexivas” no conllevan en sentido estricto un abordaje reflexivo por parte de la mente, es decir, no son percibidas de manera expresa, voluntaria y auto-consciente. La reflexión de la que hablo la emplea Hume en otros pasajes, a veces casi como sinónimo de pensamiento (3.2.1.19 SB 484), de comparación (entre impresiones, ideas, razonamientos) (1.3.10.10-12 630-632; 3.3.2.4 SB 593) o de distinción de razón (1.1.7.18 SB 25). Los tres son importantes, pues parecen indicar que la reflexión es una actividad cognitiva racional que permite traer dos o más ideas a la mente, compararlas y extraer ciertas conclusiones.

Esta reflexión, sin embargo, propongo entenderla de manera distinta a la reflexión racionalista (que permite la intuición intelectual o el acceso a cierto conocimiento racional intuitivo indubitable). Propongo, en cambio, entenderla como una capacidad gradual (1.4.2.50 SB 214; 3.2.2.13 SB 492), que puede ir perfeccionándose y sofisticándose con el tiempo y la práctica pero que muy básicamente consiste en la capacidad de comparar dos o más objetos (ideas, razonamientos) y abstraer como conclusión aquello que tengan en

común y aquello en lo cual discrepen. Esta actividad de comparación y abstracción progresivamente perfectible, según creo, permite explicar la posibilidad de “distanciarse” de una situación particular (es decir, abstraer-se aquello que la diferencia de otros casos) y corregir las tendencias e impulsos “naturales” de la imaginación (1.3.13.9 SB 148). Esta capacidad de abstraer y corregir, *a fortiori*, permitiría formar un estándar de imparcialidad.

4. Reflexión, corrección y norma: dos ejemplos.

Luego de esta breve exposición, quisiera ahora graficar esta interpretación a través de la lectura de dos ejemplos (aunque no los únicos) en los que la corrección de la imaginación (o, lo que es lo mismo, de algunos de sus mecanismos) permite la formación de un criterio normativo para nuestro juicios.

El primero de ellos lo encontramos en el libro 1 del *Tratado* y es relevante para considerar cuestiones relativas a la normatividad en el ámbito epistémico. En 1.3.13 Hume discute las que denomina probabilidades no filosóficas, en especial algunos efectos que pueden sufrir los razonamientos a causa de la disminución de vivacidad en las ideas de la imaginación. Hume da las razones por las cuales este tipo de consecuencias no son tomadas como legítimas (epistémicamente) por los filósofos.

Hay dos tipos de “distancias” que pueden ocasionar efectos indeseados en nuestra imaginación. Siguiendo a Loeb (2002:113), llamaremos distancia “psicológica” a la primera y “argumentativa” a la segunda.

El argumento que fundamos sobre cualquier cuestión de hecho que recordamos, es más o menos convincente según el hecho sea reciente o remoto, y aunque la diferencia en estos grados de evidencia no sea admitida por la filosofía como sólida o legítima, ya que en ese caso un argumento ha de tener mayor fuerza hoy de la que tendrá un mes después, sin embargo, a pesar de la oposición de la filosofía, es cierto que esta circunstancia tiene una considerable influencia en el entendimiento.³

Ciertamente, cuando se realiza una inferencia inmediatamente a partir de un objeto, sin ninguna causa o efecto intermedios, la convicción es mucho más

³ HUME, David (2000), *A Treatise of Human Nature*, ed. by D.F. Norton & M.J. Norton, Oxford: OUP. 1.3.13.1 SB 143

fuerte y la persuasión más vivaz que cuando la imaginación es llevada a través de una larga cadena de argumentos conectados, sin importan cuán infalible se estime la conexión entre cada eslabón.⁴

Los “filósofos” (no se aclara si son los naturales o los morales, así que hemos de asumir que se trata de ambos) parecen ser quienes custodian la norma que establece qué es legítimo y que no. En ambos casos, lo que atenta contra la legitimidad de un razonamiento es la distancia (en el tiempo o entre proposiciones en un argumento). Pero como al reflexionar sobre el tema, los filósofos parecen coincidir en que un mismo razonamiento no puede ser más convincente por la mañana que por la tarde, en verano que en invierno, este año que el pasado, corrigen este juicio, corrigiendo precisamente el efecto de la distancia. Esta corrección, si estamos en lo correcto, permite abstraer el grado de convicción original que tuvo el razonamiento y fijar nuestra atención únicamente en la conexión de proposiciones que forman las premisas y la conclusión del razonamiento.

El otro ejemplo lo encontramos en el libro 3 del *Tratado* y es relevante en la consideración de cuestiones relativas a la normatividad en el ámbito moral. En 3.3.1 Hume defiende un tipo de actitud específica que debe adoptar un individuo para poder ubicarse en un punto de vista moral que le permita juzgar moralmente las acciones y caracteres de los hombres (él incluido) con objetividad e imparcialidad. Para ello, curiosamente, también es necesario corregir cierto tipo de distancia, pero en este caso se trata de la distancia que el mecanismo de simpatía establece entre nosotros y nuestros conocidos (el interés privado) y aquellos que desconocemos (y hacia los cuales, por ende, progresivamente decae mi interés por su bienestar).

Nuestra situación con respecto a personas y cosas está en continua fluctuación, y un hombre que nos es extraño, en poco tiempo, puede llegar a ser a tener una íntima relación con nosotros. Además, todo individuo tiene una posición determinada con respecto a las demás personas. Y sería imposible que pudiéramos conversar con alguien en términos razonable si cada uno de nosotros juzgara acerca de caracteres o personas solamente desde nuestro peculiar punto de vista. Por tanto, y para que no se produzcan esas continuas *contradicciones* y podamos establecer un juicio más *estable* de las cosas, establecemos algunos puntos de vista *fijos* y *generales* y siempre, en nuestros

⁴ *Ibíd.* 1.3.13.3 SB 144

pensamientos, nos colocamos en ellos, cualquiera sea nuestra situación presente (...) Porque sabemos qué efectos tendrá en tal posición y mediante esa reflexión corregimos esa apariencia momentánea.⁵

5. Norma, contingencia y escepticismo: los peligros de la reflexión extrema.

A modo de conclusión quisiera añadir algunas ideas que podrían dar una mayor consistencia a esta lectura. No obstante, debido a los límites de extensión, no podré más que proponerlas sin profundizar en ellas ni argumentar en su favor. Aun así, espero, podrá advertirse que resultan de cierto atractivo para interpretar una cuestión clave de la filosofía de Hume de a que todavía no he dicho nada aquí: su escepticismo.

Hemos dicho que la norma es un juicio que ha adquirido el status de criterio o estándar gracias a la actividad de la imaginación y sobre la base del cual se comparan nuestros restantes juicios para proceder a su evaluación, corrección, aprobación o desaprobación. Bien cabe preguntarnos por qué se ha elegido cierto juicio o ciertas formas del juicio como criterio válido de valuación y no, en cambio, otros juicios u otras formas del juicio con otras características. La opinión de este trabajo es que, en última instancia, Hume no puede dar una respuesta concluyente al respecto y tampoco le interesa hacerlo. No hay una justificación última, metafísica, para nuestros criterios. No hay, pues, una justificación última, metafísica, de la normatividad en la filosofía de Hume. Esto no es otra cosa que una muestra patente del escepticismo humeano.

Un escéptico pirrónico, en términos de Hume, es quien descrea de cualquier criterio posible para justificar nuestras creencias, dado que no hay un fundamento último para ello. Un escéptico moderado, en cambio, sería aquel que considera factible la posibilidad de establecer ciertos parámetros normativos (falibles, pero criterios al fin) sobre la base de la experiencia que tenemos de la actividad regular de nuestra mente. Los criterios normativos tienen que estar aferrados a la experiencia que tenemos de nuestra imaginación, de nuestra actividad de razonar, juzgar y actuar. Cuando la reflexión nos lleva por fuera de este mundo en el cual nos desenvolvemos, como le sucede muchas veces a los metafísicos, y pretendemos encontrar fundamentos últimos para nuestros estándares, lo que hacemos

⁵ *Ibidem.* 3.3.1.15 SB 581-582.

(paradójicamente) es destruir precisamente el suelo dado sobre el cual se erigen dichos estándares. En estos casos, no hay mejor remedio para mostrar los males de la reflexión extrema de la *metafísica*, que una cucharada de reflexión extrema bajo la forma de *pirronismo*. Después, podremos volver a nuestra actividad natural (1.4.2.51 SB 214), guardando cierto recuerdo de los límites de nuestras facultades bajo la forma de un escepticismo moderado.

6. Bibliografía.

BAIER, Annette (1991), *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge: Harvard University Press.

BEAUCHAMP, Tom (2008), "The Sources of Normativity in Hume's Moral Theory", en Radcliffe, E.S. (ed.) (2008), *A Companion to Hume*, Oxford: Blackwell, pp. 493-512.

GARRETT, Don (1997), *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York: Oxford University Press.

GLATHE, Alfred (1950), *Hume's Theory of The Passions and Morals*, Berkeley: University of California Press.

HUME, David (2000), *A Treatise of Human Nature*, ed. by D.F. Norton & M.J. Norton, Oxford: OUP.

LIVINGSTON, D. (1984), *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago: University of Chicago Press.

LOEB, Louis (2002), *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford: Oxford University Press.

Sobre las síntesis en la tesis de la segunda antinomia

Miguel Alejandro Herszenbaun (UBA-CONICET-CIF-GEK)

1. Introducción

Una de las cuestiones más problemáticas en la “Antinomia de la razón pura” es la interpretación pormenorizada de cada conflicto. En el presente trabajo demostraremos que la tesis de la segunda antinomia y su prueba exigen distinguir entre una síntesis empírica y una síntesis categorial pura y que sólo pueden referirse a la existencia de partes simples corpóreas. Comenzaremos presentando nuestra interpretación integral de la formación de la Antinomia y las ideas cosmológicas para luego abordar la tesis de la Segunda antinomia.

2. La formación de la Antinomia y las ideas cosmológicas

La formación de las ideas cosmológicas y de la Antinomia debe ser leída tomando como hilo conductor al silogismo cosmológico¹ presentado por Kant en A497/B525, descrito como aquello sobre lo que se sostiene toda la Antinomia de la razón pura².

La premisa mayor del silogismo cosmológico es equivalente al principio sintético de la razón pura³, de acuerdo con el cual se piensa dada la entera serie de condiciones

¹ Cfr. Herszenbaun 2014.

² A497/B525

³ A307-8/B364-5, A497-8/B525-6, A500/B528.

representadas como cosas en sí. De acuerdo con este principio, junto con lo condicionado dado considerado como en sí es representada como dada la entera serie de sus condiciones en sí. Esta premisa se vale exclusivamente de meros enlaces intelectuales a través de los cuales se piensa lo dado como cosas en sí (A498/B526). El enlace entre lo condicionado y su condición puede hacerse de acuerdo con diversas categorías. Estos cuatro modos en que puede llevarse a cabo el enlace se corresponde con las cuatro ideas cosmológicas. Las cuatro ideas cosmológicas son la representación de lo incondicionado conformada a través de cuatro series completas de condiciones⁴ conformadas por enlaces categoriales reiterados en los que se enlaza condicionado a condición. Esto es descripto también como categoría ensanchada, a través de lo cual se representa lo incondicionado⁵. De acuerdo con esta interpretación, las ideas cosmológicas se conforman a través de un enlace categorial puro que no supone la participación de elemento intuitivo alguno⁶.

La premisa menor y la conclusión del silogismo cosmológico exigen la ejecución de una síntesis empírica que se corresponda con la pretendida representación pura conformada en la premisa mayor. En esto consiste la confusión de los realistas trascendentales implicados en las tesis y antítesis: creer que los fenómenos son equivalentes a las cosas en sí y, por tanto, pretender llevar a cabo síntesis empíricas sobre los fenómenos en concordancia con las representaciones de lo incondicionado construidas de acuerdo con la premisa mayor⁷.

Las síntesis empíricas son las involucradas en la formación de cada uno de los conflictos antinómicos. Mientras las ideas cosmológicas se forman sin suponer sucesión, la síntesis empírica sí la supone. Esto significa que la síntesis categorial pura que conforma la serie de condiciones en sí se encuentra siempre inmediatamente concluida, sin importar si esta serie concluye o no en una condición incondicionada y, por tanto, si es finita o infinita.

Por el contrario, toda síntesis empírica supone duración. Esto supone diferencias fundamentales entre una síntesis que recorre una serie infinita de la que recorriera una serie

⁴ A409-10/B435-6.

⁵ A408-9/B435-6.

⁶ Aunque Kant presenta en la “sección primera” de la “Antinomia” las ideas cosmológicas en su mezcla con el tiempo y el espacio, creemos que éstas pueden ser formadas sin intervención de las formas puras de la sensibilidad. Contra nuestra opinión, Allison (2004) y Klimmek (2005). Estos autores dan un papel preponderante al elemento intuitivo sintetizado en la determinación de las condiciones que forman la serie de condiciones, no advirtiendo que el tipo de condición de que se trata en cada enlace depende de la actividad sintética del entendimiento, cfr. Reich (1992).

⁷ A499-500-6/B527-8-9-34.

finita. Los conflictos antinómicos se producen a través de las síntesis empíricas: cada debate contrapone la afirmación de una condición incondicionada en la serie finita de fenómenos a la afirmación de una serie infinita. En el marco general de esta interpretación, pasamos a ocuparnos de la tesis de la segunda antinomia.

3. La tesis de la segunda antinomia: contenido y prueba

La segunda antinomia⁸ presenta el enfrentamiento entre las siguientes tesis y antítesis. La tesis afirma: “toda substancia compuesta, en el mundo, se compone de partes simples, y no existe, en general, nada más que lo simple, o lo que es compuesto de ello”⁹. La antítesis sostiene: “en el mundo ninguna cosa compuesta consiste en partes simples, y en general no existe en él nada simple”¹⁰

Como vemos, en la tesis se habla de “sustancia compuesta en el mundo”. Entendiendo que el mundo aquí considerado es la totalidad de los fenómenos, resultaría extraño que la sustancia compuesta de la que se hable no sea corpórea o extensa y que las partes simples de que se trate no lo sean también. De todas formas, se puede alegar que el filósofo representado en la tesis sostiene que el componente último y simple de lo extenso es *incorpóreo*. Esta podría ser la manera de interpretar esta tesis de acuerdo con A413/B440, donde se dice que en virtud de su división la materia se disipa “en aquello que no es ya materia, a saber, en lo simple”. En todo caso, al decir Kant que la materia se divide de forma tal que se disipa en lo que ya no es materia, queda en claro que se trata aquí de la divisibilidad de los cuerpos y que en la medida en que hablemos de materia estaremos hablando de algo corpóreo o espacial. Aun así, contradiciendo el texto de A413/B440, veremos que la tesis no busca el último fundamento *imaterial* de la materia, sino la parte última (*material*) de la materia misma.

La prueba de la tesis procede suponiendo la posición adversa y reduciéndola a una contradicción. Así, la prueba comienza suponiendo que “las sustancias compuestas no consistiesen en partes simples” A434/B462. Si suprimiéramos con el pensamiento toda

⁸ A413-7-8/B440-5-6; A463-7/B491-5; A474/B503; A481-3-7/B509-11-15; A523/B551.

⁹ A434/B462

¹⁰ A435/B463.

composición, no quedaría ninguna parte compuesta ni ninguna parte simple. De ello se sigue que: “o bien es imposible suprimir en el pensamiento toda composición, o bien debe quedar, después de la supresión de ella, algo que subsista sin composición, es decir, lo simple”¹¹. A partir de este binomio, la prueba opera llevando el primer término a una contradicción y probando el segundo. Así, ocupándose del primer término del binomio Kant dice que entre las sustancias la composición es una mera relación contingente, “sin la cual éstas deben subsistir como entes que perduran por sí”¹². Si se supone el primer término del binomio, esto es, que fuera imposible suprimir en el pensamiento toda composición, se concluiría que “lo compuesto no consistiría a su vez en sustancias”, lo que contradice la suposición inicial (las sustancias compuestas).

La cuestión central de la prueba está en el punto que pasamos a considerar. Si no se pudiera suprimir toda composición, entonces lo compuesto no consistiría en sustancias. Pues se afirmó que la relación de composición es una mera relación contingente de las sustancias. Para comprender esto, sugiero que lo veamos al revés. Si el compuesto estuviera conformado por sustancias autónomas, entonces podría suprimirse sin más la composición y quedarían dichas sustancias. Esto se debe al carácter autónomo de la existencia de las sustancias. Si no puede suprimirse la composición con el pensamiento, entonces resulta que lo compuesto no consiste en sustancias: pues, las sustancias como existencias autónomas deben poder admitir la supresión de la composición, relación que les resulta accidental o contingente.

La imposibilidad de suprimir la composición contradiría la suposición de sustancias compuestas con que comienza la prueba. En conclusión, se afirma “que el compuesto substancial, en el mundo, consiste en partes simples”.

La prueba hasta aquí parece apoyarse únicamente en conceptos: opera basándose en el concepto de sustancia y en el carácter contingente de la composición entre sustancias. La prueba no parece tener mayor referencia al tiempo o al espacio, salvo en su conclusión y la referencia a la contingente composición en que encontramos las cosas del mundo (A436/B464). Si en efecto la prueba procediera puramente por medio de conceptos sin referencia a tiempo o espacio, podría considerarse que las sustancias simples pensadas en la

¹¹ A434/B462

¹² A434/B462

tesis sean entidades inmatrimales. Pues, la prueba a través de conceptos debería valer para seres nouméricos y, por tanto, su conclusión debería referirse a sustancias simples *inmateriales*. Intentaremos demostrar que esto no es así.

La “observación a la tesis” permite establecer el alcance y sentido de la tesis y su prueba. Allí se define de qué tipo de compuesto y de qué simple se trata en la tesis. También se establece que tiempo y espacio no consisten en compuestos de sustancias. Respecto del tiempo y el espacio queda claro que no son un compuesto en el que las partes simples precedan al todo, sino que las partes se dan por limitación del todo. En cuanto al simple y compuesto del que se trata en la prueba, se habla de un todo sustancial, esto es “la unidad contingente de lo múltiple que, siendo dado por separado (al menos en el pensamiento), es puesto en un enlace recíproco, y de ese modo constituye [algo] uno”¹³. Este compuesto sustancial se refiere a partes que subsisten por sí mismas; no se refiere a los accidentes de la sustancia, ni a las partes de tiempo o espacio. Vale aclarar que Kant dice que la prueba se arruina si se la extiende más allá de su campo de pertinencia, esto es, si se la quiere hacer valer para todo compuesto sin distinción (A440/B468). En cuanto a lo simple, dice Kant, “hablo aquí de lo simple solamente en la medida en que es dado necesariamente en lo compuesto, puesto que éste puede disgregarse en ello, como en sus partes constitutivas”¹⁴. La prueba no vale para establecer si el espacio está compuesto de partes simples. Pero, afirmo, tampoco vale para la mónada leibniziana. La prueba se refiere a lo simple “en la medida en que es dado necesariamente en lo compuesto”¹⁵, y a lo compuesto que debe poder ser disgregado en sus partes constitutivas. Así, la mónada como “lo simple que es dado inmediatamente como sustancia simple (p. ej. en la conciencia de sí mismo)” se diferencia del átomo entendido “como elemento del compuesto”. La mónada leibniziana, de carácter suprasensible e inmaterial, está excluida del ámbito probatorio de esta prueba, porque la prueba debe referirse a la composición de un todo dado: decidir si el todo dado se descompone en elementos simples o si no existen dichos elementos simples. La prueba se refiere, entonces, al átomo.

¹³ A438/B466

¹⁴ A440/B468

¹⁵ A440/B468

En la “observación a la antítesis” Kant vuelve a referir a la prueba de la tesis y a la mónada leibniziana:

[A]quí no es suficiente encontrar, para el concepto puro del entendimiento de lo compuesto, el concepto de lo simple; sino [que hay que] encontrar, para la intuición de lo compuesto (de la materia), la intuición de lo simple; [...]. Por consiguiente, aunque para un todo compuesto de sustancias, pensado meramente con el entendimiento puro siga siendo válido que antes de toda composición de él debemos tener lo simple, esto no es válido, sin embargo, para un *totum substantiale phaenomenon* [...]. Si [los cuerpos] fueran cosas en sí mismas, la prueba de los monadistas tendría, por cierto, validez.¹⁶

Como vemos, (1) la prueba no se ocupa de sustancias meramente pensadas y no se ocupa de lo simple de un tal ente meramente pensado; (2) la prueba no operaría puramente por conceptos, pues de ello se concluiría la necesaria existencia de sustancias simples inmatrimales (mónada leibniziana) para un compuesto de sustancias inmatrimales. Si acaso la prueba fuera pensada para demostrar la necesidad de la mónada leibniziana, ésta debería llevarse a cabo puramente a través de meros conceptos y sería irrefutable. Por lo tanto, no permitiría conformar una antinomia. De lo antedicho se deduce que Kant no quiere (1) ofrecer una prueba a través de meros conceptos (2) que valga para algo en sí (a lo que, por otra parte, no tendría nada que objetar)¹⁷. Por el contrario, en la prueba deben participar también elementos intuitivos. Si se pretende probar algo que vale para los objetos de la sensibilidad, debe haber alguna referencia a las formas puras de la sensibilidad.

4. La síntesis categorial y la síntesis empírica en la Tesis

¹⁶ A441/B469.

¹⁷ A441/B469. En *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1991, pp. 59-60) Kant afirma que la *Monadología* de Leibniz “no se refiere [...] a la interpretación de los fenómenos de la naturaleza, sino que ella proporciona un concepto platónico del Universo [...] en tanto que el Universo, [...] considerado [...] como realidad *en sí*, constituye un objeto del entendimiento sobre el cual [...] se fundamentan los fenómenos de los sentidos. [...] [E]n el dominio de las *cosas en sí*, lo compuesto debe estar constituido por lo simple [...]. Sin embargo, el *compuesto fenoménico* no puede constituirse por partes simples, porque en el fenómeno, que únicamente puede darse como compuesto (o extenso), las partes sólo pueden ser dadas tras la división de lo compuesto [...]”.

Como vemos, si la prueba operase meramente por conceptos, estaría habilitada para probar la existencia de una sustancia simple incorpórea. A esto se opone: (1) el que Kant rechace expresamente que la prueba tenga en cuenta a la mónada leibniziana y (2) que la prueba de la simplicidad de la mónada leibniziana sería irrefutable y, por tanto, no conformaría una antinomia.

Todas las antinomias se conforman por la intervención de una síntesis categorial expresada en la respectiva idea cosmológica y otra síntesis empírica. Cada idea cosmológica representa una serie completa de condiciones en sí a través de enlaces puramente categoriales. La síntesis categorial aquí involucrada debe corresponder a las categorías de cualidad (A413/B440) y conforma la segunda idea cosmológica (“la absoluta integridad de la *división* de un todo dado en el fenómeno” A415/B443). La antinomia se produce en virtud de dos síntesis empíricas. Cuando se pretende conocer en el fenómeno lo pensado en la idea, se conforman dos afirmaciones contrapuestas, correspondientes a dos síntesis empíricas que difieren, pues una sostiene la finitud de la serie de condiciones fenoménicas y otra su infinitud. Aquí se tratará de la finitud o infinitud en la división de lo dado. Veamos cómo la cualidad responde a esto.

La síntesis empírica de cualidad es caracterizada en el capítulo del “Esquematismo trascendental”. Allí la síntesis de la categoría de realidad es presentada como una graduación de la sensación (A143/B182-3). La categoría aplicada sobre el múltiple intuitivo y el tiempo permite representar a priori a la sensación como capaz de cierto grado de intensidad: como una cantidad intensiva y continua¹⁸ y al tiempo como capaz de contener en cada momento una cierta intensidad, es decir, una cierta profundidad¹⁹. La síntesis empírica de realidad representa a la sensación como graduable, como teniendo una intensidad que puede ser cuantificada, partiendo de una intensidad dada y ser reducida progresivamente hasta llegar al vacío del llenado del tiempo (=0). Esto permite establecer un grado de la sensación o una cuantificación intensiva del llenado del tiempo.

¹⁸ B208, A168-9/B209-10-11, A176/B218.

¹⁹ Cfr. M. Caimi 2013, p. 120.

La síntesis de división que conforma a la segunda idea cosmológica se corresponde con la categoría de realidad²⁰. Los juicios afirmativos, negativos e infinitos son los que se corresponden con las categorías de realidad, negación y limitación.

El sentido y la existencia de un enlace meramente categorial es objeto de disputa²¹. En nuestra opinión, los enlaces judicativos presuponen funciones del entendimiento que están expresadas en las categorías. Los juicios aplican la misma función representada en la categoría. Pero las categorías como actividades de enlace del entendimiento se diferencian del mero juicio de la lógica general en tanto éste no representa por sí mismo un objeto. En cambio, la categoría supone la representación del enlace de un múltiple en general que supone el pensamiento de un objeto en general. Debemos evaluar cómo las categorías de cualidad pueden formar la segunda idea cosmológica.

La serie completa de condiciones que se representa en la segunda idea cosmológica consiste en las partes de un todo dado. La síntesis allí involucrada es caracterizada como “división”. El esquema de realidad permite comprender cómo tal categoría puede estar involucrada con la idea cosmológica. En la medida en que la síntesis empírica de la categoría de realidad conduce a pensar a priori un fenómeno como graduado, esto es, a dividirlo internamente como una intensidad, la síntesis categorial pura referida a un múltiple en general (no espacio-temporal) podría llevar a cabo una tarea concordante que nos permita pensar una graduación o una división en el plano nouménico, esto es, en el plano de lo en sí considerado sólo a través de meras categorías.

En este sentido, Heimsoeth afirma que a través de la categoría de cualidad podemos pensar a Dios como *ens realissimum* y *ens illimitatum*²². Esto significa que Dios como ente

²⁰ Cfr. A413. Lo mismo sucede en la descripción del esquema y principio del entendimiento correspondiente a la categoría de realidad. No obstante, a pesar de estas múltiples referencias en donde se da preferencia a la “realidad”, considero que para llevar a cabo la síntesis allí descrita deben participar las tres categorías bajo este título.

La noción de división es equiparada a la descomposición (A523/B551). La descomposición debe ser analizada como contracara de la composición descrita en la nota a B201-2. La composición se divide en “agregación” correspondiente a las cantidades extensivas vinculadas a la categoría de cantidad y en “coalición” relacionada a las cantidades intensivas vinculadas a la categoría de cualidad. La “división” representada en la segunda idea cosmológica se refiere a la segunda actividad: la división es de una unidad que genera una multiplicidad a través de negaciones (cantidad intensiva) y no que reúne partes preexistentes (cantidad extensiva). La agregación que pueda hacerse de las partes simples es un resultado accesorio, producto de que la cantidad intensiva también puede ser objeto de una cuantificación extensiva.

²¹ Cfr. Longuenesse (2000, 294), Wolff (1963, 64) y Arias Albisu (2011, 12-13).

²² Heimsoeth 1963, pp. 387-388.

realísimo es ilimitado, y su concepto no supone ninguna limitación, ninguna negación. Las respectivas limitaciones y negaciones de dicho concepto darían por resultado un escalonamiento de seres desde el ens realissimum hasta la nada misma²³. En la producción de este escalonamiento estarían involucrados los enlaces de las categorías de realidad, negación y limitación.

La categoría esquematizada que permite representar a priori grados de intensidad de la sensación tiene su equivalente en un enlace puro capaz de conformar una escala o graduación de seres en sí. Veamos cómo sucede esto.

Los objetos de los sentidos tienen su principio de individuación en relación con el espacio y tiempo. Objetos que caerían bajo los mismos conceptos y que tendrían las mismas propiedades pueden, no obstante, diferenciarse en virtud del espacio y tiempo ocupados. Por el contrario, cuando nos ocupamos de meros entes inteligibles valdría el principio leibniziano de identidad de los indiscernibles.

Los entes nouméricos sólo pueden distinguirse en función de los conceptos por medio de los cuales se los piensa. Con lo cual, dichas propiedades hacen a su identidad.

En el ámbito de lo noumérico puede decirse que las propiedades son la identidad misma de la cosa, esto es, se identifican con su ser. En el terreno de los objetos fenoméricos, las cualidades del objeto son fenómenos que deben ser referidas a una cierta unidad objetiva. A través de esta referencia a una unidad objetiva y perdurable resulta que los múltiples fenómenos sucesivos y volátiles representan a un mismo objeto. En el terreno de lo noumérico, la identidad del mero objeto en general se iguala a sus propiedades. Los conceptos bajo los cuales la cosa es pensada son la identidad misma de la cosa.

Así como la categoría esquematizada permite pensar una graduación de la sensación, las categorías de realidad, negación y limitación permiten establecer una escala de seres. Al atribuir o rechazar conceptos respecto de un objeto, se define lo que el objeto es. Atribuir más o menos conceptos supondría establecer no sólo diferentes objetos, sino objetos con distintos niveles de realidad, es decir, con un ser distinto, ya que las propiedades atribuidas no sólo definen el tipo de cosa de que se trata, sino también una cierta realidad, en la medida en que de ellas depende lo que la cosa *es*.

²³ Ob. Cit. p. 388.

En la medida en que las cualidades atribuidas a los objetos son el modo de ser mismo de la cosa en virtud del cual las cosas se diferencian, este establecimiento de grados no afecta a una misma propiedad como si estableciéramos matices de un color o potencias de una luz. Con esta graduación establecemos grados de ser, donde el grado máximo estaría dado por la plenitud de ser de un objeto sin restricción en su realidad, y el grado mínimo estaría dado por la falta total de realidad, la nada. Lo simple estaría dado por el grado mínimo al que no puede negársele ningún concepto más sin que se vuelva él mismo la nada. No cuesta ver que si los grados superiores de ser se conforman agregando las propiedades atribuidas a los seres inferiores, los seres menores pueden ser representados como condiciones de los superiores. Así, la categoría de cualidad puede llevar a cabo una división que forme una serie de condiciones en sí.

La segunda idea cosmológica como representación de la división íntegra de un todo dado que concluye en su parte simple sólo puede ser construida a través de una síntesis categorial de realidad, a través de la cual puede pensarse un ser simple. La tesis de la segunda antinomia supone, además, una síntesis empírica que practica sobre el múltiple fenoménico espacio-temporal la división pensada en la idea. Esta actividad volcada sobre el espacio pretende afirmar la división de los cuerpos (las sustancias extensas) en partes simples. La prueba de la tesis invoca, primero, una síntesis puramente categorial que va de lo compuesto a lo simple basándose en meros conceptos. En la afirmación de la accesoriedad de la composición está presupuesta una síntesis puramente categorial, pues sólo respecto del mero pensamiento puede afirmarse categóricamente que lo simple preceda a lo compuesto, y que lo compuesto consista en una mera conjunción contingente de lo simple. Ahora bien, la prueba no concluye allí, pues aquí tendríamos aseverada la existencia de lo simple en sí. Es decir, simplemente afirmaríamos lo mismo que ha sido pensado en la idea. La totalidad de la prueba se consigue con la presuposición de que las sustancias de las que se habla son sustancias extensas y que, por lo tanto, la conclusión obtenida vale para sustancias extensas.

5. Bibliografía.

- ALLISON, Henry (2004), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven and London: Yale University Press.
- ARIAS ALBISU, Martín (2011) "Algunas observaciones acerca de la concepción kantiana del esquema de la existencia" (online). Paper presented in "VIII Jornadas de Investigación en Filosofía", April 27-29 2011, La Plata, Argentina.
- CAIMI, Mario (2013), „Das Schema der Qualität bzw. der Realität“ in Dieter Hüning, Carsten Olk, Stefan Klingner (eds.) *Das Leben der Vernunft*. Berlin: De Gruyter, pp. 117-130.
- GRIER, Michelle (2001), *Kant's doctrine of transcendental illusion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HEIMSOETH, Heinz (1963), „Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel“, *Kant-Studien* 54 (1-4), pp. 376-403.
- HERSZENBAUN, Miguel (2014), "Síntesis categorial y síntesis empírica en la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura", *Studia Kantiana*, nº17.
- KANT, Immanuel (2007), *Crítica de la razón pura*, Ed. Colihue, Buenos Aires.
- KANT, Immanuel (1991), *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Tecnos, Madrid.
- KLIMMEK, Nikolai F. (2005), *Kants System der tranzendentalen Ideen*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- LONGUENESSE, Beatrice (2000), *Kant and the capacity to judge*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- REICH, Klaus (1992), *The completeness of Kant's table of judgments*, California: Stanford University Press.
- WOLFF, Robert Peter (1963), *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge: Harvard University Press.

El problema de la identidad personal en Hume

Joaquín M Jasminoy (UCA)

1. Introducción

En el presente trabajo presentaremos, a modo de reflexión, la teoría de Hume sobre la identidad personal. La finalidad del trabajo es doble: primero, comprender su postura frente a la cuestión de la identidad; segundo, ensayar respuestas a los problemas y preguntas que suscita su pensamiento.

En la primera parte del trabajo comenzaremos por explicar las relaciones entre impresiones e ideas. Luego, expondremos la crítica del británico a la idea de causalidad para, en tercer lugar, mostrar cómo desmantela la idea de identidad personal.

En la segunda parte intentaremos resolver, dentro de su marco teórico, las aporías que descubre Hume si se pretende sostener la legitimidad de la idea de identidad.

2. 1. La relación entre impresiones e ideas.

El pensamiento de Hume es de base una base empirista radicalizada. Es decir, para él, el conocimiento no sólo comienza por la experiencia, sino que se limita a ella: no podemos ir más allá de nuestras impresiones. Hume no cree que se pueda conocer la causa de estas, y las erige como el último contenido de conciencia, que no remite a nada más allá de sí

mismo. De este modo, la conciencia se cierra sobre sí misma y se limita a conocer sus propias impresiones, entendidas como meros datos, sin alcanzar aquello que las produce.

Ahora bien, a cada idea en nuestra mente debe corresponderle una impresión, si no, esa idea será infundada. Esta relación es central para comprender su crítica a la idea de causalidad y su postura frente al problema de la identidad personal.

2. 2. Crítica a la idea de causalidad.

La idea de causalidad es, principalmente, fruto de la costumbre y la creencia. Hay entre los objetos, dice él, relaciones de contigüidad y sucesión, pero no relaciones de causalidad. Es famoso el ejemplo de la bola de billar: nosotros vemos que “una” bola se mueve y, al llegar al lado de otra, ésta comienza a moverse. Solemos atribuir la causa del movimiento de la segunda a la primera, pero esto, en realidad, no corresponde a ninguna impresión nuestra, sino que es, mas bien, fruto de nuestra costumbre: estamos tan acostumbrados a que un fenómeno suceda a otro, que damos por sentado que hay una relación causal que los une. Pero la costumbre no es, si se la examina, fuente de ninguna certeza.

2. 3. 1. El yo o la idea de identidad personal.

La idea del “yo”, tal como se la suele entender, es la que da unidad a las impresiones e ideas de la conciencia. Tal idea es, sin embargo, infundada.

2. 3. 2. Primera crítica: no hay una impresión del “yo” que se mantenga invariable a través del tiempo.

La primera crítica que presentaremos a la idea del “yo” depende de lo que él considera el criterio de identidad: la invariancia. Es decir, si tuviésemos una idea real de identidad, ésta debería corresponderle a una impresión que se mantendría invariable a lo largo del tiempo. No existe tal impresión, sino que todas y cada una de nuestras percepciones son independientes y, a pesar de que se suceden continuamente, son distintas unas de otras: no

hay ninguna impresión que permanezca igual. La idea de que tenemos una identidad, de la que encima somos conscientes, es, por lo tanto, una ficción.

No sólo no tenemos una impresión invariable y simple que corresponda a la idea de “yo”, sino que ni siquiera tenemos una impresión del “yo” que varíe. Para Hume, no me puedo asir sin mis percepciones: “Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción”¹. Por eso “si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, (...) [etc.], mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada”². Afirma, por lo tanto, que no somos sino un haz de percepciones en constante sucesión y movimiento³.

Para ilustrar esto y agregarle un nuevo matiz, el filósofo británico utiliza la metáfora del teatro: “la mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. (...) [Pero] la comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas”⁴. Es decir, la mente es el “conjunto” de percepciones, sin las cuales es imposible hablar de la mente. Es incluso difícil, al parecer, hablar de un “conjunto” de percepciones, ya que éstas son independientes entre sí, y el otorgarles una unidad no es más que fruto de la imaginación: “Todas ellas son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan de cosa alguna que las sostenga en su existencia”⁵.

2. 3. 3. Segunda crítica: dependencia de la idea de identidad de la de causalidad.

Ahora bien, dice Hume, la identidad depende de las relaciones de semejanza y causalidad: la esencia de estas relaciones es que producen una transición fácil de ideas, por ello, la idea

¹ HUME, David; *Tratado de la Naturaleza Humana*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1984, 399.

² *Ibidem*, 400.

³ Cfr. *Ídem*.

⁴ *Ibidem*, 401.

⁵ *Ibidem*, 399.

de identidad proviene toda ella “del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí”⁶.

Centrémonos un poco en la relación de causalidad pues, al haberla ya refutado y al aplicarla a la idea de identidad, podrá refutar a ésta última también. “Por lo que respecta a la idea de *causalidad*, podemos señalar que la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existentes diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones.”⁷. Esta sucesión causal de percepciones se da gracias a la memoria, considerada por Hume “como la fuente de la identidad personal”⁸, ya que “si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona. Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria”⁹. Sin embargo, aclara más adelante que “la memoria no *produce* propiamente, sino que *descubre* la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones”.

3. Vueltas al asunto.

Haremos a continuación algunas observaciones de los problemas presentados.

En primer lugar —y en lo concerniente a la cuestión de la identidad personal—, es difícil refutar a Hume partiendo de sus mismos supuestos, porque sus conclusiones en lo referente al “yo” suelen ser consistentes.

El punto central de su crítica es el hecho de que transforma al “yo” en un conjunto de experiencias (“como un haz de percepciones”). Esto conduce a la llamada “paradoja del montón”, que consiste en no saber a partir de qué momento, en el caso del yo, se pierde o

⁶ *Ibíd.*, 410.

⁷ *Ibíd.*, 411.

⁸ *Ibíd.*, 412.

⁹ *Ídem.*

cambia la identidad, porque si el yo está constituido por percepciones, cuando una o muchas de éstas cambian o desaparecen ¿cómo sabemos si sigue siendo el mismo yo? Si consideramos a la identidad únicamente como constituida por un montón de percepciones, entonces, como ya dijimos, no hay criterio para establecer si se pierde o conserva identidad durante el cambio. La única manera de sortear la paradoja es considerando al “yo” como algo simple en lugar de un conjunto, pero carecemos de impresiones que nos indiquen tal cosa, al parecer de Hume.

Nos preguntamos si, manteniéndonos dentro de su marco teórico, es posible encontrar una idea de identidad fundada en una impresión. Discurriremos un poco, para ver si encontramos alguna respuesta.

Para Hume, las ideas fundadas tienen siempre su correspondiente impresión. Como no tenemos ninguna impresión permanente o invariable de la idea del “yo”, el filósofo británico la considera una ficción. Nos preguntamos por qué la idea de yo tiene que ser invariable. Sin embargo, aún aceptando que tenga que ser invariable, ¿no podríamos decir que la idea del “yo” es invariable en su invariable dinamicidad? Es decir, la idea del “yo” corresponde invariablemente a un continuo fluir de conciencia. Digámoslo de otra manera: la idea del “yo” no varía, porque supone una impresión que es invariablemente dinámica, nunca estática. Hume dice que nunca podemos atraparnos a nosotros mismos sin una percepción. Pero nuestras percepciones son siempre cambiantes, y el “yo” deviene con ellas. Su idea podría corresponder a este continuo fluir en que nos asimos, ayudados por la memoria y la imaginación, para el filósofo británico.

Él seguramente no aceptaría esto por el concepto extensional que tiene del tiempo. Esto es, en lugar de pensar el tiempo como un continuo, lo piensa como una línea dividida en puntos, por los que el tiempo transcurre progresivamente. Por eso, para él las percepciones son todas independientes y distintas entre sí, y la unidad que les otorgamos es fruto de la imaginación, la memoria, etc., porque, al suceder cada una de ellas en momentos distintos y al no existir relaciones reales entre ellas —más que aquellas que nosotros les ponemos de manera ficticia—, son “unidades cerradas”, por lo que la continuidad es una ficción: no hay real devenir de una percepción, sino percepciones cronológicamente dispersas unidas artificiosamente por ciertas funciones de nuestra mente.

Si Hume entendiéndose el acontecer de la conciencia como un continuo, es decir, si entendiéndose toda su actividad como un fluir en que percepciones, impresiones e ideas se van desplegando dinámicamente, entonces nos podríamos acercarnos más a una idea real de identidad. Esta idea del yo como un continuo es incluso, de alguna manera, simple, lo cual nos permitiría superar la ya mencionada paradoja del montón.

Pero hay otro escollo por el cual, aún entendiéndose la conciencia y las percepciones como un fluir, rechazaría la unidad real de éstas percepciones. Este obstáculo es que considera que la relación existente —aunque ficticia— entre las percepciones, las impresiones y las ideas, es consecuencia de la relación de causalidad, la cual, al haber sido refutada, vuelve a dispersar las distintas percepciones del “yo”, por más dinámicas que sean.

A pesar de no haber llegado a nada, el que considere a la memoria como “productora” —en parte al menos— de la idea de identidad, favoreciendo las relaciones de semejanza y causalidad entre impresiones, nos resulta muy interesante, porque contribuye a pensar a estas y otras actividades de conciencia como continuas y dinámicas; aunque el hecho de que esto sea, en realidad, “ficción”, es un verdadero problema¹⁰.

No hemos podido, como resulta evidente, acercarnos mucho a una idea fundada de identidad. Intentemos otro camino.

Como hemos visto, una de las formas que tiene Hume de presentar la conciencia es a la manera de un teatro, pero en el momento en que vemos una pequeña rendija por la cuál podría filtrarse la idea de un “yo”, de un *substratum* de algún tipo, el británico nos la cierra de un portazo, diciendo que, en realidad, la mente no es más que el sucederse de las percepciones. Ahora bien, si las relaciones que hay entre las percepciones no son reales, son, entonces, puestas por alguien. Es decir si de suyo una percepción no está vinculada con otra, pero estamos acostumbrados a creerla una, entonces hay un *alguien* que lo cree. Toda percepción supone un percipiente, más aún si estas percepciones están relacionadas por vínculos artificiales, los cuales suponen un artífice. Pero, ¿qué idea encontramos de este?

¹⁰ Sin embargo, aparece la pregunta ¿qué idea tenemos de memoria?, más aún, ¿qué impresión tenemos de ella? Cualquier idea supone la idea de memoria, ¿pero es ella misma una idea? Si no lo es, ¿cómo tematizarla? ¿qué validez tiene ponerla como fuente de otras “ideas” como la de identidad? ¿no sería imposible hablar de “mente”, articular o comprender un discurso cualquiera incluso? ¿no sería imposible, en última instancia, el sentido?

La idea de identidad se resiste a ser tal: no queda, en Hume, otra alternativa que negarla. Pero, ¿la niega solo en tanto idea? ¿le parece insostenible únicamente desde el análisis? Cabe preguntar ¿se puede creer, para Hume, en algo más allá del análisis? Sí. ¿Será entonces, la identidad personal, la existencia del “yo” una creencia? Si no es ni si quiera esto, el sentido (*sense*) —en toda su amplitud— es imposible, pero esto es la más contradictoria de las contradicciones¹¹.

4. Bibliografía.

- HUME, David; *Tratado de la Naturaleza Humana*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1984

¹¹ Como bien señalaron los presentes en el momento abierto a las preguntas, Hume no resuelve la cuestión del *yo* desde su análisis de los contenidos de conciencia del libro uno del *Tratado*, sino que, adhiriendo a un “escepticismo moderado”, trata el tema en los libros segundo y tercer, abordándolo desde la cuestión de las pasiones y la moral, respectivamente.

***Cogito sum* o el horizonte invisible: de la razón a la afectividad. Michel Henry, lector de Descartes**

Patricia Ema Knorr (UNGS)

En el presente trabajo nos proponemos desarrollar la particular lectura que Michel Henry realiza del pensamiento de René Descartes, en especial del análisis del *cogito sum* en sus *Meditaciones Metafísicas*.

La original interpretación que el fenomenólogo francés realiza de la tesis cartesiana se aparta de una concepción racionalista del *cogito* y le permite orientar su búsqueda de un fundamento para una ontología universal, en términos husserlianos, capaz de develar el *ser*, en oposición a las ontologías regionales que solo pueden dar cuenta de los entes. Al respecto, señala Mario Lipsitz¹, la referencia a Descartes en los análisis henrianos manifiesta no un mero interés histórico, sino “*el comienzo mismo de la filosofía de Michel Henry*”.

El intuere de la intuición ha sido en la filosofía occidental el eje central de toda reflexión gnoseológica y, en el poder de su ex-videntia, de su capacidad de ver bajo la clara luz de la verdad lo que anida en lo real, ha sostenido de uno u otro modo el afán puesto por tantos filósofos en la búsqueda del fundamento o comienzo de toda ontología: el sentido del ser de todo ente.

¹ LIPSITZ, Mario (2006) “Vida y subjetividad: Los Descartes de Michel Henry”, en *Tópicos*, N° 14, diciembre de 2006. Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28819851002>. P 1.

Este es uno de los ejes centrales, si no el principal, de la crítica henriana a la filosofía occidental, desde la tradición platónico-aristotélica hasta la actualidad, no por su intento de fundar una ontología, ni por su racionalismo dominante, tampoco por las reacciones empiristas y cuasi materialistas. El núcleo del problema, a partir del cual Henry hará devenir su original propuesta filosófica, es en el fondo un problema “metodológico” que deviene “ontológico”, si se permite la licencia, y nos remite a la vieja controversia “razón vs. sentidos”. Claramente, la propuesta del filósofo francés apunta a la posibilidad de fundar una Ontología Fenomenológica Universal, denominada luego Fenomenología Material, que lo conduce ya desde su obra fundacional *–L’essence de la Manifestation* (1964)– a una crítica del intuicionismo, el cual operaría como un preconcepto que limita toda la filosofía.

Es en el análisis crítico que Michel Henry realiza de la intuición como modo de acceso al ser donde la aporía insalvable del intuicionismo se hace presente: en su capacidad de develar el ente singular, de fundamentar ontologías regionales, de arrojarnos una y otra vez a las playas del aparecer óptico del mundo, y en su constitutiva inoperancia para develar el fundamento ontológico, el horizonte donde todo ente puede llegar al ser... en definitiva, el sentido del ser.

Es por esto que esta obra iniciática se abre con una cita de *Ser y tiempo* de Heidegger, tan sugestiva como crítica respecto de la fenomenología a la que Henry llamará “histórica”. Como en un juego de muñecas rusas, reproducimos el comentario de Mario Lipsitz, con la cita de Heidegger, que refiere a Descartes:

Michel Henry cede a Heidegger la palabra inicial de *L’essence de la Manifestation* (1964):

“Con el *cogito sum*, Descartes pretende ofrecer a la filosofía una base nueva y segura. Lo que, sin embargo, deja indeterminado en este comienzo “radical” es el modo de ser de la res cogitans, más precisamente, el sentido de ser del “*sum*””¹.

Heidegger tiene razón: en su proyecto de sujetamiento universal Descartes ha olvidado por completo la cuestión decisiva del modo de ser de la substancia que

es con certeza y que –ya en una perspectiva más fenomenológica que cartesiana– certifica al mundo ofreciéndole su ser y su sentido.²

La centralidad de la cita se debe a que la certeza apodíctica atribuida al *cogito sum* cartesiano, que parece sostenerse a pesar de toda la caída del conocimiento mundano implicada en la duda, no dice nada sobre el sentido del ser ya que solo nos habla de un ente –por más privilegiado que podamos considerar al ego, a esta conciencia– y por tanto, de una región determinada de la ontología. Como bien señala Husserl (1962), todo intento de transferir esta certeza de una ontología regional a una universal, todo intento de fundar la totalidad de las regiones del ser a partir de un ente, resulta injustificada y falaz, de allí la afirmación heideggeriana del olvido del ser, manifiesto en la pretensión cartesiana de establecer el comienzo en el *cogito sum*.

Y es aquí donde enfoca el análisis henriano, que pretende dilucidar la causa de la conmoción que genera en la filosofía el intento cartesiano de fundar todo conocer en el sujeto y su razón y, a la vez, el rotundo fracaso de todo pensar posterior a la hora de llevar a buen puerto una elucidación de la cuestión ontológica y gnoseológica a partir de la afirmación, o la negación, de este comienzo.

La afirmación de Henry presenta una profundidad y originalidad sorprendente: el *cogito sum* resulta paradójico no por su intento de fundar el conocimiento en la razón, como señalan los argumentos de las críticas empiristas y escépticas, sino por hallarse sostenido en la intuición, lo que invalida tanto sus intentos de fundamentación como de refutación. Intuición intelectual o sensible, todas adolecen de la misma incapacidad diríamos “ontológica”, ya que a su “naturaleza gnoseológica” solo le es dable el ente ($\tau\alpha\ \omicron\nu\tau\alpha$) y su singularidad, sensible o racional, su evidencia solo hace foco en lo óntico, mientras que el ser ($\tau\omicron\ \omicron\nu$), como horizonte que nutre el ente –siempre resistente a ese poder de determinación que constituye la intuición– queda invisibilizado, pues “el intuicionismo se caracteriza por apuntar siempre a alguna estructura *determinada* del ser y en ella a un ser *determinado* al que intentará traer a la luz con sus caracteres específicos” (Lipsitz, 2000:2). De este modo, el hecho de que Descartes considere a este ego singular, a esta conciencia, como fundamento de toda ciencia halla su justificación no en el hecho de ser un “ego” sino

² *Ibidem*. P 1.

en la condición de “verdadero”, pues en términos cartesianos: “*Omnis scientia est cognitio certa et evidens*”³. Es debido a la trasposición de esta apodicticidad al sujeto, nunca interrogado por su paradójica condición de singularidad, “que el ego determinó el curso de la filosofía postcartesiana y le imprimió –arrastrando la oscuridad e indeterminación señalada– su orientación característica, la de ser, primero una egología, luego una sujetología y, en el esfuerzo más importante por conquistar una problemática propiamente ontológica, una *daseinologia*”⁴

En la búsqueda de un comienzo ontológico universal, el análisis de esta paradoja lleva a Henry a comprender el fundamento de toda manifestación *como afectividad* y a esta, *como medio ontológico puro y como experiencia transcendental*. A lo largo de la obra henriana, nos encontramos con dos lecturas de la tesis cartesiana. La primera corresponde a las obras iniciales: *La esencia de la manifestación* y *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. La segunda, surge de la *Genealogía del Psicoanálisis*.

1. La primera lectura de Descartes: el comienzo perdido.

El primer lectura se centra en el problema de la certeza y apodicticidad, lo que resulta contradictorio respecto del análisis henriano de la intuición, ya que el *ego cogito* cartesiano, en tanto objeto de la intuición, no podría lograr un llenado completo de la conciencia intencional, pues el horizonte fenomenológico en que se manifiesta no es alcanzado por esa intuición. En otras palabras, lo que queda oculto en toda intuición es el “ser de la manifestación”, el fondo original del ser universal sobre el cual todo ente aparece, se “fenomenaliza”. En definitiva, siguiendo la crítica heideggeriana, se refiere al olvido del sentido del ser del *sum*, constitutivo de todo intuerre. Sin embargo, ante este hecho paradójico, Henry señala que la certeza del *ego cogito* no deviene de ninguna intuición intelectual, por el contrario, radica en la “naturaleza ontológica del ego”, como señala M. Lipsitz :

³ DESCARTES, R. Regula ad directionem ingenii. En la versión española: “Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente...” (Descartes, 2003:69).

⁴ LIPSITZ, Mario (2012) “La facultad de lo particular que persigue lo universal”, en A. Paul (comp.) *Perspectivas de investigación en Filosofía. Aporías de la Razón moderna*. Los Polvorines, UNGS, 2012, P 177.

El origen misterioso de la certeza y de la apodicticidad del ego cogito, sostiene Henry, se encuentra fuera de la luz, en la naturaleza ontológica del ego: no en una supuesta capacidad excepcional de llenar enteramente una intencionalidad sino mas bien en lo contrario, en la imposibilidad de ofrecerse originariamente como dato exterior a una intuición y de cumplir por ella alguna forma de evidencia.⁵

Esta naturaleza ontológica del ego es lo que puso de manifiesto el genial análisis cartesiano en las *Meditaciones metafísicas*, en tanto expresión de la certeza original de un comienzo hasta ese momento nunca pensado; pero es también –según esta primera interpretación henriana– lo que Descartes no pudo ver, cegado por los prejuicios en favor del intuicionismo y su fe en la razón.

Esta subjetividad, este ego, que se da a sí mismo en la experiencia interna trascendental, “solo puede entenderse como la condición de posibilidad de todo conocimiento [...] el elemento ontológico de la manifestación pura [...] en su estructura más original, esto es, en tanto no coincide con la manifestación de la exterioridad, sino que más bien la excluye de sí al mismo tiempo que la fundamenta”⁶. Por este motivo, Henry plantea la necesidad de una “ontología de la subjetividad”, referida a un yo real perteneciente a la inmanencia absoluta como fundamento de todo conocimiento del ente mundano. A diferencia de toda concepción anterior de la subjetividad, su propósito era “establecer frente al idealismo el carácter concreto de la subjetividad, mostrando para ello que dicha subjetividad coincide con nuestro propio cuerpo”⁷

Si bien, en Descartes surge esa primera evidencia del ego como fundamento del ser, cifrada en su aparecer, es en Maine de Biran en quien Henry verá un primer intento de desarrollar una ontología del yo. Por este motivo, contrasta en este análisis el *cogito* biraniano con el *cogito* cartesiano, para mostrar la impotencia constitutiva de este último por hacer pie en la intuición como único método y modo de acceso al conocimiento. En este punto, la concepción de sujeto como *res cogitans*, supone una concepción estática donde toda determinación de la vida consciente surge de las ideas, sin contar las dificultades para fundamentar toda acción, ya que en la conciencia solo hay ideas de deseos y movimientos;

⁵ LIPSITZ, Mario (2006) Op Cit. P 5.

⁶ HENRY, Michel (2007), *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Sígueme. Pp 72-73.

⁷ *Ibíd.* P 21.

pero la acción real pertenece a la *res extensa*, lo que plantea el insoluble problema de conexión entre *res extensa* y *res cogitans*, entre cuerpo y alma, cuya solución cartesiana –a través del vínculo establecido en la glándula pineal y el movimiento de los espíritus animales– fue duramente criticado desde el mismo momento de su formulación.

Por su parte, Maine de Biran presenta el cogito como un poder de producción, por lo que el ser del yo concibe como esfuerzo, con el movimiento que realiza para alcanzar un mundo, para actuar sobre él y modificarlo o para rehuirlo; según la interpretación de Henry (2007:88), para Biran: “El ego es un poder; el cogito no significa un <<yo pienso>>, sino un <<yo puedo>>”. Frente a otras filosofías que plantean el valor de la acción y de la praxis –lo cual no sería algo nuevo–, Henry afirma que lo original en Biran es que propone la concepción de que el conocimiento del movimiento nos es dado de modo *inmediato* y *cierto* en una *experiencia interna trascendental*, por lo que el ser originario del movimiento no está constituido⁸, lo que permite comprender por qué realizamos movimientos sin tener que razonarlos, pero nunca sin que tengamos conocimiento de los mismos. Por esto afirma Henry :

comprendemos el carácter concreto de esta subjetividad, comprendemos que no tiene nada de abstracta, nada de intelectual, que no piensa el mundo a la manera de un filósofo que lo observara <<desde lo alto>> con su pensamiento, sino que esta subjetividad transforma el mundo, es una producción. En sentido inverso, tal producción no es el hecho ni la obra de una vida biológica, de un inconsciente dinámico, de una voluntad de poder, de un impulso vital, de una praxis indeterminada o en tercera persona, de una fuerza oscura cualquiera que sea, sino que esta fuerza es <<a sabiendas productiva>>, nunca hace más que lo que sabe, el menor de nuestros gestos cotidianos [...] pertenece en realidad a la esfera de transparencia y certeza absoluta de la subjetividad trascendental, su ser es el ser mismo de la verdad originaria.⁹

De este modo, Henry desarrolla una concepción de la subjetividad donde el ego se manifiesta a sí en la inmanencia absoluta, sin distancia alguna, como lo efectivamente existente y como una fuerza o poder que se hace palpable en el movimiento, por lo que existe una oposición *ontológica*, no *óptica*, entre el yo y todo ente, todo no-yo.

⁸ Al hablar de “constituido”. nos referimos aquí al sentido que da Husserl al proceso por el cual el ente se deja ver como objeto en función de una conciencia intencional de la cual es correlato.

⁹ HENRY, Michel (2007) Op cit. Pp 90- 91

En una acción, en la mirada, en la propia voz que modulamos y escuchamos, el movimiento desplegado no necesita ser pensado para ser conocido o ejecutado, no es un intermediario entre el ego y el mundo trascendente. Somos esos movimientos conocidos en la inmediatez de la inmanencia originaria en la que el ego accede a su ser.

En la intimidad de la experiencia inmanente originaria, el movimiento en su esfuerzo se topa con lo que le resiste, el “continuo resistente” en términos de Biran, que no es más que el ser trascendente que pone de manifiesto el mundo, en tanto correlato del cuerpo subjetivo y su esfuerzo. Como tal, aunque siendo trascendente al cuerpo subjetivo del ego originario, resiste la reducción fenomenológica y se ve fundado en su ser trascendente como existente, un no-yo real, aunque no originario sino constituido por la verdad ontológica del ser inmanente de la subjetividad, lo cual permite fundar la verdad constituida de mundo en la verdad originaria del cuerpo subjetivo trascendental.

Descartes, debido a su preconcepción de que toda verdad se funda en la razón y en el paradigma del conocimiento matemático, expulsa este cuerpo del *cogito*, de ese *ego sum* que se aparece como un comienzo seguro. Toda vivencia corporal, toda afectividad, es atribuida a la extensión y, por tanto, desvalorizada como aquello en lo cual no puede anidar ninguna certeza ni verdad. Sin embargo, lo que la experiencia inmanente originaria del *cogito* devela es que la afectividad no es una característica adicional de la subjetividad absoluta –para Descartes, res *cogitans* o simplemente *cogito*– sino su esencia misma. La valorización del conocimiento intelectual supone también una tonalidad afectiva propia, en este caso la preferencia de Descartes por el *pathos* de la certeza matemática. El problema radica en que esta tonalidad ha sido valorada en la “cultura teórica”, y en la tradición filosófica, por encima de otras formas de la vida afectiva, al considerarla como único acceso al saber verdadero.¹⁰

2. Revaloración de la filosofía cartesiana como la búsqueda del comienzo.

En su segunda interpretación, Henry plantea que en realidad había una búsqueda del comienzo en la filosofía cartesiana, por lo que esta se aparta de un análisis meramente

¹⁰ HENRY, Michel (2006) *La barbarie*. Madrid: Caparrós.P 204.

óntico de la subjetividad para llevar adelante una especie de “fenomenología ontológica”. Para ello, opera en forma paralela –lo que dificulta la comprensión de la *Meditaciones metafísicas*– una doble reducción. La primera, siguiendo la tradición galileana propia de las ciencias matemáticas, apunta a depurar todo elemento empírico y sensible para llegar a estructuras racionales del conocimiento. Esto se efectiviza en la *Primera meditación*, al eliminar los sentidos como fuente de conocimiento, y en la *Segunda*, con los ejemplos de la cera y los transeúntes, tras lo cual “Descartes habría tenido, según Henry, la excepcional inteligencia de retomar y asumir la reducción galileana que abre al conocimiento matemático de la naturaleza *pero al mismo tiempo operar una contra-reducción*, una <<reducción fenomenológica radical>>”¹¹.

En efecto, en forma paralela, Descartes realiza una “contra reducción”, que pone en duda el conocimiento racional de las matemáticas como engañoso –con el argumento del genio maligno y engañador– y, fundado en la infinita voluntad del sujeto, evita toda forma de error, por lo que esta reducción fenomenológica radical, conservando la reducción galileana, pone en duda el *proyecto galileano mismo* y todo principio verdadero fundado en la *ratio*. Así, se suspende toda intuición intelectual, que ilumine en la evidencia los entes del mundo, para que en la noche primordial del ser brille con su luz propia ese comienzo originario, ese horizonte en el cual todo ente se manifiesta, lo que Henry denomina el “aparecer del aparecer”, solo a partir del cual es posible el aparecer del mundo.

Descartes denomina al aparecer como tal, en su lenguaje, <<pensamiento>>. Precisamente en el momento en que Descartes fue capaz de considerar el pensamiento en sí mismo, es decir, el aparecer por sí mismo, cuando rechaza todas las cosas para no retener más que el hecho de su aparecer [...], solo entonces creyó, en efecto, poder encontrar lo que buscaba, el comienzo radical, el ser: yo pienso, yo soy¹²

Esto refiere a dos modos de aparecer que suponen dos modos de conocimientos, consignados por Descartes como el “conocimiento del cuerpo”, en el cual se da todo ente mundano bajo la forma de la intuición, y el “conocimiento del alma”, por el cual se accede

¹¹ LIPSITZ, Mario (2006) “Vida y subjetividad: Los Descartes de Michel Henry”, en *Tópicos*, N° 14, diciembre de 2006. Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28819851002>. P 10.

¹² HENRY, Michel (2002) *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*. Madrid: Síntesis. P 33.

al propio aparecer en la inmanencia de una experiencia trascendental. El primero corresponde a un ver cuya estructura ekstática lo determina como *cogito-cogitatum*, un ver lo visto, la objetividad manifestada en la exterioridad. En el segundo, lo que aparece es el *cogito* en la inmanencia. Henry sintetiza esto en la expresión *videre videor*, “*me parece que veo*”, afirmado por Descartes en las *Meditaciones*, donde el sentir se presenta en su certeza fenomenológica aun tras la negación de los sentido que fundan la existencia de toda extensión, del propio cuerpo y de los propios ojos, necesarios para ese ver. En *videor* radica la experiencia ontológica inmanente del aparecer, mientras que *videre* cifra lo visto en la luz, lo óntico. Descartes constantemente señala que sentimos nuestros pensamientos: “*me parece que veo, que oigo y que siento, lo cual no puede ser falso, y es lo que se llama en mí propiamente sentir; y esto, tomado en un sentido estricto, no es otra cosa que pensar*” (Descartes, *Meditaciones metafísica, Segunda meditación*). De este modo, afirma Henry:

Descartes descifra en el sentir la esencia original del aparecer expresado en el *videor* e interpretado como el último fundamento. En calidad de sentir, el pensamiento se va a desplegar invenciblemente con el fulgor de una manifestación que se exhibe a sí misma en lo que es, y en la cual la *epojé* reconoce el comienzo radical que buscaba.¹³

En consecuencia, la objeción heideggeriana a la carencia de radicalidad del comienzo cartesiano por dejar en el olvido el sentido del ser del *sum*, con el que Henry inicia *L'essence de la Manifestation* queda desarticulada ya que, según Henry¹⁴, la afirmación cartesiana del *ego sum* “*resulta de la elaboración sistemática del prius indispensable, solo a partir del cual es posible la proposición del ser. Este prius no es otra cosa que el aparecer*”, es decir el “*pensamiento*”, en términos cartesianos.

Lamentablemente, a partir de la *Tercera meditación*, el proyecto cartesiano naufraga y sufre un retroceso que le hace volver a la aparición en el mundo. Sin embargo, la crítica al intuicionismo que realiza Henry sigue vigente ya que, en tanto conocimiento del cuerpo, la deriva hacia el *ek-stasis* operada por Descartes a partir del análisis de la idea de Dios no puede develar el fondo ontológico de la subjetividad y su verdad originaria, por lo que su

¹³Ibidem. P 41.

¹⁴Ibidem. P 33.

genial aproximación al comienzo, que se efectiviza en las dos primeras meditaciones, pierde inexorablemente su rumbo.

3. A modo de conclusión.

En el fondo invisible e inekstático del *pathos* primordial de la Vida se funda, en segundo término, un aparecer ekstático del mundo, lo que supone una inversión fenomenológica que permita fundar en la fenomenicidad original de la inmanencia todo modo de acceso ekstático al ser, siempre segundo y constituido, dado que “*no es el pensamiento el que nos da acceso a la vida, es la vida quien permite al pensamiento acceder a sí*”¹⁵

Si, como afirma Henry, “el mundo es un mundo *vivido por el ego* y no separado de él [...] no es ya un mundo muerto, sino que tiene una vida, la vida misma que el ego le confiere”¹⁶ –es decir un mundo humano–, toda filosofía centrada en la *episteme*, al prescindir del hombre, crea un mundo abstracto: “No existe un mundo puramente científico, pues tal mundo no sería en último extremo sino la nada. El mundo del positivismo es un mundo en superficie [...] es un mundo sin relación con el hombre”¹⁷

Como señala en *La barbarie* (1987), por esta vía solo se puede llegar a la irrealidad y a la ruina de la cultura, ya que cuando la vida sufre una regresión y debilitamiento, se ingresa en un período de “barbarie”. Tal es el caso del momento actual, signado por la ciencia y sus aplicaciones, en tanto la ciencia de la naturaleza ignora la vida. En este sentido, la cultura es concebida como la acción que la vida ejerce sobre sí misma mediante la cual se auto-transforma y crece. Esto supone un saber no científico ni objetivo que, en tanto la vida es quien conoce y lo que es conocido, se presenta como *praxis*, como auto-desarrollo de sus potencialidades en un constante advenir a sí y experimentarse a sí en la afectividad.

A este mundo, donde la representación y su proyección fantasmática e irreal ocupan el lugar del ser, y el yo real se repliega en las profundidades de la afectividad para dejar paso a un sujeto universal, vacío y ausente, el proyecto henriano opone una fenomenología de la vida, fundada en una crítica de la subjetividad. Para Henry:

¹⁵ HENRY, Michel (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme. P 120.

¹⁶ HENRY, Michel (2007). *Op cit.* P 60.

¹⁷ *Ibidem.* P 61.

El gran malestar que recorre el mundo no será disipado mediante un progreso del saber científico, sino por la llegada de nuevas formas de vida [...] solo ella [una filosofía de la vida] es capaz de guiar la mirada trascendental hasta la comprensión interior de este mundo –de otro modo enigmático– en medio del cual nos es dado vivir, así como solamente ella puede también abrir en cada uno el camino que lo conduce a sí mismo.¹⁸

4. Bibliografía.

- DESCARTES, René (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza.
- (2003) *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin (1998) *Ser y tiempo*. Chile: Ed. Universitaria.
- HENRY, Michel (1990) *L'essence de la Manifestation*. Paris: PUF.
- (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- (2002) *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*. Madrid: Síntesis.
- (2006) *La barbarie*. Madrid: Caparrós.
- (2007), *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Sígueme.
- (2009) *Fenomenología material*, Madrid: Encuentro.
- (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- HUSSERL, Edmund (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2012) *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- KNORR, Patricia E. “Desde el umbral de la vida: cuerpo, arte y pathos en la fenomenología de Michel Henry”. En Actas de las Jornadas Internacionales de Filosofía Michel Henry 2013. Los Polvorines, UNGS (en prensa).
- (2012) “¿Decir la vida? o el problema de la representación y del discurso en la Fenomenología Material de Michel Henry”. En Actas del *Primer Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay*. C. Caorsi, R. Navia y P. Melogno (comps). Montevideo: SFU, 2012, pp. 675-682. Disponible en: http://sfu.org.uy/sfu_blog/?p=261

¹⁸ HENRY, Michel (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo Libros. P 35

LIPSITZ, Mario (2000) “Michel Henry y la crítica del Intuicionismo”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, N° 10, octubre de 2000.

----- (2006) “Vida y subjetividad: Los Descartes de Michel Henry”, en *Tópicos*, N° 14, diciembre de 2006. Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28819851002>

----- (2012) “La facultad de lo particular que persigue lo universal”, en A. Paul (comp.) *Perspectivas de investigación en Filosofía. Aporías de la Razón moderna*. Los Polvorines, UNGS, 2012, pp. 175-182.

Dialéctica entre Secularización y Confesionalización en el Leviatán de Hobbes

Matías Ian Lastra (UBA)

El objetivo de la siguiente ponencia es establecer paralelismos entre los postulados reformistas de Lutero y las tesis esbozadas en el Leviatán de Thomas Hobbes, así como el de marcar una línea de continuidad entre la Reforma y la teoría política hobbesiana enunciada en su *magnun opus*, reconociendo a la misma como el resultado del doble proceso de secularización y confesionalización propio de la época ; lo que llevará al autor a erigir en la mítica figura bíblica un nuevo mito que dote de legitimidad al poder secular.

1. Los postulados de Lutero.

La crítica que Lutero realiza al poder eclesiástico (y en especial, al poder papal) se sostiene sobre 3 postulados fundamentales. En estos postulados se encontrará la semilla de lo que sería el individualismo secular y la identificación entre Iglesia y Estado que veremos reflejado en la teoría política hobbesiana.

En primer lugar, encontramos el postulado de la justificación por la fe . En *Los artículos de Schmalkalda* de 1537-1538, Lutero dejó establecido como un dogma básico, la justificación por la fe, del que no cedería ni un ápice. Esto significaba que la santificación, liberación y salvación del hombre provenían pura y exclusivamente de la gracia divina, es decir, por la

fe, que es un don de Dios. No hay ley, mérito, ni ningún tipo de obra que puedan acarrear la salvación.

Este postulado iba en abierta contradicción con la concepción predominante de Dios como un juez terrible al cual sólo se lo podía complacer mediante la acumulación de méritos ; concepción que la misma iglesia fomentó mediante la venta de perdones y justificando las faltas por méritos de tipo material. De la tesis expuesta anteriormente se desprende la inutilidad de muchas tareas que venía desempeñando la Iglesia : al no haber intermediarios para el otorgamiento de la gracia de Dios, la misma no puede comprarse ni nada hay que se pueda hacer para recibirla ; deslegitimando de esta forma el accionar de la Iglesia y sus pretensiones de dominio por sobre los poderes civiles.

En segundo lugar, el principio del sacerdocio universal se deduce del principio de la justificación por la sola fe. Si la fe es un don que Dios otorga a cada uno y a quien él quiere, no se necesitan los intermediarios. El cristiano es el único que puede tener la certeza de su propia fe y ninguna persona especial puede ratificarla. Por ende, a todos les corresponde seguir las instrucciones que Dios dejó en su palabra, es decir, en la escritura. Este principio socava claramente el monopolio de la interpretación de la escritura por parte de la clase sacerdotal.

En tercer lugar, encontramos la idea de que la Sagrada Escritura es la única fuente de la doctrina cristiana. El libro impreso, el contacto directo con él, permitió una meditación personal y solitaria, haciendo menos necesario al sacerdote y, de esta manera, propiciando el individualismo. Este fenómeno choca con dos ideas predominantes de la época : por un lado, se consideraba que la Biblia no era clara en sí misma y contenía varios sentidos que era necesario interpretar correctamente y con conocimientos ; por el otro lado, quienes tenían el derecho de interpretarla eran únicamente la Iglesia y el papado, que presuponía además la necesidad de basarse en la tradición de los Padres y del derecho canónico. Lutero atacará irreversiblemente estos dos puntos, sosteniendo que la Escritura es clara para todos. Es así como la teología de Lutero sobre el poder, niega de hecho el derecho de la Iglesia a una jurisdicción independiente.

A su vez, estos tres postulados contribuirán a erosionar fuertemente la autoridad eclesiástica y su pretendido monopolio sobre la interpretación de las escrituras, fenómeno

que irá de la mano del doble proceso de confesionalización y secularización que analizaremos a continuación.

2. Confesionalización y Secularización.

La Reforma Protestante fue teocéntrica y estuvo en contra del humanismo antropocéntrico del Renacimiento. Sin embargo, es también cierto que esta restauración se volvió innovación y contenía en germen la semilla, aunque de otra forma, del individualismo secular moderno. No se lo pretendía, se lo combatía, pero dio posteriormente lugar a ello por sus tesis de libre examen y, al romper con la tradición y la autoridad, propició el desarrollo de la conciencia individual. La Reforma abrió una puerta que ya nunca se cerraría ¹

La Reforma vino de la mano de dos procesos aparentemente contradictorios pero cuya dialéctica se verá reflejada posteriormente en las tesis de Thomas Hobbes. Estos dos procesos son los de confesionalización, es decir, el proceso de instrumentalización de la religión y el de secularización, o sea, el proceso de neutralización de la misma.

El proceso de confesionalización fue un proceso de consolidación de una conciencia y el establecimiento orgánico de las diferentes confesiones cristianas tras la ruptura de la Cristiandad; confesiones apoyadas en dogmas diferenciados y que devienen en iglesias estructuradas, más o menos estables, con formas de vida sancionadas por esos principios.

El mismo puede rastrearse hasta el período que va desde la Paz de Augsburgo (1555) hasta la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). Con la proclamación del principio de *Cuius Regio, Eius Religio*², se puso fin a la primera ola de conflictos bélicos entre los católicos y protestantes, permitiendo así delimitar un mapa confesional del Sacro Imperio.

Desde el punto de vista de lo que significó el proceso confesionalizador y de las consecuencias para la acción política y social, es de destacar el hecho de que el orden social de la Europa moderna era inimaginable sin que autoridades y súbditos compartieran un consenso básico sobre religión, Iglesia y culto; los sistemas confesionales ofrecían un

¹ LUTERO, Martin (1988): *Escritos Reformistas de 1520*, México D.F, Secretaría de Educación Pública. P 14.

² El cual establecía que la religión del reinante debía ser la misma que la de los reinados

modelo excelente, pues ponían a disposición de la sociedad todo un conjunto de normas y valores que abarcaban tanto a la vida privada como pública.

Este proceso de confesionalización fue apoyado por los monarcas y las autoridades civiles que luego de la Reforma tomaron control de las iglesias de sus territorios, desprendiéndose dos consecuencias de este: Identificación entre la Iglesia y el Estado que veremos plasmado en la teoría hobbesiana y la instrumentalización de la religión como medio legitimante de la autoridad. El reconocimiento del principio *Cuius Regio, Eius Religio*, alteró la relación entre los dos poderes al poner a los príncipes temporales como cabeza de sus respectivas iglesias.

Por su parte, el proceso de secularización acarrió una disminución de la primacía de la religión ante el avance de la modernización y la racionalización, marcando una tajante ruptura entre el conocimiento científico y la superstición. Dicho proceso fue de la mano de lo que Weber reconocerá como el « desencantamiento del mundo », marcado fuertemente por las doctrinas protestantes, en especial, aquella que descarta la salvación del individuo por medios sacramentales. El abandono de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, contribuyó a profundizar el proceso de desencantamiento del mundo, mediante el rechazo de la búsqueda de medios mágicos para la salvación, adquiriendo primacía a las cuestiones terrenales por sobre las creencias supersticiosas .³

Asimismo, este proceso llevó a una cada vez mayor diferenciación y especialización de las distintas áreas de la vida, así como el paso de las instituciones de la esfera religiosa a la civil y la progresiva independencia del poder político respecto del poder eclesiástico.

Sin embargo, la secularización acarreaba un importante problema : el de una fundamental carencia de legitimidad, legitimidad de la cual sí disponía la religión. Asimismo, al predicar la justificación por la fe y el sacerdocio universal de los cristianos, la Reforma suscitó una situación de inseguridad generalizada, al destruir simultáneamente la tradición y el principio de autoridad.⁴

Atendiendo a esta problemática es que Hobbes pondrá en juego la dialéctica entre secularización y confesionalización para dotar a la figura del Leviatán de la legitimidad de

³Una de las principales consecuencias del postulado de la salvación por la fe, el cual excluye la necesidad de intermediarios que posibiliten la misma.

⁴ LUTERO, Martin (1988) : *Escritos Reformistas de 1520*, México D.F, Secretaría de Educación Pública.

la autoridad puesta en cuestión por el proceso de secularización, dotándolo tanto del poder civil como del eclesiástico.

3. El Dueño de los Dos Poderes.

Sobre este paisaje se levanta la figura de este hombre monstruoso que en su cabeza lleva una corona que simboliza el poder monárquico. En su brazo derecho empuña una espada, como símbolo del poder terrenal del soberano, que cae sobre la columna izquierda de la parte inferior de la figura, la cual representa el poder civil (...) En su brazo izquierdo lleva el báculo pastoral, como símbolo del poder espiritual, que cae sobre la columna derecha de la parte inferior de la figura, la cual representa el poder eclesiástico⁵

En primer lugar, Hobbes reconocerá a la religión como una fuente de legitimidad de los gobiernos, remontándose a los primeros fundadores y legisladores de los Estados, quienes se preocuparon de imprimir en las mentes de los gobernados la convicción de que los preceptos promulgados concernían a la religión, y no podían considerarse inspirados por su propia conveniencia, sino que eran dictados por algún dios o espíritu. “Es así como convencieron al vulgo que la causa de sus infortunios radicaba en su propia desobediencia a las leyes, haciéndolo así incapaz de rebelarse contra sus gobernantes.”⁶

Es importante remarcar esta afirmación de Hobbes, ya que aquí el resalta la importancia de la legitimidad que proviene de la religión para dotar de validez a los preceptos emanados por la autoridad civil, reconociendo la instrumentalización de la religión a los fines de la autoridad civil.

Asimismo, haciendo eco del principio *Cuius Regio, Eius Religio*, Hobbes, establece la necesidad de la existencia de un culto público, es decir, la uniformidad de la religión en un Estado. Si entendemos que el Leviatán (El Estado) es una persona (Carácter que posee al estar conformado por el conjunto de todos los individuos que suscriben al contrato mediante el cual ceden sus derechos y libertades naturales al mismo), el mismo debe rendir

⁵ CORTÉS RODAS, Francisco (Enero 2014): *Del Mito Político del Leviatán a la Dictadura*. <http://revistaestudiospoliticos.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/viewFile/16429/14270>

⁶ HOBBS, Thomas (2011) : *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.P 95.

también un culto a Dios, el cual debe ser manifestado públicamente por los hombres privados.

Pero, al reconocer en la Sagrada Escritura, la única fuente de la doctrina cristiana (tal como lo hiciese Lutero) surge la pregunta sobre en virtud de que autoridad son convertidas en Ley estas últimas. Si no hay una autoridad legislativa del Estado que les dé fuerza de ley, debe existir otra autoridad, derivada de Dios, privada o pública. Si es privada, obliga solamente a aquel a quien en particular Dios se complació en revelarla. Si es pública, es la autoridad del Estado o de la Iglesia. Pero si la Iglesia es una persona, coincide con el Estado de los cristianos, que se llama Estado, porque está constituido por los hombres unidos en una persona, la de su soberano; e Iglesia porque está constituida sobre los cristianos unidos en un soberano cristiano. Sin embargo, no puede existir una Iglesia Universal con autoridad real ya que una Iglesia no es más que: “Una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse, y sin cuya autorización no deben reunirse.”⁷

Como en todos los Estados la asamblea que no está garantizada por el soberano civil es una asamblea ilegítima, también la Iglesia que se reúne en un Estado que prohibió la reunión, es una asamblea ilegítima, echando por tierra la pretensión de una Iglesia Universal que esté por encima de los soberanos civiles.

De esta conjunción del derecho político y eclesiástico en los soberanos cristianos es evidente que tienen sobre sus súbditos cualquier género de poder que puede ser dado a un hombre para el gobierno de las acciones externas humanas, tanto en política como en religión.⁸

En la concepción hobbesiana, el soberano político, depositario del poder de Dios, parte de las leyes fundamentales de la naturaleza humana transformándolas en la fuente del Derecho, las leyes civiles, encontrando así su solución al problema de la interpretación de las escrituras. *Autorictas non veritas facit legem.*⁹

Llegado a este punto, podemos reconocer en la teoría hobbesiana, el carácter legitimante de la religión, con el subsecuente disciplinamiento y homogeneización de los súbditos, así

⁷ *Ibidem.* P 387.

⁸ *Ibidem.* P 454.

⁹ La autoridad y no la verdad crea la ley.

como la uniformidad de la misma dentro del Estado, o sea, el reconocimiento de la identificación entre Iglesia y Estado (Proceso de confesionalización), a su vez, el control secular sobre el poder de la Iglesia lleva a que la misma pase a convertirse en una institución del Estado, dotada de carácter de persona jurídica, con su propia y diferenciada esfera de acción y titularidades (Proceso de secularización). Es así como el proceso de neutralización e instrumentalización de la religión devienen en la figura del poder absoluto encarnado en el Leviatán, el cual es titular tanto del poder eclesiástico como del poder civil.

4. Conclusión.

Si reconocemos que la teoría política hobbesiana es una continuidad de los principios de la Reforma Protestante, no es casualidad que las palabras de Lutero en su escrito *A la Nobleza Cristiana* suenen sorprendentemente familiares a la caracterización de Hobbes del Leviatán. “Todos somos un cuerpo cuya cabeza es Jesucristo, y cada uno es miembro del otro. Cristo no tiene dos cuerpos ni dos clases de cuerpos, el uno eclesiástico y el otro secular. Es una sola cabeza, y ésta tiene un sólo cuerpo”¹⁰ (Lutero ; 1988 : 33)

Así como Lutero reconoce que todos somos parte del cuerpo de Jesucristo, Hobbes nos recuerda que todos formamos parte del Leviatán, que como tal, no está dividido en dos, sino que es uno sólo, disponiendo tanto del poder secular como del eclesiástico. Ante la imperiosa necesidad de instaurar un nuevo mito que legitime la autoridad, la solución de Hobbes será la construcción del Dios humano encarnado en la figura del Leviatán, conformado por todos y cada uno de los súbditos, quienes mediante un pacto de autorización le otorgan la suma de sus poderes y libertades naturales para que este actúe en su nombre.

Una persona de cuyos actos se constituye en una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común ¹¹

¹⁰ LUTERO, Martin. Op Cit. P33.

¹¹ HOBBS, Thomas. Op Cit: P 141.

5. Bibliografía.

CORTÉS RODAS, Francisco (Enero 2014) : *Del Mito Político del Leviatán a la Dictadura*.

<http://revistaestudiospoliticos.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/viewFile/16429/14270>

HOBBS, Thomas (2011) : *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LEQUIRE Peter Brickey (Julio 2013) : *From Political Theology to Political Christology*.

<http://es.scribd.com/doc/190744529/From-Political-Theology-to-Political-Christology>

LUTERO, Martín (1988) : *Escritos Reformistas de 1520*, México D.F, Secretaría de Educación Pública.

NEGRO PAVÓN, D. Dalmacio (Marzo 2011) : *Sobre la Teología Política Protestante*.

<http://www.racmyp.es/docs/anales/A88/A88-1.pdf>

PORTINARO, Pier Paolo (2003) : *Estado, Léxico de Política*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

RUIZ RODRIGUEZ, José Ignacio y Sosa Mayor, Igor (2007) : *El Concepto de la « Confesionalización » en el Marco de la Historiografía Alemana*. Ediciones Universidad Salamanca. ISSN: 0213-2079

WEBER, Max (2006): *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, La Plata, Terramar.

¿Por qué Leibniz quiso la publicación del *Colloquium Heptaplomeres*?

Claudia Lavié (UNGS- UBA)

En el *Prefacio* de la primera edición publicada - la latina de Ludovico Noack en 1857- del *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*¹(1588) -obra de Jean Bodin (1530-1596)- leemos que “Leibniz, que al principio lo había considerado enemigo del cristianismo, quiso siendo ya viejo que se preparara una edición de este libro”². Por interdicto de los magistrados, la edición de la obra bodiniana querida por Leibniz no se publicó.

El coloquio de sabios de Bodin representó la discusión más emancipada sobre la tolerancia religiosa que apareciera en Francia en el transcurso de las guerras de religión. Circuló como manuscrito en vida del autor, y hasta mediados del XVII sólo clandestinamente, aunque gozó de notable prestigio. Spinoza lo conocía por referencias y lo admiró³. Se trata de un imaginario diálogo que se desarrolla en Venecia y las “siete partes” – siete sabios de distintas religiones- son un liberal católico, un luterano, un escéptico, un defensor de la religión natural, un calvinista, un judío y un converso al Islam. Junto a otros “sublimes arcanos” a los que alude su título, el tema central sobre el que discurren los doctos

¹ BODIN, J. (1998) *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas* (Colloquium Heptaplomeres), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

² BODIN, J. “Prefacio a la Edición Latina” del *Coloquio de los siete*, op cit., p. XXVII.

³ Cfr. Popkin, R. (1986) "Could Spinoza have known Bodin's *Colloquium Heptaplomeres*?", London, *Philosophia* n°16, pp. 311-12.

personajes es la identidad del Dios verdadero. Y en ese sentido, la gran peculiaridad del *Heptaplomeres* es que en él, el modo dialogal -que tradicionalmente albergara confrontaciones religiosas encaminadas a mostrar la superioridad del cristianismo- apunta más bien a cuestionar esa superioridad. Este alejamiento de la ortodoxia -por el que resulta fácil explicar el rechazo inicial leibniciano- se conjuga sin embargo con la defensa de la naturalidad de la religión y la convivencia entre sus diversas expresiones. En este texto la tolerancia aparece a la vez como aspiración irénica en términos políticos y como corolario de una intensa religiosidad ajena toda filiación coyuntural.

La cuestión del verdadero dios aparece en el primero de los seis libros que lo componen. Uno de los sabios narra una historia. Se trata de una nave, que transporta viajeros de distintas regiones y religiones. Una tempestad la azota y -viéndose en peligro- todos oran, en diferentes lenguas y a diferentes dioses. Salvada la nave, se suscita el interrogante de qué oraciones placen a dios, cuáles suscitan su misericordia, en definitiva quién es él. A lo largo del erudito discurrir, esta pregunta no se responderá de manera conclusiva, por lo que en el último Libro los siete sabios renuncian a resolverla y se disponen -ya que no les es posible orar juntos- a orar los unos por los otros como condición de amistad y santidad de vida.

Este trabajo apuntará a destacar los motivos que llevaron al filósofo de Leipzig, tras inicialmente rechazar el *Heptaplomeres* - del que tomó numerosas notas entre 1668 y 1669⁴- a recomendar su valor para sus contemporáneos. Sostenemos que la simpatía leibniciano se puede atribuir a aspectos compartidos con el autor del XVI, tanto contextuales como doctrinales. En este último sentido, la creencia de ambos autores en la naturalidad de la religión, unida a la convicción en la ventaja de convivencia y armonía de credos, se suma a una perspectiva metafísica afín -de armonía de los contrarios fundada en el vínculo con la tradición hermética- y al rol contemporizador propugnado para el poder político.

1. Diversidad religiosa y tolerancia.

⁴ Según hace constar, entre otros, Christia Mercer. Cfr. Mercer, C., (2001), *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge, Cambridge University Press.

Como sabemos, desde la experiencia vital, la tolerancia se hacía urgente en la época de Leibniz. No sólo se trataba de problemas espirituales, sino de la reconciliación de Europa, paso imprescindible para la consecución de su unidad como fuerza civilizadora y más aún, para establecer relaciones provechosas con el resto del mundo, de cuyo pensamiento y modo de vida daban noticias las misiones católicas. Especialmente desde el protestantismo, la competencia por mantener el equilibrio con los sectores católicos y aun por superarlos en las esferas de influencia en el exterior representaba un arduo desafío y exigía un esfuerzo en el desarrollo conjunto de Europa que – al entender de Leibniz-el ecumenismo intercristiano debía facilitar.

Idéntica necesidad de apertura había experimentado en sus tiempos el jurista francés. En medio de las guerras de Religión (que enfrentaron casi cuarenta años a católicos y hugonotes y dejaron un saldo de decenas de miles de muertos) Bodin perteneció al partido *politique* liderado por el Canciller de Catalina de Medicis, Michel de L'Hôpital. Este grupo intelectual defendía el rol pacificador de la Corona por encima de las diferencias confesionales, en parte para contrarrestar con el apoyo de los reformados la poderosa presión del partido católico sobre la dinastía reinante. La intervención bodiniana en su más reconocida obra jurídica –*Los Seis Libros de la República*⁵(1576)- consistió en su célebre postulación de la *soberanía absoluta*. Esta noción apuntaba fundamentalmente a la unidad de Francia bajo el poder real, pero no menos a la delimitación de una esfera de incumbencia estatal independiente de una *foi* socialmente reguladora y, como corolario, a la defensa de un ámbito de emancipación espiritual.

En el *Heptaplomeres* Bodin defiende -como hará Leibniz- la naturalidad de la religión y la ventaja de la convivencia de credos. En este sentido, en esta obra encontramos, a pesar de su ya apuntada carencia de resolución acerca de la cuestión central- la identidad de Dios- no pocos acuerdos entre los siete sabios intervinientes, acuerdos que marcan la pauta de su disposición espiritual y apertura doctrinal. Además de la coincidencia en el respeto por la interlocución y el valor de la sabiduría, la unanimidad de los siete sabios se expresa en un cuádruple rechazo: por la intolerancia - que violaría las leyes de la hospitalidad del sabio simposiarca-, por la superstición- condenada aunque ambiguamente delimitada-, por los

⁵ BODIN, J., *Los Seis Libros de la República* (1986), Madrid, Colección Clásicos del Pensamiento Político.

cultos positivos -menos importantes que la creencia íntima-, pero sobre todo, rechazo por el ateísmo. En este último sentido, lo que es relevante para nosotros, es que el texto celebra la “naturalidad” de la experiencia religiosa de cualquier índole, en el sentido de que ella *no puede ser una invención humana*, y aún el personaje escéptico considera al ateísmo “ejemplo pernicioso”.

Esta tesis de la naturalidad de la religión- que encuentra en la Revelación un complemento necesario - fue retomada por Leibniz unida a un factor explicativo de esta segunda instancia que está también sugerido en Bodin: la insuficiencia de la razón de los hombres⁶. En ese sentido, como ha señalado su reconocido exégeta E. Naert⁷, las tesis sobre la religión natural leibnizianas van más allá de la diversidad de credos que mantienen las distintas confesiones, buscando un denominador común, establecido por la razón, que mostraría lo que hay de verdad en cada una de ellas⁸. Así, sobre el carácter natural de la religión, en la *Teodicea* encontramos una doctrina sobre la tolerancia religiosa unida a un ecumenismo fundado en los grados de acercamiento a la verdad revelada mediante la ley natural y la luz de la razón, aspecto íntimamente vinculado también con la consideración leibniziana de las otras religiones, cristianas y no cristianas. Como es sabido, en disidencia con las grandes figuras de la Reforma -que habían negado valor salvífico al tipo de fe profesada por otras religiones- para Leibniz, la condenación por haber nacido en un país no cristiano resultaría contraria al amor y la misericordia divinos. De ahí su apelación a la ley natural, que Dios ha escrito en el corazón del hombre, y que fue completada a través de la Revelación y hecha ley por Jesús. Por ello, este autor tomará sobre todo en cuenta que un imperio como el de China emula en muchos aspectos a Europa, y lograr su conversión significa ganar sobre él un considerable ascendente.

⁶Para Leibniz, la necesidad de la revelación a través de Moisés y de Jesucristo se debe al mal uso de la razón por parte de algunos seres humanos. “La religión de la razón es eterna, y Dios la ha grabado en nuestros corazones. Nuestras corrupciones la han oscurecido, y el fin de Jesucristo fue devolverle su brillo, hacer volver a los hombres al verdadero conocimiento de Dios y del alma y llevarles a la práctica de la virtud, que da origen a la verdadera felicidad”. Y también: “Hay que reconocer que la revelación ha sido necesaria. La razón por sí sola, sin el apoyo de la autoridad, no afectará jamás a la mayoría de los hombres; pero esto no debe permitir que la revelación se aleje de su objetivo y que se la vuelva contra las verdades eternas, contra la sólida virtud y contra la verdadera idea de Dios”. Cfr. Leibniz, G. (2011), “Carta a la electriz Sofía” (abril de 1709) en *Escritos de Filosofía jurídica y política*, Madrid, Gredos p. 412.

⁷ NAERT, E. (1968) “L’Idée de Religion Naturelle selon Leibniz” en *Leibniz, Aspects de l’homme et l’oeuvre*, Paris, Montaigne, p.97.

⁸ Id. p. 104

Así, para Leibniz – y a partir de esta consideración de la religión unida a la racionalidad- un credo, cualquiera sea, que se impone por la fuerza y reprime a los restantes para primar por el desconocimiento, muestra -cuando menos- debilidad en sus principios o poca confianza en su eficacia y esto proviene de una incorrecta relación entre metafísica y moral, a partir de los principios de dicha religión. De manera similar, Bodin había escrito en su obra política, *Los Seis Libros*, que el monarca que quisiera servir a una religión poco favor le haría persiguiendo a sus adversarios. Así, podemos decir que ambos autores aspiran a propugnar un rol tolerante para el poder político. En Bodin, la República es *recto gobierno según las leyes de la naturaleza*, y así el “absolutismo” bodiniano no determinaba que el poder fuera simple *potestas* sino vínculo comunicativo de una *res publica* ordenadamente constituida, lo que comportaba nada menos que la integración de la monarquía terrestre en la *armonía cósmica*. Para el angevino, la libertad de los sabios para discutir cuestiones religiosas ejemplifica paradigmáticamente el legítimo ejercicio del poder, que lejos de afirmarse desde el plano histórico concreto, trasciende esa concreción a partir de un valor superior, la justicia, sin el cual sería mera fuerza. El rey bodiniano no es Dios, pero se le asemeja en su rol propiciador de armonía.

Similarmente, para Leibniz, los príncipes son los grandes imitadores de Dios en el sentido de que no sólo colaboran con el proyecto de la creación en mayor medida que los otros hombres, sino también porque dicha colaboración supone una forma de imitación de la razón y la voluntad que ha determinado que Dios creará el mejor de los mundos posibles. Dice:

El príncipe es imagen de Dios de una manera más particular que los otros hombres...Un príncipe revestido de tan gran autoridad que Dios le puso en la mano no debe ser considerado como un hombre, sino como una poderosa criatura similar a una montaña o al océano, cuyos extraordinarios movimientos pueden causar extraños efectos en el cambio del orden de las cosas.⁹

⁹ “Le prince est une image de Dieu d'une manière plus particulière que les autres hommes Un prince revêtu de cette grande autorité que Dieu lui a mise en main ne doit pas être considéré comme un homme, mais comme une puissante créature semblable à un montagne ou à l'océan dont les mouvements extraordinaires peuvent faire d'étranges effets dans le changement de l'ordre des choses”. Leibniz, G. (1859) “Dialogue sur des sujets de religion” en *Oeuvres*, Paris, Firmin Didot frères (*on line*) p. 534, (traducción mía).

Desde el punto de vista político, es importante recordar que Leibniz, a pesar de ser contemporáneo de Locke y de Spinoza -y de conocer bien sus obras- no comparte la preocupación de sus contemporáneos por la participación del ciudadano en política, pero en cambio sí fue consciente de la importancia de la política para la transformación de la sociedad. Este filósofo insiste en que Europa debe asumir la tarea de ayudar a civilizar a los pueblos que lo requieran como una obra bilateral¹⁰, revertida sobre sí misma, civilizándose a sí misma cada vez más, es decir, aplicando consecuentemente los principios de la moral, acordes con la razón, de los que dispone.

2. Harmonia Mundi.

Pero sin duda el aspecto más interesante de considerar a Leibniz como lector del *Heptaplomeres* es que resulta inspirador para recuperar el sentido y contenido de su Metafísica.

En la famosa carta de Leibniz a Magnus Wedderkopft¹¹ en respuesta a un problema clave - la cuestión del mal y de la omnipotencia divina- el filósofo propone una solución última en la armonía universal, que guía la elección divina. Es el primer esbozo de su idea metafísica esencial: la creación del mundo como combinación de diferentes factores que la Mente perfectísima tiene presentes para lograr el mejor de los mundos posibles.

El postulado cosmológico esencial del *Heptaplomeres* bodiniano era la armonía cósmica entre los contrarios. Texto renacentista y deudor de la aprehensión de la realidad *sub specie hominis*, este diálogo vincula el rol admirativo reservado a la criatura con su capacidad de descifrar la universal *discordia concords*. Esta imagen musical expresa la relación entre lo diverso y lo múltiple, y por eso Dios no puede celebrarse sino según varias voces

¹⁰ Acerca de esta bilateralidad, debemos recordar que cuando Leibniz considera la necesidad de ampliar la utilidad de las órdenes católicas, reflexiona: “Los padres de la Merced y todos los demás misioneros de todos los órdenes dependientes de la Congregación de la Fe cultivarían en particular las lenguas orientales y otras, y repararían las ruinas ocasionadas por la confusión de Babel, tanto en lo que concierne a la fe como en lo que se refiere a la lengua. Además rendirían muy grandes servicios a la raza humana, estudiando la geografía y trayendo hasta nosotros las artes, los conocimientos simples y las drogas de otros países, llevándoles a cambio a ellos las luces de la fe y de la ciencia” Tomado de de Salas Ortueta, J. (2009) “El problema de la secularización en el pensamiento de Leibniz” en INGENIUM, N° 2, julio-diciembre, p. 85-102, p. 91.

¹¹ PEREDA SANCHO, R. (2010) “Carta de Leibniz a Magnus Wedderkopf”, en Traducción, Introducción y Notas de G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas 2. Metafísica*, Madrid, Comares, pp. 19-21.

consonantes, según las reglas de la polifonía. La de Bodin es una de las cosmologías renacentistas de la *Harmonia mundi* conectada con la tradición Hermética y la cábala. Según su reconocida exégeta Frances Yates¹², la versión bodiniana de la mística judía -que se destaca por su aspiración a una “pureza” ajena a la “cristianización” renacentista- constituye el auténtico secreto del *Heptaplomeres*, que permite a los siete sabios encontrarse en un nivel místico. Leemos en él: “...de lo que en menor grado atañe a la salvación, como las razones ocultas de ritos y sacrificios, los doctos algo pueden comprender; otras cosas, en cambio, sólo los más sabios pueden, y estas se llaman *Cábala* es decir, ciencia de los arcanos naturales”¹³.

Como es sabido, el fundamento místico juega también un importante papel en la formación de las ideas religiosas leibnicianas. El filósofo de Leipzig frecuentó la tradición de pensamiento que se formó en occidente a partir de las enseñanzas de una serie de sabios de la antigüedad, como el persa Zoroastro, el egipcio Hermes Trismegisto, el tracio Orfeo, y de las doctrinas filosóficas de Pitágoras y Platón. Leibniz concibió un mundo unitario, orgánico, activo, energético, un vasto sistema de sistemas arquitectónicos, nunca clausurado por sus datos en origen sino abierto a infinitas perspectivas irreversibles, porque el mundo es el efecto completo *in fieri* de la Causa Plena, de la Razón Suprema o Principio de la Razón, que se despliega en infinitos sujetos activos, cada uno de los cuales expresa, a su vez, de formas muy diversas a todos los demás, y donde cada nivel ontológico de la naturaleza expresa y es expresado, a su vez, por todos los demás niveles de lo real, que está gobernado por lo que él llamaba ley de continuidad y puede ser conocido por razonamiento analógico. Y no sólo en el mundo físico rige el principio de uniformidad / variedad, sino que para Leibniz se tratará de una ciencia integradora de todos los aspectos de lo real. Como señala Orio de Miguel:

Herederero de la Tradición Hermética y a diferencia de Galileo, Descartes y Huygens, Leibniz entiende la ciencia natural como una ontología de lo singular. Todas las cosas producidas por la Sabiduría Suprema están dotadas de fuerza interna: *vis insita rebus*. De esta manera, con las mismas ecuaciones recibidas, Leibniz eleva la ciencia natural a un nivel metafísico, trastocando el concepto de inercia natural y, desde él, las nociones de infinito, expresión, continuidad y

¹² YATES, F. (2000) “El misterio de Jean Bodin” en *Ensayos e Ideales*, Mexico, FCE.

¹³ BODIN J. *Coloquio de los siete*, op cit. p. 205.

analogía, presididas todas ellas por lo que él llamaba “mi gran principio de las cosas naturales”: la uniformidad y variedad de la naturaleza.¹⁴

Se trata de un complejo esfuerzo para defender la compatibilidad entre una visión mecanicista del Universo y la existencia de un Dios creador tal y como por ejemplo se formula en el apartado del *Discurso de Metafísica* que se titula “Conciliación de las dos vías, de las que una va por las causas finales y la otra por las causas eficientes, para satisfacer tanto a los que explican la Naturaleza mecánicamente como a los que recurren a las naturalezas incorpóreas”¹⁵. Precisamente de esta conciliación, comenta de Salas Ortueta:

En este punto se trata de una conciliación en la que desempeña un papel importante el concepto de fuerza. Lo que está en juego es la secularización de la imagen del mundo que de acuerdo con Leibniz es compatible e incluso en última instancia fundada en un principio extramundano. Aquí se admite la visión mecanicista del Universo, pero al mismo tiempo se remite a un principio teocéntrico que sigue desempeñando un papel sistemáticamente preeminente. ...se trata de [por un lado] una creencia o confianza de la naturaleza derivada de la práctica científica, mientras que [por otro] se logra una conciliación conscientemente buscada filosóficamente.¹⁶

3. Sabiduría.

Íntimamente unido al postulado metafísico de la *discordia concords* universal encontramos en Bodin su correlato gnoseológico: la noción de *sabiduría*, apuesta por la capacidad de la criatura de admirarla y descifrarla. Ella es, a la manera renacentista, visión panóptica de la creación, pero éticamente es reverencia por sus misterios y condición de amistad entre sabios, pues la *sagesse* renacentista siempre tiene reverberaciones éticas.

En el mismo sentido, el espíritu de la gnoseología leibniziana recupera la perspectiva de unidad, pero desde una reflexión más conciente del poder de la razón moderna: Leibniz señala el contraste y compatibilidad de los elementos que integra:

¹⁴ ORIO DE MIGUEL, B. (2009) “Leibniz y la tradición Hermética”, *Thémata, Revista de Filosofía*, nº 42.

¹⁵ LEIBNIZ, G. (1981) *Discurso de Metafísica*, Madrid, Alianza.

¹⁶ DE SALAS ORTUETA, “El problema de la secularización en el pensamiento de Leibniz” op. cit. p. 92.

Puede decirse que hay armonía, Geometría, Metafísica y, por hablar así, Moral en todo... toda la naturaleza está llena de milagros, pero milagros de la razón, y que son milagros precisamente porque son razonables, de forma que nos dejan sorprendidos. Pues las razones se desenvuelven en un progreso infinito que nuestro espíritu, aún reconociendo que no es lo que está efectivamente ocurriendo, no puede con su entendimiento alcanzar. En otros tiempos se admiraba la naturaleza sin entender nada de ella, y se la encontraba bella. Últimamente se ha empezado a pensar que es tan fácil de conocer que se ha llegado a despreciarla y hasta alimentar una pereza, en el caso de algunos nuevos filósofos que creen saber lo suficiente de ella. Pero el verdadero temperamento es el de admirar la naturaleza con conocimiento y reconocer que cuanto más se avance en el conocimiento de ella, mayores maravillas se descubren, y la grandiosidad y belleza de la misma razón (que descubrimos en ella) es lo que hay de más sorprendente y de menos comprensible para nuestra razón.¹⁷

Éste es un texto en el que se puede observar que la afirmación de la racionalidad del universo es perfectamente compatible no sólo con el progreso de las ciencias de la naturaleza del siglo XVII, sino también adaptable al punto de vista de quienes arguyen a favor de la existencia de Dios a partir de la quinta vía. La expresión “milagros de la razón” alude a su uso ya consagrado por la teología filosófica.

Como dijimos, para Leibniz una religión, cualquiera sea, que se impone por la fuerza y reprime a las restantes para primar por el desconocimiento, muestra, cuando menos, debilidad en sus principios o poca confianza en su eficacia y esto proviene de una incorrecta relación entre metafísica y moral, a partir de los principios de dicha religión. La justicia armonizadora como corolario de la sabiduría propuesta por el diálogo bodiniano es lo opuesto, y Leibniz recomendó a sus contemporáneos la armonía en la diferencia que el *Heptaplomeres* celebra en lo natural y preconiza en lo espiritual.

4. Bibliografía.

BODIN, J. (1998) *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas* (Colloquium Heptaplomeres), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

¹⁷ Citado por Robinet, A. (2005) *Justicia y Terror, Leibniz y el principio de Razón*, Valencia, Ed. Universitaria de Valencia p. 171.

BODIN, J. (1986) *Los Seis Libros de la República*, Madrid, Colección Clásicos del Pensamiento Político.

DE SALAS ORTUETA, J. (2009) “El problema de la secularización en el pensamiento de LEIBNIZ” en *INGENIUM*, N° 2, julio-diciembre, p. 85-102.

LEIBNIZ, G. (1981) *Discurso de metafísica*, Madrid, Alianza.

LEIBNIZ, G. (2011), *Escritos de Filosofía jurídica y política*, Madrid, Gredos.

MERCER, C. (2001) *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge, Cambridge University Press.

NAERT, E. (1968) *Leibniz, Aspects de l'homme et l'oeuvre*, Paris, Montaigne.

ORIO DE MIGUEL, B. (2009) “Leibniz y la tradición Hermética”, *Thémata, Revista de Filosofía*, nº 42.

PEREDA SANCHO, R. (2010) Traducción, introducción y notas de “Carta de Leibniz a Magnus Wedderkopf”, en *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas 2. Metafísica*, Madrid, Comares, pp. 19-21.

ROBINET, A. (2005) *Justicia y Terror, Leibniz y el principio de Razón*, Valencia, Ed. Universitaria de Valencia.

YATES, F. (2000) “El misterio de Jean Bodin” en *Ensayos e Ideales*, Mexico, FCE.

Kant y Apel: el problema del “solipsismo”

María José Lopetegui (USal)

La transformación de la filosofía llevada a cabo por Karl-Otto Apel, descansa en la superación del solipsismo de la filosofía moderna. Apel atribuye a la filosofía moderna, incluida la kantiana, un solipsismo metódico que pretende validez universal a partir de un sujeto pensante solitario desvinculado del lenguaje. El filósofo piensa que, en Kant, el punto supremo de unidad de la conciencia, o yo trascendental, es expresión de la conciencia individual. Esta interpretación de Apel nos exige una revisión de lo que significa el yo trascendental kantiano. El yo trascendental hace referencia a la conciencia en general, en un sentido intersubjetivo, no a la conciencia personal o subjetiva.

1. Transformación de la filosofía y el problema del solipsismo.

La unidad sintética de la transformación de la filosofía teórica que Apel expone, radica en el hecho de que la comunidad ilimitada de argumentación constituye el núcleo y el presupuesto de una comprensión hermenéutico-trascendental de la filosofía.

Esto implica una teoría consensual del acuerdo lingüístico acerca del sentido y de la posible verdad y conlleva la superación de lo que Apel entiende como “solipsismo metódico”. A partir de esta transformación, la conciencia de algo en tanto que algo, o la conciencia sobre sí mismo, sólo pueden considerarse como verdaderas en el marco del consenso

interpersonal. De este modo, el punto de partida de una filosofía trascendental transformada hermenéuticamente es el a priori de la comunidad real de comunicación. El procedimiento cognoscitivo que Apel propone, tiene que anticipar, dentro de la reconstrucción empírico-objetiva de la historia social –en tanto condición hermenéutico-trascendental de posibilidad y validez de la pretensión de conocimiento –, la comunidad ideal de comunicación.

Habría una continuidad en la reflexión filosófica acerca de las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento: si en la modernidad fue una reflexión trascendental sobre la conciencia, hoy se extendería al plano del lenguaje. Apel considera como un error de la filosofía moderna la caída de esta en el solipsismo, como consecuencia de su pretensión de una fundamentación última centrada en el sujeto pensante. Él propone una reflexión sobre el grado supremo de universalidad del sentido que pueda pensarse con ayuda del lenguaje, es decir, el pensamiento ligado al lenguaje se evalúa a sí mismo como condición de posibilidad de su pretensión de validez. En este sentido, el lenguaje es considerado (al estilo trascendental kantiano) condición de posibilidad y validez del acuerdo, del pensamiento conceptual, de la objetividad en el conocimiento y del obrar con sentido. La transformación de la filosofía trascendental kantiana, a la luz de este concepto del lenguaje, tiene como presupuesto fundamental la sustitución del yo de la apercepción por la *síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente*.¹

Aunque Apel intenta reconstruir las condiciones de posibilidad y validez de la argumentación humana y de la lógica y, en este sentido, sigue adelante con el interés fundamental de la crítica kantiana, por otra parte asegura que su propuesta se distingue de la filosofía trascendental clásica kantiana, porque el punto supremo en relación con el cual tiene que aplicarse la reflexión trascendental ya no es una “unidad determinada mediante el solipsismo metódico” sino la unidad intersubjetiva de interpretación². Apel quiere superar lo que él llama “solipsismo metódico”. Esto es, para él, “una ilusión”, se trata de un “pensamiento solitario” que “es un modo deficiente de la comunicación”³.

2. Discusión de la interpretación solipsista del “yo pienso” trascendental.

¹ APEL; *Transformation der Philosophie*; Francfort del Meno, 1976. 2 Bände (I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*; II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*). II, pp 354 - 355.

² APEL; *Transformation der Philosophie*; II, p 411.

³ APEL; *Transformation der Philosophie*; II, p 430.

Pensamos que Apel parte de un supuesto cuando entiende el “yo pienso” trascendental como determinado por un solipsismo metódico. Esa imputación con respecto a Kant resulta problemática. La “unidad trascendental de la conciencia”, o “yo pienso” que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones, no es solipsista porque siempre supone una síntesis o un enlace (*Verbindung*) con algo que está fuera del sujeto. Mis representaciones, son representaciones que resultan de una operación conjunta de sensibilidad y entendimiento, por lo tanto no pueden prescindir de lo dado en la intuición. La conciencia que el sujeto tiene de sí mismo, es la conciencia de su propia performance, es decir, de la actividad sintética. No hay conciencia del yo pienso independientemente de la actividad de enlazar una a otra diferentes representaciones.

En principio, cuando hablamos de la unidad trascendental de la conciencia, hacemos referencia a la conciencia en general y no a una “performance constitutiva de la conciencia individual”.

Nosotros pretendemos discutir, no la propuesta apeliana de un nuevo sujeto, es decir, de la sustitución del a priori de la conciencia por el a priori del lenguaje, sino la presuposición de Apel con respecto al a priori de la conciencia, esto es, su idea de que el “yo pienso” trascendental es solipsista. Pensamos que la consideración apeliana de la apercepción trascendental como una unidad personal es discutible. El yo pienso kantiano es una representación que permanece en todas las representaciones y que es igual para toda conciencia. Este “yo pienso” no debe ser considerado como el yo personal de un individuo determinado, no se trata del sujeto individual del yo empírico. La apercepción trascendental es el sujeto de la conciencia en general y por ello es el mismo e idéntico en toda conciencia y autoconciencia. Según Detlef Horster, contra el reproche apeliano de “solipsismo metódico”, hay que decir que, en Kant, la cuestión que se presenta es cómo tienen lugar los conceptos y categorías procedentes de los hombres y cómo los hombres, que perciben todo de manera tan diferente, se pueden entender unos con otros. Kant responde esta cuestión con el descubrimiento de la apercepción trascendental, que se supone como intersubjetiva.

Sobre la base de la apercepción trascendental, los sujetos empíricos pueden comunicarse unos con otros, pueden comunicar sus conocimientos.⁴

Entendemos que Apel propone un sujeto de conocimiento que, sin dejar de ser instancia crítica de la reflexión sobre la validez –lo que es visto por Apel como un logro de la filosofía moderna –, se sitúe en el marco de la apertura lingüística del mundo. De todos modos, si la crítica apeliana está dirigida al hecho de que en Kant el sujeto pensante se sitúa al margen de la vinculación con el lenguaje, esto no justifica que se interprete al yo kantiano como solipsista.

Al comienzo del § 18 de la *KrV*, Kant llama a la *unidad trascendental* de apercepción *unidad objetiva* porque es a través de ella que “... toda la multiplicidad dada en una intuición es reunida en un concepto del objeto (*Objekt*)”; y distingue esta *unidad objetiva* de la *unidad subjetiva* de la conciencia que constituye “... una determinación del sentido interno por la cual aquella multiplicidad de la intuición es dada empíricamente para un enlace tal...”⁵

La unidad que posee validez objetiva es la síntesis pura del entendimiento, la cual sirve como presupuesto o base a priori de la síntesis empírica. Esta última sólo tiene validez subjetiva. La síntesis objetiva se presenta en la conciencia individual, pero se distingue porque es la conciencia de la necesidad y validez universal del conocimiento, que no puede explicarse por la actividad empírica de asociación del espíritu individual. La objetividad se funda en una función superior a la individual, que se constituye en la base de toda actividad individual de la representación. La unidad trascendental, en tanto unidad objetiva, no es un contenido de pensamiento ni una forma particular de pensamiento, sino el acto “yo pienso”. Es preciso distinguir, entonces, la apercepción empírica, referida a los fenómenos que una vez percibidos constituyen la materia para el ejercicio de la conciencia reflexiva, de la apercepción pura que constituye la unidad de la conciencia y fundamento de las categorías. La apercepción trascendental está en la base de la apercepción empírica, que es la conciencia que el sujeto tiene del flujo de sus representaciones en conexión con el sentido interno. La unidad del “yo pienso”, es la que hace posible reconocer como nuestras las

⁴ HORSTER, Detlef; “Der Kantische ‘methodische Solipsismus’ und die Theorien von Apel und Habermas”; *Kant-Studien*, 73, 1982, pp 463-470

⁵ KANT, Immanuel; *Kritik der reinen Vernunft*; ed. Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1965. B 139.

diferentes representaciones, sin la identidad del yo esas representaciones no significarían nada para nosotros. Además, la unidad de la conciencia trascendental unifica la diversidad de la conciencia empírica.

La unidad empírica o subjetiva de la conciencia es la unidad que muestran las representaciones en el contexto de una biografía mental y concierne a una conexión fáctica (*faktischen Zusammenhang*). Mientras la unidad empírica de la conciencia hace referencia a las condiciones de naturaleza cognitiva (*kognitiven Beschaffenheit*) del sujeto epistémico, la unidad trascendental se refiere a las condiciones trascendentales del conocimiento.⁶

Las distinciones que hemos efectuado hasta aquí, permiten identificar la problemática que subyace en la interpretación apeliana del “yo pienso” trascendental. Cuando Apel se refiere a la unidad trascendental de la conciencia como una unidad personal y, a la actividad de esta como la performance constitutiva del sujeto individual, parece dejar a un lado la distinción kantiana entre la conciencia en un sentido general y la conciencia en un sentido individual. La imputación que Apel hace con respecto al solipsismo del “yo pienso” kantiano es, probablemente, producto de una generalización del filósofo. Apel emplea la expresión “solipsismo metódico” para referirse a la reflexión filosófica desde Descartes hasta Husserl, a la que llama filosofía de la conciencia.

3. Subjetividad, intersubjetividad y sentido común.

Kant introduce en los Prolegómenos “la intersubjetividad como criterio de objetividad de los enlaces de representaciones”, un enlace de representaciones se considera válido para cualquiera de los sujetos que pudieran proponerse el conocimiento de un mismo objeto. Se trata de una intersubjetividad de derecho y no meramente de hecho, “todos los juicios deben necesariamente concordar entre sí cuando se refieren a un mismo objeto”⁷.

El juicio de percepción enuncia algo acerca de las percepciones en tanto determinaciones internas inmediatas y subjetivas, el juicio de experiencia, en cambio, enuncia algo sobre un

⁶ CARL, Wolfgang; “Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B129- B 169)” en: Mohr, G. und Willaschek, M. (Herausgegeben); *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*; Akademie Verlag, Berlin, 1998. pp 189-216. pp 198-199

⁷ Comentarios de Caimi, M. en: Kant, I.; *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*; edición bilingüe, Madrid, Istmo, 1999. Traducción, comentarios y notas de M.Caimi. P 132.

objeto de manera intersubjetiva, se trata, entonces, de un juicio válido para cualquiera. La percepción es inmediata e insuficiente para dar cuenta del conocimiento objetivo o de la experiencia. El pasaje de la mera percepción a la experiencia está dado por la intervención de las categorías, así, los estados de conciencia subjetivos pasan a ser una representación objetiva e intersubjetiva del objeto. Si consideramos las representaciones independientemente de la síntesis de las categorías, esas representaciones no son nada para nosotros, sólo son nuestras representaciones en la medida en que son referidas a la unidad de la conciencia.

En este punto no se puede dejar de tener en cuenta la *Kritik der Urteilskraft*. En esa obra, Kant atribuye a los juicios estéticos una generalidad objetiva, la experiencia estética implica un sentimiento general en relación con el mundo y la vida. De este modo, el planteo obligado es: cómo es posible la combinación de la subjetividad con la pretensión de generalidad y necesidad⁸. “El juicio de gusto (*Geschmacksurteil*) – dice Kant – exige el asentimiento (*Beistimmung*) de todos, y quien declara bello algo, pretende que todos deben dar su aceptación (*Beifall*) al objeto (*Gegenstand*) presente”⁹ El subjetivismo de la experiencia estética no puede ser considerado un subjetivismo excesivo, puesto que la experiencia estética tiene una dimensión comunicativa. El juicio estético presupone la existencia de un sentido común.

Kant sostiene que los juicios de gusto tienen que tener un principio subjetivo que determine la validez general de lo que gusta o disgusta, a través del sentimiento y no por conceptos. Un principio tal sólo podría considerarse un sentido común (*Gemeinsinn*), y sólo bajo ese presupuesto es posible formular el juicio de gusto.¹⁰

Para que los conocimientos y los juicios, junto con la convicción o persuasión que los acompaña, no sean un mero juego subjetivo de las facultades de representación, deben poder comunicarse universalmente, de lo contrario no tendrían ninguna coincidencia con el objeto (*Objekt*). Se trata de una disposición determinada por el sentimiento que debe poder comunicarse universalmente.

⁸ HÖFFE, Otfried; *Immanuel Kant*; Verlag C. H. Beck, München, 2007. p 249

⁹ KANT; *Kritik der Urteilskraft* en Kant; *gesammelte Schriften*; herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1903. Ak. V, 237

¹⁰ *Ibíd.*

Esa comunicabilidad universal de un sentimiento presupone como condición necesaria un sentido común que no puede estar fundado en la experiencia, puesto que no se trata de que todos efectivamente “coincidirán” con nuestro juicio, sino de que todos “deben coincidir” con él. Así, Kant habla de un principio aceptado como subjetivo y universal, a causa de la unanimidad de los que juzgan. El “deber ser” (*sollen*) de los juicios reflexionantes estéticos hace referencia a esa necesidad de aceptación universal, no se trata de un deber ser moral, sino de un deber ser basado en el sentimiento de goce que se atiene a un principio trascendental subjetivo al emitir un juicio. Ese principio es trascendental y no empírico, porque si fuera empírico implicaría que “todos juzgan de la misma manera”. Al ser trascendental, implica que “todo sujeto debe juzgar y exigir a los demás el mismo juicio”. De este modo, “cada juicio de gusto es ejemplo, como muestra singular y a la vez como modelo de todo otro juicio posible. Cada juicio que se ajusta al principio es regla para todo el que juzga, de aquí que encierre un deber ser”¹¹.

Kant no piensa que cuando llamamos bella a una obra creemos necesariamente que todos la consideramos bella, sino más bien, que cuando el sujeto formula su juicio sostiene implícitamente que los demás deberían reconocer la belleza de la obra. Lo que el sujeto sostiene es que los demás deberían sentir una satisfacción análoga a la suya.

Kant entiende por *sensus communis* la idea de un sentido comunitario (*gemeinschaftlichen Sinne*) que toma en consideración en su reflexión las formas de representación de los otros con el fin de atener su juicio a la razón humana toda, escapando de la ilusión a causa de condiciones privadas subjetivas que pudieran ser tomadas fácilmente por objetivas y pudieran tener sobre el juicio una influencia perjudicial¹². El gusto entonces no es privado sino comunitario. La experiencia estética implica que se debe tomar en cuenta a cada uno de los demás porque de lo contrario sería una experiencia meramente privada. El *sensus communis* hace referencia a una cierta satisfacción universal común, es decir, una satisfacción semejante a la nuestra en todos aquellos que perciban el mismo objeto. El *sensus communis* es presupuesto como condición necesaria de comunicabilidad de los

¹¹ DI SANZA, S.; *Arte y naturaleza. El concepto de “Técnica de la naturaleza” en la Kritik der Urteilskraft de Kant*; Buenos Aires, ediciones del Signo, 2010 pp 99-100

¹² Ak V, 293

juicios estéticos, puesto que en estos juicios se expresa un sentimiento de pretensión universal y no meramente una opinión. Se trata de un sentido estético universal.

Para Kant, los juicios de gusto reflexivos no son meramente subjetivos como lo sería la percepción de lo agradable o desagradable, ni meramente objetivos como lo serían los juicios conceptuales. Los juicios de gusto poseen, más bien, una universalidad subjetiva. La teoría kantiana de lo estético, en la medida en que ofrece una solución al problema de la legitimidad de los juicios estéticos, acentúa la importancia de la intersubjetividad y del espacio público de los juicios de gusto. Kant muestra que en nuestra experiencia hay algo que, si bien no es objetivable, sí es accesible intersubjetivamente. La experiencia estética es pública puesto que el juicio de gusto es intersubjetivo, es decir, legítimamente podemos compartirlo con otros.

Como ya sostuvimos, para que un juicio de percepción se vuelva un juicio de experiencia, se hace necesario que a la percepción se le imponga una categoría, pero “esta operación sería imposible – según S. Turró – si previamente el simple juicio de percepción no fuera comunicable intersubjetivamente, es decir, si en la mera percepción empírica – como el libre juego de las facultades – no radicara una exigencia de coparticipación para todo sujeto que se adelanta a la red categorial del entendimiento”¹³. Esto significa que, en el caso de la validez universal del juicio estético, tenemos que remontarnos a una cuestión más genérica, que es la de la comunicabilidad como un presupuesto de cualquier operación objetiva.

La condición de posibilidad subjetiva del conocimiento y la condición de posibilidad subjetiva del gusto concuerdan en tanto presuponen su comunicabilidad universal. Y esa comunicabilidad es posible gracias a una unidad originaria común a todo sujeto.

El carácter intersubjetivo no sólo lo encontramos en la *KU* sino también en la *KrV*. El yo de la aperccepción trascendental hace referencia al acto del sujeto, pero se trata de un acto que significa enlace, síntesis, apertura a lo otro. Las formas trascendentales hacen posible la configuración de un mundo objetivo válido para todos y comprobable por todos.

Cuando hablamos de universalidad, debemos entender esa universalidad como la totalidad de los sujetos. Cuando Kant habla de objetividad del conocimiento está indicando que el conocimiento científico tiene que ser justificable, es decir, poder ser contrastado y

¹³ SALVI Turró; *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*; Barcelona, Anthropos/ México, Univ. Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 1996, p 123.

comprendido por cualquier persona. Cuando hoy se habla de intersubjetividad, se indica con este término la pretensión de que todos los que tienen acceso a una expresión racional determinada coincidan en aceptar tal expresión como válida. Entendemos que, en la medida en que en Kant coinciden lo subjetivo y lo objetivo, también podemos hablar de intersubjetividad.

La acusación de solipsismo deja de lado el hecho de que, al hacer referencia a la subjetividad trascendental, Kant está haciendo referencia necesariamente a la intersubjetividad. No puede haber razones válidas para un sujeto aislado, la validez objetiva supone que la razón es siempre compartida.

Como ya se ha mencionado, la acusación de solipsismo que Apel realiza, está ligada a la falta de vinculación entre el “yo pienso” trascendental y la comunicación pública. Para Apel, las “acciones del entendimiento” (“*Verstandeshandlungen*”) presupuestas por Kant deben concretarse en términos del “juego trascendental del lenguaje” (“*transzendente Sprachspiels*”), en tanto acciones del acuerdo interpersonal en una comunidad de comunicación¹⁴. La validez lógica de los argumentos puede comprobarse, sólo si se presupone una comunidad de pensadores que sean capaces de alcanzar un acuerdo intersubjetivo y, por ende, un consenso. Incluso, “la validez (*Geltung*) del pensamiento solitario depende, por principio, de la justificación de los enunciados lingüísticos (*Rechtfertigung von sprachlichen Aussagen*) en la comunidad actual de argumentación (*aktuelle Argumentationsgemeinschaft*)”¹⁵. La crítica apeliana pasa, en gran medida, por sostener que “Kant ignora la función del lenguaje como mediación intersubjetiva”¹⁶. Sin embargo, nosotros sostenemos que Kant considera la subjetividad trascendental desde un punto de vista general o intersubjetivo. En el punto supremo de la filosofía trascendental o unidad sintética de apercepción, la síntesis del yo se relaciona inmediatamente con todos los otros yo, porque la unidad sintética es una unidad que se realiza de forma idéntica en

¹⁴ APEL; *Transformation der Philosophie*; II, p 395

¹⁵ APEL; *Transformation der Philosophie*; II, p 399

¹⁶ CRELIER, Andrés; *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*; La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2010. p 187

todo yo. “El yo pienso (*Ich denke*) kantiano es, por lo tanto, si se quiere, un nosotros pensamos (*Wir denken*)”¹⁷.

Para concluir, podemos decir que la imputación apeliana de solipsismo con respecto al “yo pienso” kantiano es discutible, porque el “yo pienso” trascendental no es un sujeto pensante solitario o aislado. El sujeto trascendental es la conciencia en general, la conciencia en un sentido intersubjetivo y no meramente subjetivo. Entendemos que Apel propone el a priori de la comunidad de comunicación como una instancia intersubjetiva de hecho y no solamente de derecho. Apel lleva a cabo una actualización de la filosofía trascendental kantiana que merece ser tomada en cuenta. La objeción que hemos formulado apunta, no a la sustitución del “yo pienso” por el “nosotros argumentamos”, sino al supuesto de que el “yo pienso” kantiano es solipsista.

¹⁷ KEIENBURG, J.; *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*; Berlin, Walter de Gruyter, 2011, p 95.

Autonomía, heteronomía, y definición en el arte: mitologías desafortunadas

Mariano O. Martínez Atencio (UNMdP-UBA-Conicet)

Probablemente sea el proceso de secularización experimentado desde el arte, aquél que liberó su carga de ilustrar y adoctrinar en materia religiosa, lo que disparó su deriva independentista. Su ejercicio, históricamente ligado a la consagración de algún fin u objetivo relativamente preciso, encontró en dicho proceso un modo de desarrollo libre de condicionamientos y metas a alcanzar. No es sólo que el arte dejó de prestar servicio o atender a cuestiones relacionadas con el ámbito religioso. Pudo, progresivamente, desligarse de cualquier imposición proveniente de distintos impulsos coercitivos. Tal impronta motivó la configuración de una disciplina o ejercicio que con el tiempo fue cobrando dimensión y forma propia hasta asumir una aparente autonomía cifrada en las distintas aserciones que la identifican como *L'art pour l'art*.¹

La liberación de tal mecenazgo colaboró, sin dudas, en el surgimiento de una profesión independiente, un lugar de trabajo más o menos específico, y un destino del producto final. Esto es, la idea del *artista* independiente que intenta vivir de su arte, el *atelier* donde trabaja –o el espacio de producción correspondiente en función de la tarea y del arte en cuestión–; y más adelante el surgimiento de la figura del *museo* y la *galería* de arte como espacio de exposición de sus obras. Tal imagen y escenario es el más difundido y familiar, la visión del arte que aún goza de mayor aceptación y reconocimiento. Sin embargo, dicha fisonomía

¹ Para la historia de las ideas estéticas y artísticas, y para lo que el concepto de autonomía supuso en su interior, M. Burello propone pensar en una sugerente tetralogía germana –Moritz, Kant, Schiller y Goethe– como escenario y terreno fecundo a tal conceptualización hacia finales del siglo XVIII. *Cfr.*: (Burello, 2012, pp: 65-123).

empieza a verse modificada con el avance y progreso del siglo XX en materia de producción de obra artística, rol participante del espectador y espacio de muestra o configuración misma de las obras, entre otras transformaciones relevantes de su campo de influencia.

Lo que me interesa poner de relieve es la aparente conexión entre dicho movimiento o ruptura independentista y la consagración del pensamiento filosófico aplicado al arte en la captura explicativa de su definición. Es decir, la insistencia filosófica por definir ese espacio que se presenta desligado de prácticas políticas, religiosas, o culturales específicas. Tal empresa, o mejor aún, la dificultad de tal empresa, suele pensarse justamente como ligada de un modo íntimo con el alejamiento del arte respecto de todo fin. En este sentido, la autonomía si bien habría permitido el desarrollo libre del arte en cuanto a ataduras e influencias directas, habría asimismo tornado verdaderamente dificultosa la captura de una explicación conceptual vía definición. Un arte liberado de deberes a cumplir es un arte que acaba apropiándose de cualquier finalidad, haciendo suya la realización de cualquier objetivo. El resultado de esto no parece otro más que una creciente complejidad e incomodidad al momento de dar cuenta del fenómeno desde un abordaje conceptual rígido. Tal proximidad entre la independencia del arte (autonomía) y la dificultad experimentada desde la filosofía en torno a su definición es a menudo considerada como articulando una conexión causal. Esto es, la creencia de que la pérdida de toda finalidad por parte del arte habría disparado la incompreensión de sus fundamentos y la subsecuente dificultad para definirlo. Es posible que esta falta de propósitos específicos contribuya en buena medida en la obstaculización del tratamiento explicativo si lo que subyace es el remanente de un modo de pensar sujeto a fines. En este sentido, la autonomía del arte sería también la inhabilitación de su filosofía –si por ella se entiende, entre otras cosas, la búsqueda de su definición.

Ahora bien, más allá de este impulso filosófico definicional lo que este juego de suposiciones permite es pensar la contracara de tales afirmaciones. Es decir, pensar bajo modos de inversión los supuestos que esconde dicha búsqueda. En tal caso, la autonomía no sería ya considerada como obstaculizadora del hallazgo, sino precisamente la causante del convencimiento mitológico en la supuesta definición. Dicho de otro modo, el

sostenimiento de la pérdida de finalidad específica del arte sería considerado, desde este nuevo punto de vista, como alimento de la creencia en un enlace conceptual que cifre su definición. Sea cual sea el modo de considerar estas cuestiones, una cosa parece clara: la hipótesis de la autonomía del arte plantea dificultades a cualquier intento por hacerse de la definición del mismo.

La filosofía, transida de contemporaneidad, ofrece distintos ejemplos de abandono de esta hipótesis de la autonomía que favorecen lecturas heterónomas del arte. Entre otras, la estética pragmatista de J-P Cometti se halla comprometida con objetivos de tal naturaleza. Su propuesta, que puede leerse a grandes rasgos como un combate en contra de dicha noción, establece distintas alternativas y frentes de ataque. En lo que concierne a este trabajo me interesaría detenerme sobre uno de ellos, inscripto en una obra de reciente traducción al español.² En ella, Cometti apela a la categoría estilística reconocida como *land art* para introducir y hacer visible una serie de alteraciones en torno al espacio y lugar tradicionalmente asignado a las obras de arte que desafían y ponen en cuestión los modos de ser históricos de las mismas. Recuperando viejas oposiciones como interior/exterior de las obras, el autor plantea la conveniencia de introducir ese “afuera” del arte que rodea la extensión de las obras, y de algún modo las configura, como parte integral de ellas. Su lectura apunta a la conquista de consideraciones en clave heterónomas del fenómeno del arte que hagan mayor y mejor justicia a lo que sucede en su desarrollo evolutivo y experimental.

En relación a esto, y formando parte de la misma propuesta, Cometti recupera el concepto de cuño goodmaniano de *implementación* (realización) para dar cuenta de tal modo de pensar el arte en clave funcional. Goodman habría distinguido entre dos instancias de configuración para toda obra: aquella vinculada de modo más directo con el trabajo de producción propiamente dicho de la misma o *ejecución*, y un momento de *realización* como momento de pleno funcionamiento de sí.³ El hecho de tomar ambos instantes como hacedores de la obra, es decir, como formando igualitariamente parte de sí, hace pensar en ese “exterior” que es ahora introducido a su configuración general desligándose de

² COMETTI, J. P. (2014) *Exterior Arte. Estética y formas de vida*, edición a cargo de Ricardo Ibarlucía, -1ª ed.-, Buenos Aires: Biblos.

³ GOODMAN, 1995, caps. IV y V.

cualquier matiz que lo ligue a un *afuera* como opuesto a su interioridad. Lo externo del arte, aquello en donde hunde sus raíces y a partir de lo cual se edifica es considerado como parte constitutiva de sí y no ya meramente exterior que lo excede.

Las consecuencias que pueden derivarse de tales desplazamientos en los modos de considerar el arte suponen un enfrentamiento ante el impulso que forjó una concepción autónoma del mismo. Sin embargo, ambas derivas –*autonomía*, *heteronomía*– repercuten negativamente ante intenciones definicionales. Esto es, ambas sostienen y promueven dificultades ante las consideraciones rígidas que buscan capturar la esencia del arte desde una definición. Considerada de este modo, la situación parece no ofrecer garantías efectivas a dicha intención explicativa por apelación a esencias y constituyen construcciones mitológicas o relatos explicativos desafortunados. La sustancia etérea y cambiante del arte, no obstante, puede en cualquier momento arrojar consecuencias inesperadas frente a cualquier acercamiento conceptual. Frente a ello, el objetivo de este escrito dialoga con ambas alternativas y busca argumentar en favor de una concepción explicativa funcional que se desentienda de tales intenciones definicionales y promueva modos explicativos que se solidaricen ante cualquier desplazamiento o alteridad.

Haciendo, pues, hincapié en la conveniencia de abandonar las pretensiones conceptualistas rígidas de las definiciones arrojadas a lo largo de su historia se plantea un recorrido por estas caracterizaciones del arte que enfrenta modos de ver y de pensar su dominio a la manera de una antítesis. Partiendo del supuesto de una deficiencia definicional de ambas modalidades, se sostendrá el abandono de tal recurso como mejor alternativa al acontecer del arte en su instancia actual.

1. El alcance de las obras.

Recuperando a Dewey (*El arte como experiencia*, 1930) Cometti elabora la visión de un arte opacado en su significación en la medida en que se ve apartado de sus instancias originarias de creación y experiencia.⁴ Tal lectura del arte como “separado” no es para éste sino el producto de un malentendido tanto idiosincrático como institucional y es por ello

⁴ COMETTI, 2014, pp: 15-17.

que expone su pensamiento al análisis de las condiciones que permiten identificar un ejercicio artístico inscripto en formas de vida con las que, además, convive. Su planteo, entonces, procura atestiguar y argumentar en favor de una lectura en clave pragmatista que debilite el estatus de presunta *autonomía* conferido al arte.

El texto al que me interesa referirme y el cual recupero es *El llamado del afuera*.⁵ Cometti comienza analizando posibles consecuencias de lo que distintas apreciaciones contemporáneas –que ligaron el arte con el dominio de lo económico y comercial– parecen sugerir. En tal marco, la pregunta sobre la que descansa el análisis apunta a la identificación y el estatuto de las obras de arte en términos de materialidad e intangibilidad. Así, corresponde cuestionar si las obras *¿son, o deben considerarse, “muebles” o “inmuebles”?* Más allá de las diferentes posiciones que se asuman –y que se hayan asumido históricamente al respecto– una cosa parece clara: la conexión íntima que sostienen arte y mercado (dinero) tejida entre una aparente “sublimación del arte” y un “fetichismo de la mercancía”. Frente a tal concepción extendida y hasta cierto punto generalizada el autor propone el desafío de pensar aquellos modos de producción de obra artística que suelen dejarse de lado en los enfoques tradicionales y análisis filosóficos sobre el tema. Ello, al mismo tiempo, supone acoger la noción de la pérdida de objetualidad de las obras de arte en la medida en que tal parece ser el planteo de buena parte de la producción contemporánea.

El ejemplo escogido por Cometti es el *land art*. Este sirve para ilustrar adecuadamente el modo en que ciertas nociones centrales y categóricas en torno al arte se ven cuestionadas desde la actualidad de este tipo de obra particular. En especial, aquella que redundaba en una sublimación del “arte de las obras de arte”. El *land art*, desde la extensión considerable de la escala, el desplazamiento y la recuperación del “exterior” para toda configuración artística, instala y discute básicamente la relación interior-exterior de la obra de arte desde un replanteo de los *espacios de creación* y *espacios de exposición* de las mismas. De este modo, a través de tales movimientos y alteraciones que recuperan la salida del atelier de los artistas, la desvinculación respecto de los museos y galerías, como la conquista de marcos no urbanos de configuración, lo que se estaría poniendo en cuestión son las nociones

⁵ COMETTI, 2014, pp: 23-38.

básicas de los límites de toda obra, así como el “lugar” presuntamente asignado a las mismas. Ello, de este modo, acabaría redundando en una incorporación del espacio exterior a las obras de arte mismas, por mucho tiempo no tenido en cuenta, tanto como su contrapartida de incorporación de las obras a tal espacio. De modo similar, las consecuencias de dichos desplazamientos invitan a repensar tanto la actitud de “inmovilidad” históricamente asignada al espectador, como el pretendido “punto de vista único y central” concerniente a la consideración frente a toda obra. Apelando a la visión pragmatista defendida por W. James acerca de la conveniencia de asumir una mirada “consecuencialista” de las cosas en favor de un ensanchamiento y enriquecimiento de nuestras experiencias, el autor defiende la serie de rupturas que este tipo de obra artística promueve. En especial, la captación de que las nociones de *adentro* y *afuera* de las obras son, bajo esta luz, consideradas como partes integrantes del espacio funcional de las mismas. La concepción tradicional del “lugar” de las obras queda así obstruida a partir de las interconexiones sostenidas entre arte y paisaje.

Un segundo caso de análisis es representado bajo el concepto de “cabaña” en tanto morada (*dwelling*) y tipo de vivienda particular. El predominio de las consideraciones de estrategia habitacionales y funcionales por sobre las estéticas que este tipo de edificación promueve vuelve a hacer del intercambio interior-exterior el foco central de la cuestión. Este “punto de vista ético” de lo arquitectónico que primaría por sobre el meramente estético permite pensar el conflicto aparente entre el sostenimiento de consideraciones meramente estéticas de lo artístico (obras de arte) y el abandono de tal lectura en favor de una visión global que hace de su entorno, su alcance y extensión nociones internas a las mismas y no ya externas o adyacentes.⁶ La clave aquí parece dada por el concepto goodmaniano de *implementación* (realización) central a su planteo de modificación de la pregunta tradicional del arte (*¿cuándo hay arte?*). Tal estrategia supone subsumir la relevancia de aquello que las obras *son* en virtud de una captación de aquello que las obras *hacen*. En este contexto, la noción de *implementación* juega un rol decisivo en el funcionamiento de toda obra de arte que

⁶ Este mismo “punto de vista ético” de la arquitectura será recuperado por Cometti a propósito del análisis de un caso ejemplar: el palacio Stonborough, la casa que Wittgenstein construyera para su hermana en Viena. La condición de “situada” en lugares específicos de tales obras proyecta su relevancia sobre el enraizamiento de los objetos de estudio en lo que configura sus modos o formas de vida, de los que participa dicho “punto de vista”. *Cfr.*: (Cometti, 2014, pp: 63-86).

convendrá revisar. Asumiendo el costo de abrigar una concepción funcionalista tal de las obras de arte y el arte mismo⁷, la captura y reconocimiento de que la instancia de implementación –y funcionamiento a ella ligada– es constitutiva de toda obra tanto como pueden serlo sus propiedades físicas o materiales, alumbra, según Cometti, con mayor solidaridad los modos de producción artísticos más actuales.

2. Lo externo “interior”.

La estética goodmaniana introduce varios elementos de novedad y relevancia frente a los tratamientos tradicionales en materia de arte y reflexión filosófica sobre ello. En rigor, de hecho, uno de tales elementos –sino el más llamativo– es que su intención no haya sido primordialmente el desarrollo de un dominio conceptual directamente relacionado con dichas temáticas. Entre otras, y a partir de lo advertido por Cometti, considero de valor para lo que aquí se plantea la distinción propuesta por Goodman a propósito de los momentos o instancias configuradores de toda obra de arte.

En los capítulos IV y V de su libro *De la mente y otras materias* Goodman instancia en torno a la obra de arte dos momentos de concreción puntuales: la *ejecución* –o producción propiamente dicha de la misma– y la *realización* (implementation).⁸ Según lo establece en sus propios términos: “Bajo la denominación de «ejecución» incluyo todo aquello que forma parte de la creación de una obra, desde el primer destello de una idea, hasta el toque final.”; y más adelante:

[...] bajo el término «realización» incluyo todo aquello que hace que una obra funcione; y una obra funciona, según mi opinión, en la medida en que se entiende, en la medida en que se constata lo que simboliza y cómo simboliza (si por medio de la descripción, la depicción, la ejemplificación o la expresión, o a través de una ruta más larga [...]) y afecta al modo en que organizamos y percibimos un mundo.⁹

⁷ Entre otras cosas, sostener una lectura tal se apartaría de una preocupación por los fundamentos ontológicos del arte.

⁸ Sigo en esto la conceptualización sugerida por Rafael Guardiola, traductor del texto, en (Goodman, 1995, pp: 217-221). Cometti, por su parte, hablará de *implementación* al referirse al segundo momento de concreción de toda obra.

⁹ GOODMAN, (1995) *De la mente y otras materias*, Madrid: Visor.P. 218

Ambos momentos parecerían estar señalando las tradicionales instancias de producción y recepción de toda obra. Sin embargo, el énfasis goodmaniano puesto sobre la necesidad de incorporar al interior de toda configuración artística el elemento de la realización supone un verdadero logro y novedad. Ya no se trataría de un momento de creación artística (la producción de la obra de arte, su *ejecución*) y otro de recepción o contemplación de la misma como algo distinto de sí. De lo que se trata, más bien, es de incorporar esta segunda instancia a la configuración misma de toda obra. De este modo, el afuera que antes meramente legitimaba o no determinada obra pasa ahora a ser parte integral de la misma. Esto, la incorporación de diversos elementos “externos” al alcance material de la obra como formando parte de la misma es recuperado por Cometti como otro de los signos que harían posible pensar la naturaleza del arte no ya en términos aislacionistas sino complementarios. Vale decir, dejar de ver el dominio de lo artístico como algo separado y desvinculado, incluso en sus fundamentos explicativos, y pasar a considerar su extensión bajo la serie de relaciones que su ámbito teje respecto de las circunstancias y situaciones en los que acaece. Ahora bien, más allá de si la distinción goodmaniana es exitosa o de si equivoca en su lectura de las obras y el comercio con ellas, desentenderse de cualquiera de los dos momentos configuradores parece acarrear inconvenientes. Una obra no sólo es la producción aislada (materialización, trabajo y modelización de algo) y tampoco es simplemente la vinculación de algo con la trama compleja del dominio social y cultural (estrategias de visibilidad). Quizá la novedad goodmaniana, oportunamente advertida por Cometti, es haber hecho de este segundo enclave configurador una parte interior e integrante de toda obra. Hecho éste, que a ojos de Cometti supone un apoyo contra la tesis de la autonomía del arte que insiste en recortar su dominio y extensión como plataforma de su legitimación.

3. Inconsistencias y Desventuras (Conclusiones).

Ya sea que se adopte una posición teórica comprometida con la tesis de la autonomía artística, ya sea que se asuma lo contrario, el desenlace no parece ser el más feliz para la filosofía ocupada en hallar un fundamento definicional al acontecer del arte. El desarrollo

histórico del arte estuvo vinculado, de un modo u otro y durante buena parte de su evolución, a determinados fines y objetivos extra-artísticos precisos. Así, fue vehículo de transmisión de conocimientos cubriendo ciertas demandas pedagógicas, o instruyendo a la población todavía analfabeta acerca de la palabra divina. Pero al arribar a su instancia de pretendida autonomía tales fines se desdibujan, diluyendo asimismo la respuesta por sus objetivos, motivos y alcances. Por su parte, las lecturas antagónicas que prosperan en la actualidad y que ven en el dominio de lo artístico antes una marcada heteronomía y relación de éste con el resto de esferas de la vida y la cultura, tampoco parecen arrojar una definición exitosa. Aunque probablemente tal no sea su objetivo, cabe pensar que desde el problema de la definición este tipo de estrategias no consigue el resultado esperado.

Por un lado, entonces, habría la intención fija de definir el arte, en cuyo interior la acuciante pregunta por la naturaleza del mismo es tomada como patrón o guía del desarrollo teórico ligado a él. De este modo, la autonomía encuentra en la pérdida de la finalidad específica del arte la coyuntura de dificultad que supone no hallar la respuesta a la pregunta antedicha sobre su naturaleza. Por el otro, el trazo heterónimo que el arte recoge en su involucramiento con conductas, lugares, situaciones y demás instancias de la vida social tampoco ilumina la anhelada definición. Marca, antes bien, la serie de continuidades que el arte sostiene respecto de la cultura, el entorno natural y las relaciones múltiples que lo atraviesan. Desde aquí, entonces, cabe probablemente desestimar la búsqueda definicional antes que alentarla. No obstante, quisiera detenerme en una última observación al respecto. Si bien la idea de que la pérdida de utilidad del arte –con su secularización y posterior ingreso en lo que se conoce como *autonomía*– es la causa de la dificultad de dar con una definición acertada de él goza de cierto consenso al interior de la comunidad filosófica, propongo aquí pensar las cosas de manera inversa. Es decir, asumir hipotéticamente que la falta de propósitos y objetivos específicos del arte estimula la creencia en una definición privativa de su dominio y naturaleza. La búsqueda de su definición –más allá del éxito o fracaso en su consecución–, de este modo, sería una consecuencia natural de dicha creencia. Tal posición ayudaría a entender cómo el fracaso de cada intento histórico particular por definir el arte no es sino la consecuencia poco deseable de haber buscado algo inexistente. O mejor, el malogrado esfuerzo por definir algo que resiste cualquier intento a partir de

categorías propias de instancias pretéritas de su acontecer. Habría, pues, o múltiples definiciones del arte –cada una según el período o la dominación propia de las contingencias que lo rodearon– todas válidas de acuerdo a su alcance, o la creencia en una única definición que en rigor no existe. Como sea, el modelo heterónimo que propone situar la contingencia de lo artístico en la trama de relaciones que éste sostiene con su alrededor parece, aún desde su silencio definicional, mejor situado frente a esta problemática. Desentenderse, junto a él, de la infructuosa búsqueda probablemente colabore en la dirección de un mejor trato y relación con el universo del arte y sus avatares. Es posible que este cúmulo de mitologías desafortunadas fracase en arrojar luz sobre la cuestión del arte, su definición o ausencia de ella, su libertad o sujeción, así como sobre muchos otros escollos teórico-prácticos. Me contentaré, no obstante, con que motiven su reflexión y discusión, tan saludables al ejercicio filosófico.

4. Bibliografía

- BOURRIAUD, N. (2008), *Estética relacional*, Bs. As. 2º edición, Adriana Hidalgo Ed., s.a.
- _____ (2009a), *Radicante*, Bs. As., Adriana Hidalgo Ed.
- BOZAL, V. (ed.) (1996), *Historia de las Ideas Estéticas y de las Teorías Artísticas Contemporáneas*, Vol. I y II, Madrid, Visor Dis. S.A.
- BURELLO, M. (2012) *Autonomía del arte y autonomía estética. Una genealogía*, 1ª ed., Buenos Aires: Miño y Dávila srl.
- COMETTI, J. P. (2014) *Exterior Arte. Estética y formas de vida*, edición a cargo de Ricardo Ibarlucía, -1ª ed.-, Buenos Aires: Biblos.
- DAVIES, S. (1991) *Definitions of Art*, New York, Cornell University Press.
- GOODMAN, N. (1976), *Los Lenguajes del Arte*, Barcelona, Seix Barral.
- _____ (1990), *Maneras de Hacer Mundos*, Madrid: Visor.
- _____ (1995) *De la mente y otras materias*, Madrid: Visor.
- SCHAEFFER, J, M. (2012) *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*, Buenos Aires: Biblos.

¿Dos comunidades? El avance de la secularización en el pensamiento político de Spinoza

Diego Molgaray y Natalia Zorrilla (CONICET - UBA)

Nos proponemos en esta comunicación estudiar la tensión entre realismo (político) y utopismo en el marco de la filosofía política de Spinoza a partir del abordaje de la doctrina expuesta principalmente en su *Tratado teológico-político* y en su *Tratado político*, si bien recurriremos a otras obras, especialmente a la *Ética*, para indagar en sus reflexiones sobre la naturaleza humana. Entendemos que merece la pena reparar en esta tensión ya que la preocupación de Spinoza por proponer una teoría política que atienda a las complejidades del ser humano, sobre todo cuando se lo concibe como sumido a los afectos, no debería ofuscar la idea de que verdaderamente existe la posibilidad de una realización plena de la razón en el hombre, *i.e.*, un camino hacia el conocimiento adecuado de Dios, hacia la sabiduría, del cual trata la *Ética*. Sostenemos asimismo que la radicalidad de Spinoza al delimitar los campos de la filosofía y la teología defendiendo la autonomía de la primera deriva en un fuerte ideal de secularización a partir del cual la religión pierde terreno en lo moral y lo político.

1. La tensión utopismo / realismo.

Spinoza comienza su *Tratado político* con una contundente crítica a aquellos filósofos que idealizan al hombre y que, ignorando cómo es verdaderamente, lo representan

quiméricamente en base a lo que desearían que fuera. Estos filósofos propondrían una concepción de la política tal que únicamente sería realizable, según Spinoza, en el “país de la Utopía” (TP, I, I). De esta manera, el pensador amstelodano muestra que su forma de abordar lo político tiene cierto espíritu “realista” (en contraposición a lo que sería un espíritu “utopista”), *i.e.*, un declarado interés por estudiar la naturaleza humana (racional y afectiva a la vez) y deducir de ella lo que esté acorde con la práctica (TP, I, IV), práctica para cuya maestría la experiencia juega un rol central. Por lo que continua expresando Spinoza en dicha obra, sabemos que su objetivo, en este sentido, es destacar que todos los hombres se hallan sometidos a los afectos¹ y que, si bien la razón puede ser efectiva para dominarlos, lograrlo es difícil e inusual. De ahí que, dice Spinoza, “...quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula” (TP, I, V). Su admonición recuerda a Maquiavelo (Altini, 2005), quien en su obra *El Príncipe* distingue justamente su intención (la de ir tras la verdad) de la de otros que irían tras la imaginación de las cosas. En este contexto, siguiendo las reflexiones de estos dos pensadores, no ser un utopista conviene si, como es el caso de Spinoza y Maquiavelo, se pretende escribir algo “útil” sobre la política [Príncipe, 15].

A partir de estas intervenciones, Spinoza parecería favorecer la interpretación que hace de él un “realista político”, tal como lo sugerimos anteriormente. Sin embargo, este filósofo no obtura la posibilidad de que, a partir de su reflexión política, se suponga cierta sociedad utópica o “utopismo” (Baczko, 1978) sustentado en su idea de hombre libre (racional y activo). Dicho ideal sería el extremo opuesto, según el mismo Spinoza nos lo hace saber, al “vulgo”, el actor social (más bien frecuente en el TTP)² que en definitiva haría que la teoría de los afectos cobre una relevancia central dentro de la teoría política spinozista. Al vulgo

¹ Con respecto a la teoría de los afectos, para Spinoza la felicidad no consiste en suprimir las pasiones sino que propone un camino hacia la virtud que Deleuze (2002 : 245) resume de la siguiente manera:

“1) Dicha pasiva que aumenta nuestra potencia de actuar, de donde derivan deseos o pasiones, en función de una idea aún inadecuada; 2) gracias a esas pasiones dichas, formación de una noción común (idea adecuada); 3) Dicha activa, que se colige de esa noción común y que se explica por nuestra potencia de actuar; 4) esta dicha activa se agrega a la dicha pasiva, pero *reemplaza* a los deseos-pasiones que nacen de ésta por deseos que pertenecen a la razón, y que son verdaderas acciones.”

² “Vulgo” y “multitud” no parecen funcionar siempre como sinónimos, siendo este último un concepto utilizado en el TP que no parece tener una carga peyorativa equivalente a la del primero. Para ampliar sobre los usos de “multitud” en la historia de la filosofía, cf. nota 59 del TP (ed. Atilano Domínguez) III, VIII (Spinoza, 1986b: 104).

Spinoza lo caracteriza como ignorante y supersticioso y dicha caracterización presupone un desequilibrio entre razón y pasiones, con una predominancia de estas últimas y por lo tanto constituiría un estado servil del hombre, esclavizado por sus apetitos. Por el contrario, Spinoza afirma que “sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón”³. Éste hombre libre podría corresponder a otra figura conceptual, la del sabio, la del filósofo, que puede acceder a la verdad, a un conocimiento del tercer género tal como se lo concibe en la *Ética*, lo que posibilita la beatitud. Tal como dice Spinoza, “son muy pocos (...) los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón”; no obstante, admite Spinoza, “todos, sin excepción, pueden obedecer”⁴. Así, en el TTP, esta oposición entre el hombre vulgar y el sabio está planteada en paralelo con la distinción entre filosofía y teología (entendida como religión revelada), ambas consideradas desde su función política. La teología se abocaría a enseñar aquellos dogmas morales orientados a generar una convivencia pacífica, dogmas que el vulgo debe obedecer si pretende salvarse dado que la obediencia y la fe son las únicas vías de salvación⁵ posibles para el vulgo. En cambio, los hombres libres, aquellos que se guían por su razón, no necesitan una prescripción de ese tipo; ellos no obedecen a ninguna causa externa sino que ejecutan plenamente su propia voluntad⁶. Más aun, los preceptos morales de la teología y la religión, las doctrinas de la fe universal o enseñanzas divinas también pueden obtenerse por luz natural. Esta noción de religión universal nos permite pensar una sociedad en la que los individuos se regulen únicamente por el dictamen de una ley interior, e incluso, como sugiere Balibar (2011: 65-66), sin recurrir al pacto social. Los dogmas que la obediencia presupone sin controversias son: a) que existe un Dios o ser supremo; b) que es único; c) que está presente en todas partes o todo le es manifiesto; d) que tiene un derecho sobre todas las cosas y no hace nada coaccionado; e) el culto a Dios y su obediencia consiste en la justicia y la caridad o amor; f) sólo se salvan quienes obedecen a Dios y no sólo a los placeres; g) que Dios perdona los

³ SPINOZA, B (1986a). *Tratado teológico-político*. Trad., intro. y notas por A. Domínguez. Madrid: Alianza. TTP, XVI. P 342

⁴ *Ibidem*. P 333

⁵ Cf. Deleuze (2002: 275-277).

⁶ *Ética*, Parte IV, Proposición LXVI, Escolio.

pecados.⁷ Se ve entonces cómo la moral religiosa resulta totalmente obsoleta para un hombre libre.

En efecto, los dispositivos políticos como la religión (manejados por los ministros religiosos) promueven la superstición como fundamento de la organización de los hombres en la medida en que aquellos se encuentren sumidos en situaciones donde la razón no alcanza a otorgarles una norma de conducta. Así, cuando los hombres desean bienes inseguros (riquezas, cargos políticos y placeres),⁸ se ven sometidos a los azares de la fortuna, y cuando ésta no los favorece, tienden a recurrir a la superstición como una forma de sobreponerse.

Es importante distinguir, en este sentido, lo que Spinoza entiende que podemos esperar racionalmente, de lo que depende de la fortuna. En el capítulo tercero del TTP afirma:

Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres principios principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano.⁹

Por otra parte, Spinoza ofrece una distinción entre la ley divina y ley humana con tres características que quisiéramos destacar: en el sexto capítulo del TTP, identifica la ley divina con el ordenamiento absoluto de causas y efectos en la naturaleza, de modo que los “decretos” divinos no serían otra cosa que la relación de causas y efectos de las cosas en la naturaleza; en el cuarto capítulo, caracteriza la ley como “una regla de conducta” o *ratio vivendi* que los hombres se imponen, y que puede ser divina, en tanto los hombres buscan el bien supremo, o humana, en tanto buscan protegerse a sí mismos y a su país; por último, también en el cuarto capítulo, advierte que la ley humana, como producto de la voluntad de los hombres que nos permite comprender las causas próximas, por lo cual nos permite prescindir en lo relativo a cuestiones prácticas del conocimiento, inalcanzable para nosotros, del encadenamiento absoluto de la naturaleza. En virtud de que conocemos las causas próximas y no las absolutas es que consideramos las cosas no como necesarias, sino como posibles.

⁷ Cfr. TTP (1986a: 315-316).

⁸ Cfr. A. M. Rocha, “Superstição e politica” en Tatián (2009).

⁹ SPINOZA (1985b) Op Cit.P 60

2. Regulación estatal / religión universal.

Retomando el aspecto señalado anteriormente, respecto de aquellos hombres que son guiados por la razón, en lo que se puede entender como la formulación de una sociedad de hombres libres, observa Spinoza en el quinto capítulo del TTP:

Ahora bien, si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil.¹⁰

No obstante, menciona a continuación que cada cual vela por sus intereses, de modo que ninguna sociedad puede subsistir sin fuerzas que contengan en cierta medida las pasiones humanas. Sin embargo, son declaraciones como ésta las que nos hacen pensar en una sociedad idealmente racional que Spinoza estaría concibiendo en sus obras políticas y cuya posibilidad no puede suponerse velada ya que, de ser así, también se estaría negando la posibilidad de la beatitud o de la felicidad que Spinoza pregonaría en su *Ética*.

En todo caso, en la misma línea de la cita anterior encontramos la interpretación de T. Sorell quien señala que en definitiva el Estado no cumpliría con su función de hacer a los hombres (más) libres ya sean estos de temperamento más bien “pasional” o “racional” (los últimos no necesitarían pactar para convivir en sociedad pacíficamente mientras que los primeros se mantendrían en la servidumbre al deber obedecer). En la opinión de Sorell, si consideramos que todos los hombres *pueden* ser guiados por la razón, en tanto es la manera más adecuada para que preserven su ser, a pesar de que hay hombres, que en el TP (II, 18) son llamados “pusilánimes”, que no tienen la voluntad suficiente para ejercer la guía de la razón sobre las pasiones, podemos afirmar que no sólo pueden ser guiados por la razón, sino que *deberían* hacerlo, si no fueran débiles de voluntad.¹¹ En virtud de estos elementos, podría formularse la posibilidad de una sociedad en la que sus miembros participen

¹⁰ *Ibíd.* P157.

¹¹ Cfr. T. Sorell, “Spinoza’s unstable politics of freedom” en Huenemann (2008).

cooperativamente y de forma coordinada a partir de la guía de la sola razón, sin necesidad de una estructura de dispositivos estatales.

En las antípodas, existen otras perspectivas que enfatizan el carácter colectivo de la liberación en la teoría política de Spinoza. É. Balibar (2011), en su *Spinoza y la política*, defiende la idea de que la teoría política de Spinoza pregonaría una realización colectiva del ideal de la liberación en la *Ética*, en la línea de A. Matheron (1969) y de A. Negri (1993). Para Balibar, Spinoza no desdeña la hipótesis de una “barbarie” en favor de la hipótesis de una comunidad de hombres guiados por la razón ni viceversa; en su opinión, ambas tendencias forman parte del Estado, a partir del cual los individuos desarrollan su potencia utilizando la de los otros y entonces, afirma Balibar, “la multitud [que previamente había descrito como “soledad” apoyándose en TP, V, 4 y TP, VI, 4] deviene sinónimo de intercambios¹²” Ahora bien, entendemos que resulta sumamente significativo, según observa Balibar, que la democracia sólo es pensable en la fluctuación entre dos tipos de regímenes: el monárquico y el aristocrático, pues a partir del desarrollo de ambos es que se puede pensar “una multitud que se gobierne a sí misma” .¹³

3. Consideraciones finales.

A partir de lo abarcado, consideramos que puede atenderse a la tensión entre, de un lado, el realismo spinoziano notable en el citado prólogo del TP, como, de otro lado, ciertas tendencias spinozistas que plantean la posibilidad de una sociedad de filósofos. Si no hay en la naturaleza nada “que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón” ¹⁴, podemos ciertamente considerar posible la realización de una sociedad, en términos del TP, en la que la multitud se gobierne a sí misma: “una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza” ¹⁵

¹²BALIBAR, É. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo. P 111. Balibar entiende por pasión y razón dos modalidades de la comunicación entre los cuerpos y entre las ideas y los cuerpos.

¹³ *Ibidem*. P 90.

¹⁴ SPINOZA, B. (1975). *Ética*. Trad., intro. y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza. . IV p. 35 Cor. I.

¹⁵ SPINOZA, B (1986b). *Tratado político*. Trad., intro. y notas por A. Domínguez. Madrid: Alianza. V 6

En conclusión, consideramos que Spinoza se ve a sí mismo como un pensador con un agudo sentido del realismo político; no obstante, nos parece sugerente la alternativa de una sociedad en la que la guía de la razón sea el fundamento de todo accionar humano: una sociedad de filósofos. Más aun, notamos que si se concibe a ésta como una instancia realizable, posible, y no meramente como un sueño ingenuo, la misma se basaría en una ética autónoma, fundada en la razón, que haría superflua la religión, destruyendo su razón de ser. Esta idea sugerida en la obra de Spinoza basta para mostrar el alcance de su propuesta secularizadora.

4. Bibliografía.

Fuente

- SPINOZA, B.; Gebhardt, C. (ed.) (1972). *Opera* (4 vols.). Heidelberg: C. Winter.
- SPINOZA, B. (1975). *Ética*. Trad., intro. y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza.
- (1985a). *Tratado teológico-político y Tratado político*. Trad. de E. Tierno Galván. Madrid: Tecnos.
- (1985b). *Tratado teológico-político*. Trad. de J. de Vargas y A. Zozaya. Madrid: Orbis.
- (1986a). *Tratado teológico-político*. Trad., intro. y notas por A. Domínguez. Madrid: Alianza.
- (1986b). *Tratado político*. Trad., intro. y notas por A. Domínguez. Madrid: Alianza.

Complementaria

- ALLENDE SALAZAR OLASO, M. (1988). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza.
- ALTINI, C. (2005). *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- BACZKO, B. (2001). *Lumières de l'utopie*. Paris: Payot.
- BALIBAR, É. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.
- DELEUZE, G. (1984). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- DELEUZE, G. (2002). *Spinoza y el problema de la expresión*. Madrid: Editora nacional.

- HUENEMANN, C. (ed.) (2008). *Interpreting Spinoza. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ISRAEL, J. (2006). *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford: Oxford University Press.
- JAQUET, C.; Sévérac, P.; Suhamy, A. (2008). *La multitude libre: Nouvelles lectures du Traité politique de Spinoza*. Paris: Éditions Amsterdam.
- KAMINSKY, G. (1990). *Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires: Gedisa.
- MATHERON, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- MELAMED, Y., Rosenthal, M. (ed.) (2010). *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NEGRI, A. (1993). *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- TATIÁN, D. (ed.) (2009). *Quinto Coloquio*. Córdoba: Brujas.
- TATIÁN, D. (2012) *Spinoza, el don de la filosofía*. Buenos Aires: Colihue.

Locke, Berkeley y el mundo microscópico

Jorge Mux (UNSur)

En la historia del pensamiento inglés moderno, la ontología realista corpuscular de John Locke y el empirismo inmaterialista de George Berkeley representan dos posiciones contrapuestas. Muchas de las posiciones de ambos filósofos pueden sostenerse a grandes rasgos si partimos del conocimiento de objetos macroscópicos y sus propiedades igualmente macroscópicas. En cambio, cuando ingresamos al mundo microscópico, ambas concepciones, tanto en lo que atañe al aspecto ontológico como al gnoseológico parecen colapsar en contradicciones o especulaciones inconducentes.

1. Locke

Es conocida ya desde Galileo (y probablemente desde los atomistas griegos) la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Locke propone que las cualidades primarias (forma, figura, posición, extensión y número) corresponden a la esencia real del objeto, mientras que las cualidades secundarias (olor, sabor, color, textura y sonido) no tienen correspondencia con el objeto, sino que surgen de la interrelación entre los sentidos y la percepción de tal objeto. Las cualidades primarias nos dan un conocimiento de la esencia real mientras que las secundarias no lo hacen. Conocer una figura rectangular es tener un conocimiento de la forma rectangular de una esencia real, mientras que conocer el color blanco de esa figura no implica que la esencia real de esa figura tenga ese color. En

rigor, las cualidades secundarias se pueden descomponer en cualidades primarias: si observáramos muy de cerca el color blanco, veríamos que está compuesto por cuerpos pequeños cuya posición, forma y figura provocan una reflexión de luz que el ojo a la distancia interpreta como “blanco”. En rigor solo hay cualidades primarias.

La teoría parece explicar la relación entre los hechos macroscópicos y los microscópicos. Pero Locke supone que la realidad última está compuesta de corpúsculos imperceptibles. Esto lo lleva a afirmar que, en rigor, las cualidades primarias no pueden ser las cualidades macroscópicas que percibimos inmediatamente (la hoja rectangular de un papel), sino que las verdaderas cualidades primarias han de ser las de los corpúsculos últimos. Por lo tanto, toda cualidad primaria macroscópica es en realidad un tipo de cualidad secundaria que depende de una cualidad primaria microscópica.

Aunque el conocimiento puede hacerse más fino, Locke es escéptico con respecto al conocimiento último y exhaustivo de las propiedades de la esencia real. Los mecanismos submicroscópicos están vedados al conocimiento humano, aunque se discute si Locke quiso decir que tal posibilidad está clausurada de hecho o si se trata de una limitación a priori del conocimiento humano. Cf. Yost (1951): “Speaking generally, Locke said that the observable clues are so scanty that there is no hope of making good guesses about *any* kind of specific sub-microscopic mechanisms” (pág. 126). La siguiente cita del Ensayo parece apoyar la interpretación de Yost:

Cuando nos ponemos a pisar las piedras que pisamos o el hierro que a diario manejamos, pronto advertimos que su factura nos es desconocida y que *somos incapaces de dar razón de las diferentes cualidades que encontramos en esas cosas*; es evidente que su constitución interna, de donde dependen sus propiedades, escapa a nuestro conocimiento. (...) Y, sin embargo, todos saben bien cuán cortos se quedan esos ejemplos, respecto a los finísimos mecanismos e inconcebibles esencias reales de las plantas y de los animales. El artificio empleado por el Omnisapiente y Todopoderoso Dios en la grandiosa obra del Universo y en cada una de sus partes *excede más los alcances y la comprensión del hombre más inquisitivo e inteligente*, que la mejor obra del hombre más ingenioso excede la comprensión de la más ignorante de las criaturas racionales. Resulta, pues, *que en vano pretendemos ordenar las cosas en clases y disponerlas en especies, bajo*

*nombres, en razón de su esencias reales, que tan lejanas están de ser descubiertas y tan remotas están al alcance de nuestra comprensión*¹ (cursivas añadidas)

En el caso de los cuerpos muy pequeños, invisibles a los sentidos desnudos, debemos suponer una continuidad entre lo macroscópico y lo microscópico: Locke aplicará aquí una “regla de la probabilidad basada en la analogía”: “[L]as hipótesis acerca de fenómenos a nivel corpuscular deben concebir a las partículas insensibles y a sus propiedades como extensiones (con sólo diferencias de grado) de los cuerpos naturales visibles. La observación de estos últimos muestra [...] tal continuidad, tal conexión gradual entre ellos, que resulta inevitable pensar que lo más probable es que las leyes que rigen los fenómenos no observables sean muy parecidas (si no idénticas) a las que rigen los fenómenos que observamos cotidianamente”.² (Cf. Locke, [1710] 1956, IV, XVI, § 12: “En las cosas que no pueden ser descubiertas por los sentidos, la analogía es la gran regla de la probabilidad”) Por lo tanto, debemos suponer que existe una continuidad entre las cualidades primarias de los cuerpos macroscópicos y las cualidades primarias de los cuerpos microscópicos. Sin embargo, si las cualidades primarias macroscópicas dependen de las cualidades microscópicas, y si a estas últimas no las podemos conocer, debemos concluir que nunca tenemos acceso (y tal vez nunca tengamos) a las “verdaderas” cualidades primarias. Esto parece implicar que la esencia real es desconocida y cualquier inferencia que hagamos sobre ella será solo especulación. Aunque asumamos una analogía entre lo macro y lo micro, el mundo macroscópico será esencialmente desconocido en tanto se afirme que los mecanismos microscópicos subyacentes nunca podrán ser develados. Este es uno de los caminos sin salida a los que conduce el pensamiento de Locke: los corpúsculos que rigen el conocimiento y la ontología macroscópica no puede conocerse ni con el más potente de los microscopios. Por lo tanto la ontología corpuscular es solo hipotética, y el conocimiento esencial está vedado a los seres humanos, razón por la cual el mismo Locke propone el

¹ LOCKE, J. ((1710) 1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. P 436.

² LORENZO, Á. M. (1996). La influencia de la física corpuscular en la filosofía de Locke. *Thémata*, P 122.

conocimiento histórico en lugar del especulativo o hipotético: tal conocimiento solo busca principios-puente entre observables, sin especular acerca de lo inobservable³.

2. Berkeley.

Mientras Locke confía –tenuemente– en un principio de continuidad entre lo macro y lo micro, Berkeley desestima cualquier relación entre uno y otro plano. En *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, afirma (por boca de Filonús) que “hablando estrictamente, amigo Hylas, no vemos el mismo objeto que tocamos, ni por el microscopio se percibe el mismo objeto que a simple vista” (*Tres diálogos entre Hylas y Filonús* p. 135.) No puede haber identidad allí donde la idea generada sea distinta: ni entre sentidos diferentes (caso que dejaremos de lado en nuestro análisis), ni entre un mismo sentido y su “amplificación”. En rigor no existe la amplificación de los sentidos. Pero, como afirma Berkeley, por comodidad identificamos lo que vemos *sin* el microscopio y lo que vemos *con* el microscopio. Un casi imperceptible punto negro resulta ser un microbio: aunque la idea de punto negro y la idea de microbio son diferentes, las tomamos como si se tratasen de un mismo objeto.

La afirmación de que con el microscopio no se percibe el mismo objeto que el que vemos a simple vista lleva a ciertas consecuencias inconducentes. Podemos invocar el principio de continuidad de Locke para ponerlo en aprietos: negar que hay identidad entre lo que vemos con el microscopio y lo que vemos a simple vista se parece a negar que hay identidad entre lo que vemos a lo lejos y lo que vemos más de cerca. Una mancha negra en una pared, vista de lejos, resulta ser el dibujo de un rostro, visto de cerca. Podríamos responder a esta objeción, con Berkeley, diciendo que la interposición de un microscopio introduce un

³ “No niego que un hombre habituado a realizar experimentos racionales y regulares no sea capaz de penetrar más en la naturaleza de los cuerpos, y conjeturar con mayor tino acerca de sus propiedades desconocidas, que uno que no tenga esa familiaridad; pero, con todo, esto no es, según ya dije, sino juicio y una opinión, y no conocimiento y certeza. Esta manera de adquirir y de adelantar nuestro conocimiento acerca de las substancias, es decir, sólo por medio de la experiencia y de la historia, que *es cuanto permite la flaqueza de nuestras facultades en este estado de mediocridad en que nos encontramos en este mundo, me hace sospechar que la filosofía natural no es capaz de constituirse como ciencia*. Pienso que podemos aspirar a tener un conocimiento *general* muy escaso acerca de las especies de los cuerpos y sus diversas propiedades. Podemos, en efecto, tener experiencias y observaciones históricas de donde es posible sacar ventajas de bienestar y salud, e incrementar de esa manera nuestro acervo de comodidades para la vida; pero más allá de esto, *mucho me temo que nuestro talento no pueda pasar, y que nuestras facultades, según conjeturo, no puedan avanzar.*” (Locke, [1710] 1956, págs. 648-9, cursivas añadidas)

elemento extra que no está presente en la visión de una pared a lo lejos: el microscopio tiene el poder de provocar ideas que no podrían ser provocadas con el ojo desnudo. De modo que, casi analíticamente, diríamos que no puede haber identidad entre lo que se ve con el microscopio y lo que se ve sin él, a simple vista. Sin embargo podemos seguir atacando a Berkeley: ¿Qué significa “ver a simple vista”? Una misma persona puede ver de una manera con un ojo y de otra con el otro. ¿Debemos decir que cada ojo transmite una idea diferente? Ver con anteojos, ¿se considera “ver a simple vista”? Incluso en el caso de ver una pared a lo lejos deberíamos concluir que no hay identidad no solo entre la pared vista a cien metros y la pared vista a un metro: tampoco hay identidad entre la pared vista a noventa y nueve metros, y la pared vista a cien metros (y así con cada fracción de milímetro.)

No solo la negación del principio de continuidad genera problemas. La negación de la materia también tiene los suyos. Berkeley, en un párrafo donde niega la existencia de la materia “tal como la entienden los filósofos” dice que “no se puede poner la menor objeción contra la existencia de lo que vemos con nuestros ojos y lo que tocamos con nuestras manos”⁴ Aquí se cuele de manera poco sutil la sombra de una petición de principio: ¿qué son “las manos” que tocan y “los ojos” que ven? ¿Son ellos mismos ideas?⁵ Si fueran ideas, deberían ser percibidas (no podrían ser la facultad activa de la percepción, pues solo la mente tiene esa facultad) Percibimos con los sentidos, pero ¿qué son los sentidos? Y aun más, ¿se mantienen invariantes durante la percepción, o ellos mismos no son idénticos? Sean lo que fueren mis ojos que perciben la calle, ¿son los mismos ojos que percibieron la calle ayer?

⁴ BERKELEY, G. ((1710) 1985). *Principios del conocimiento humano*. Madrid: SARPE. XXXV P 89.

⁵ Algo similar ocurre en *Principios*, XXXVIII, cuando Berkeley afirma que es correcto decir que *comemos ideas*. Resulta difícil entender el significado de “comer” en esta sentencia. Si por “comer” se entiende como una operación, no puede ser una operación de la mente sino del cuerpo. Si se entiende como una idea, resulta que una idea (el hambre) se satisface con otra idea (comer) que requiere de otra idea (el alimento). No es contradictorio, pero corre el riesgo de introducirnos en problemas insolubles, porque deberíamos preguntarnos en qué consiste la *satisfacción* de una idea: ¿es otra idea? ¿Y qué significa exactamente que una idea (comer) requiera de otra idea (el alimento)? ¿En qué consiste este “requerirse”? Si existe un modo de hacer ver que estas objeciones no son aceptables, de todos modos Berkeley supone que la afirmación “comemos ideas” es equivalente a “comemos cosas percibidos por los sentidos”. Hasta tanto no se establezca el estatus de los sentidos es difícil decir que dicha equivalencia no introduce subrepticamente a sentidos materiales, como manos y ojos.

Resulta difícil, también, en el marco inmaterialista, aceptar que una teoría científica es mejor que otra. ¿Cómo aceptar que la teoría copernicana está mejor fundada que la teoría tolemaica? En *Principios*, LVIII, para objetar este punto, Berkeley afirma:

Nuestros principios en nada se oponen a la teoría del movimiento de la Tierra, bien entendido; porque el saber si la tierra se mueve o no, se reduce a determinar si en las observaciones astronómicas tenemos derecho a concluir que, puestos en circunstancias a propósito y a conveniente distancia del sol y de la Tierra, veríamos a ésta moverse junto con los demás planetas, apareciendo como uno de ellos⁶

Aquí la noción de “conveniente distancia” es problemática. ¿Sobre qué base, si no sobre la percepción, se puede decidir que una distancia es más o menos conveniente para probar una tesis como la de que los planetas giran alrededor del sol? Si la visión del Sol y de la Tierra desde el espacio es una idea diferente de la visión del cielo mientras se está en la Tierra, ¿de qué modo podemos establecer la identidad entre ambas ideas (“la idea de sol que tenía mientras miraba desde el patio de mi casa es la misma idea de Sol que tengo ahora que observo desde una nave espacial”) y decidir que hay puntos de vista más convenientes que otros? En principio la noción de “distancia” está jugando un papel ambiguo: o bien es una relación que otorga regularidad a conjuntos de ideas (y de ese modo, estamos aceptando algún principio de continuidad), o bien es una relación objetivamente mensurable entre objetos externos (y de ese modo estamos aceptando la noción de materia).

En definitiva: Berkeley se ve obligado a aceptar que no hay un principio de continuidad; no solo entre lo macroscópico y lo microscópico, sino también entre hechos macroscópicos. Las identidades que establecemos entre hechos son solamente por comodidad, pero en rigor no hay tales identidades.

3. ¿Locke o Berkeley?

⁶ BERKELEY, G. ((1710) 1985). *Principios del conocimiento humano*. Madrid: SARPE. Pp 106-107

El realismo de corte lockeano acepta la tesis de la continuidad entre lo macroscópico y lo microscópico. El idealismo de Berkeley no la acepta. En ambos casos está implicada una teoría de lo que se ve a través de instrumentos que amplifican los sentidos.

Pero decir que el microscopio y el telescopio *amplifican* nuestros sentidos es entrar de lleno en un embrollo metafísico. En nuestros días, un microscopio de túnel se vale de una teoría física determinada (la mecánica cuántica) para fundamentar su funcionamiento, de modo que el propio instrumento presupone la aceptación de la verdad de una teoría sobre los hechos microscópicos. Los objetos vistos por un microscopio electrónico son coloreados artificialmente y lo que muestra la pantalla es una construcción visible hecha por el ordenador con el solo fin de presentar un estímulo sensorial. Literalmente, un átomo no es algo que se pueda ver a menos que se construya un dispositivo que a su vez construya una imagen visible de lo que nuestra teoría dice que es un átomo.

Este modo de entender el funcionamiento de un microscopio parece peligroso, puesto que pone en aprietos la tesis de la continuidad entre lo macroscópico y lo microscópico, tesis que desde el realismo parece aceptable. Sin embargo, esta continuidad parece peligrar desde el descubrimiento de la mecánica cuántica.

La distinción, en rigor, no es entre macroscópico y microscópico, sino entre macro, micro y cuántico. Es aceptable la continuidad entre los primeros dos niveles, pero no entre ellos y el tercero, cuyas propiedades no parecen encajar con las macro y micro. Podemos decir que las cualidades secundarias macroscópicas son en realidad cualidades primarias microscópicas de corte newtoniano, las cuales dependen de cualidades cuánticas desconocidas (Priest, 1989, pág 36):

<i>Nivel</i>	<i>Propiedad característica</i>	<i>Producido por</i>	<i>Las disposiciones son:</i>
Macro	Secundaria	Disposición macroscópica más observador	Propiedades agregadas de estados primarios

Micro	Primaria (newtoniana)	Disposición microscópica más observador.	Propiedades vectoriales de estados cuánticos
Cuántico	Cuántica	?	?

Pero quizás aceptar esto es, en definitiva, entender que lo que hemos visto como propiedad macroscópica no es más que una propiedad cuántica actualmente desconocida. Deberíamos ser capaces de aceptar la continuidad entre ambos ámbitos. Sin embargo las desconcertantes propiedades de la materia en su nivel cuántico hacen difícil la aceptación de dicha identidad, y de hecho parecen contradecirla, como si no hubiera continuidad entre los primeros dos niveles y el tercero. Esto es precisamente lo que parecen decirnos algunos físicos del siglo XX: “En los experimentos sobre sucesos atómicos tenemos que tratar con cosas y con hechos; con fenómenos que sean tan reales como cualquier fenómeno de la vida cotidiana. *Pero los átomos y las partículas elementales en sí no son reales; constituyen un mundo de potencialidades o posibilidades y no de cosas o hechos*”⁷ (W. Heisenberg, citado en Rosenblum y Kuttner); “Ninguna propiedad microscópica es una propiedad real hasta que es una propiedad observada”⁸ (John Wheeler, citado en Rosenblum y Kuttner. Nótese la similitud con la expresión de Berkeley de que “esse est percipi”). Puestos a decidir entre Locke y Berkeley, la historia de la ciencia ha dado una respuesta de compromiso entre ambos: entre mundo macroscópico y microscópico, Locke. Pero entre mundo macroscópico y mundo cuántico, Berkeley.

Referencias

- BERKELEY, G. ((1713) 1956). *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, Buenos Aires, Aguilar.
- BERKELEY, G. ((1710) 1985). *Principios del conocimiento humano*. Madrid: SARPE.
- LOCKE, J. ((1710) 1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

⁷ ROSENBLUM & KUTTNER (2012), *El Enigma cuántico. Encuentros entre la física y la conciencia*. Buenos Aires, Fábula Tusquets Editores. P 128.

⁸ *Ibíd.* P128.

LORENZO, Á. M. (1996). La influencia de la física corpuscular en la filosofía de Locke. *Thémata*, 107 - 125.

PRIEST, G. (1989). Primary Qualities are Secondary qualities Too. *British Journal of Philosophy of science*(40), 29-37.

ROSENBLUM & KUTTNER (2012), *El Enigma cuántico. Encuentros entre la física y la conciencia*. Buenos Aires, Fábula Tusquets Editores.

YOST, R. M. (Enero de 1951). Locke's Rejection of Hypotheses about Sub-Microscopic Events. *Journal of History of Ideas*, 12 (1 (Jan. 1951)), 111 - 130

Razón y Corazón, en los *Pensees* de Pascal: una respuesta de la fe a la modernidad cartesiana

Mariano Olivera (UNMDP)

1. Introducción: el problema del hombre *cogitans* y los *Pensees*.

En el curso de su vida mundana, cuando su espíritu era exclusivamente matemático y físico hasta entonces, Pascal sufre una conversión que lo acercara a la religión, o desde otra perspectiva la religión lo lleva a la reflexión sobre su "humanidad". Posa su mirada sobre el individuo, y su condición humana, la cual problematiza, es decir piensa y siente. Dicho de otro modo se torna en si mismo como persona, hecho problema vital, religioso y filosofico. De tal manera que lamenta haber pasado mucho tiempo estudiando las ciencias abstractas y confiesa haberse "disgustado" por ello, por hallarse abstraído de su condición, la cual es mejor ocultar e ignorar en la ocupación de estas ciencias, *divertissement* que distrae el conocimiento del mal de uno mismo.

80. Yo había empleado largo tiempo en el estudio de las ciencias abstractas; y la poca comunicación que de ello se puede obtener me disgustaba. Cuando yo he comenzado el estudio del hombre, vi que las ciencias abstractas no son propias del hombre, y que me separaba más de mi condición penetrando en ellas, más que los otros ignorándolas (...) ¿es que aquella ciencia (antropología)

no es todavía la que el hombre debe adquirir, y le es mejor ignorarse para ser dichoso?¹

Pascal quería completar la vana y estéril curiosidad de las ciencias desvinculadas de lo humano, dejar atrás su etapa como científico mundano, sin dejar de abocarse a la investigación científica, llegando a una síntesis de sus creencias o conclusiones y de sus acciones, de su ser teórico y práctico, una conciliación de su ciencia y su fe. Para tal unidad, consideraba que pensar como se debe, es comenzar por la indagación existencial de nosotros mismos como hombres concretos, y no por las cosas o por las ciencias, con la intención acaparadora de la razón soberbia que pretende decir, conocer, demostrar y versar sobre todo, siendo indiferente a los problemas decisivos del hombre. De hecho desde Sócrates, se reconoce la soberbia del saber como una especial forma de ignorancia individual, haciendo ingeniosa distracción del problema y examen de si mismo. Así como el tábano de Atenas, Pascal quiere agujonear a la razón científica, cartesiana y moderna, llevar a perplejidad el fundamento autista y solipsista del ego cogito, sacudirle en su sopor, para que se vuelva a si misma como lo que es: la razón de un ser finito, de un hombre singular. De tal forma que no solo admita sus rasgos matemáticos o exactos: necesarios y universales, sino también su carácter contingente: la razón situada como individuo, su insuficiencia, sus límites de conocimiento y su relación conflictiva con la fe y el corazón.

Esta profunda necesidad del conocimiento de uno mismo, de la búsqueda del hombre, nos remite a su celebre obra: los *Pensees*, la posición personal, el autorretrato de un hombre inquieto, sufriente e incompleto que busca y que quiere comprenderse a si mismo en su concretitud, hallar su íntima y más entrañable verdad, más allá de lo impersonal y colectivo, como abstracción teórica llamada humanidad. Esta obra, no es mera especulación teórica, o una pesada catequesis al estilo tomista en el que se abordan problemas conceptuales, sino la manifestación dispersa en papeles de las reflexiones y pasiones que afligen la vida, porque parten de la reafirmación individual de una forma de vida (el cristianismo). Aquí se expresa con un estilo sugestivo, afín a las *Confesiones* de

¹ PASCAL, *Pensamientos*, traducción de Juan Dominguez Berrueta, prólogo de Manuel Fuentes Benot, Hyspamerica, Buenos Aires, 1984; pág 46.

San Agustín, la fuerza fervorosa del anhelo y la inquietud personal, del autor hacia lo que padece como el problema fundamental: el de la salvación, el de la inmortalidad. Pero no es valido desentendernos o prejuzgar su obra, tachandola como los desbordes de la sensiblería simple de un creyente, sino el ardor de un polemista cristiano que tambien responde a la tradición y a la modernidad científica y filosófica. Los escritos de un creyente apasionado, que abreva críticamente de la tradición, y es atravesado por la modernidad: su cosmovisión, sus problemas y su paradigma cultural, en el cual no juega un papel pequeño, el cogito cartesiano.

...es inmensa la importancia histórica de esta apologética. En un momento decisivo del pensamiento humano, cuando fe y razón, cristianismo y ciencia ya no formaban aquella unidad que había caracterizado al mejor Medioevo, hallándose a veces en abierto contraste, Pascal- el contemporáneo de Descartes- vio con plena originalidad el problema y lo afronto, introduciéndole las exigencias mas vivas del pensamiento moderno y demostrando que podían ser satisfechas por la tradición y la religión, contra las que la razón se rebelaba. Y Pascal se empeño por entero en asumir el cometido de una nueva síntesis de fe y ciencia (...) La apología incompleta y fragmentaria ha quedado como la primera y grandiosa protesta de un moderno (que la nueva ciencia ha hecho progresar a grandes pasos) contra aquellos modernos que, después de haber separado al hombre de Dios para luego enfrentarlos, ha acabado por poner al hombre en el puesto de Dios y por desencadenar el caos.²

Esta lucha de la fe, contra los sueños de la razón dogmatica, que se admite triunfante en su soberbia, no es más como hemos dicho que el extravío o la ignorancia del hombre concreto, por lo que:

En su época, Pascal busca al hombre (...) Y esto lo realiza, precisamente, cuando triunfaba una interpretación del universo rigurosamente matemática, en la cual el ser del hombre, por obra de Descartes, había quedado reducido al puro pensamiento, desconectado del mundo y de su propio cuerpo.³

Con este ultimo tipo de hombre nos referimos al ego cogito, el producto del método cartesiano. Tanto en Pascal como en Descartes hay una necesidad de certeza, de interiorización, recogimiento, ruptura con las apariencias y prejuicios del mundo, de

² SCIACCA, Federico M. *Pascal*, Luis Miracle, Barcelona, 1955; pags 23 y 24.

³ PASCAL, *Pensamientos*; págs 9-10.

penetrar en el propio yo, pero esté en Descartes queda estancado en el pensamiento predominantemente racional, por lo tanto se atiene a conformarse con la verdad del hombre, incompleto en su abstracción. Mientras que Pascal no quiere concebir o definir al hombre como *cogitans*, aislado en su interior, sino también proyectado, trascendiendo al absoluto en búsqueda de su felicidad. El hombre debe buscar aquella verdad que concierne a su corazón y que sobrepasa a su razón. La última palabra sobre él mismo, la respuesta a los angustiados interrogantes agustinianos de ¿quien soy yo? , y ¿que soy yo?, se halla en las verdades de la fe o del corazón.

Debido a ello, solo la “conversión de corazón” nos dispone y nos permite acceder a lo que está más allá de lo razonable, y en efecto con el esfuerzo de los *Pensamientos*, Pascal no pretendía más combatir, que salvar y convertir, hacer que los incrédulos o “libertinos” como el los llama, vuelvan a su corazón y no se limiten solamente a aceptar las verdades de la razón. Es la dureza de su corazón, en definitiva lo que mueve al libertino, y lo que Pascal pretende refutar, por lo que no se trata tanto de defender la fe, como de demostrar los límites y las contradicciones de la razón. Solo así se podrá comprender el sentido de un Dios oculto, viviente, que solo puede encontrarse en el amor. De lo contrario, cualquier religión que no tome en cuenta o que no de un motivo suficiente de este ocultamiento de Dios a la razón, que lo presente en suma como algo claro y distinto, geoméricamente demostrable, no puede ser para Pascal la religión verdadera, fundamentada en el orden del amor.

Ahora bien, Dios es un *Deus absconditus*. ¿Cómo hallarle? No por medio de las sectas filosóficas abandonadas a su propio orgullo, con el que quieren cubrir la impotencia de la razón. Hay que recurrir a la ciencia del corazón, capaz de alumbrar razones que son inaccesibles a nuestro dispositivo lógico. Esta ciencia comprende un campo más extenso que la pura ciencia racional, tan limitada, y que nos deja indiferentes cuando se trata de estas cuestiones, máximas para nosotros. Por ello las pruebas naturales de la existencia de Dios que puede suministrarnos la razón son ineficaces. Carecen de fuerza para convencer a los ateos o los indiferentes. Sólo el ya persuadido puede ver, a través de sus débiles e incompletos trazos, la realidad máxima de la existencia de Dios.⁴

En definitiva, Pascal escribe para persuadir el corazón, para convencer sobre el conocimiento que más le importa.

⁴ PASCAL, *Pensamientos*; pág 11.

2. Fe: Razón y Corazón.

La defensa pascaliana de la fe, consistente en su apertura razonable al corazón y su rebajamiento de la razón orgullosa, parte de una distinción radical, por la cual el hombre puede aprehender y elegir la Verdad. Dos modos de conocimiento y de recepción, que pueden compenetrarse como excluirse mutuamente en un mismo individuo. Dos clases de espíritus, uno en torno a la razón en su pura abstracción: “espíritu geométrico”, y otro en torno a la sensibilidad del corazón: “espíritu de fineza”. Mediante ello distinguimos al libertino, el incrédulo, caracterizado por haberse quedado anclado en el orden de la abstracción, en su unilateral concepción geométrica, lo que supone su dureza de corazón, del filósofo que se dispone concretamente a la Verdad, lo cual es aceptar y prepararse tanto para las verdades de la razón como las del corazón, ya que: “Conocemos la verdad no solo por la razón, sino aun por el corazón...”.⁵ He aquí entonces, la paradoja que no capta por sí sola la razón: “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; se sabe esto en mil cosas. Yo digo que el corazón ama al ser universal naturalmente, y a sí mismo naturalmente, según se entregue en cada caso; y se endurece contra el uno o contra el otro, a su elección”⁶ Con esto, la verdadera religión rechaza ciertos extremos: “Si se somete todo a la razón, nuestra religión no tendrá nada de misterio ni de sobrenatural. Si se choca contra los principios de la razón, nuestra religión sería absurda y ridícula.” Dicho de otro modo: “Dos excesos: excluir a la razón, no admitir sino la razón”.⁷

La verdadera religión no deja de ser paradoja, consistente en que está es tan absurda como razonable, y reconocemos el primer aspecto simplemente por el corazón, y lo último por la razón que cede su lugar al corazón (a la fe). Con lo que no se trata de excluir la razón sino emplearla conforme al bien propio, someterla y humillarla como es debido, conforme a su deber, con el reconocimiento de que hay verdades finitas, naturales e infinitas y sobrenaturales que la sobrepasan.

⁵ PASCAL, *Pensamientos*; pág 162

⁶ Ibid.

⁷ PASCAL, *Pensamientos*; pàg 27.

Sumisión. Es menester saber dudar donde sea preciso, augurar donde sea preciso, someterse donde sea preciso. Quien no hace eso no comprende la fuerza de la razón (y su debilidad). Hay quienes faltan contra estos tres principios, o asegurando todo como demostrable, sin conocerse la demostración de ello; o dudando de todo sin saber dónde es preciso someterse; o sometiéndose en todo, sin saber dónde es preciso juzgar.⁸

Con ello indica el error de los puros racionalistas, los puros escépticos, y los puros fideístas y afirma a Agustín: “San Agustín (Ep., 120): La razón no se sometería jamás si no juzgase que hay ocasiones en las que debe someterse. Es justo, por consiguiente, que se someta, cuando juzga que debe someterse”⁹ porque “Sumisión y uso de la razón, (es) en lo cual consiste el verdadero cristianismo.”¹⁰ La sumisión de la razón, el admitir que no puede acapararlo todo, y de que hay verdades más elevadas pertinentes al orden del corazón, es un acto sincero, razonabilísimo, de moralidad intrínseca, porque responde a su propio deber, el cederle el puesto a la fe, lo cual no es abandonar la razón para caer en un puro fideísmo. Por ello, “No hay nada tan conforme (moralmente) a la razón como esta desaprobación de la razón”¹¹. En efecto, “La última resolución de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepujan; es débil del todo si no llega a conocer eso. Y si las cosas naturales la sobrepujan, ¿Qué se dirá de las sobrenaturales?”¹². Aquí cuando la razón se atreve a dar este paso es el turno de dejar hablar al conocimiento del corazón, a la fe la cual conoce más directamente a la Verdad, porque “Es el corazón el que siente a Dios, y no la razón. He aquí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón”¹³.

Pero si el hombre es carente de la gracia o don de la fe, solo puede aproximarse a la religión en la preparación del razonamiento, para luego aceptar las verdades del corazón. Por ello la conclusión final, de acuerdo al orden de los Pensamientos sería esta: “que es preciso buscar a Dios”.¹⁴ “El proceder de Dios que dispone todas las cosas con dulzura es comunicar la religión al espíritu por las razones y al corazón por la gracia”.¹⁵

⁸P ASCAL, *Pensamientos*; pág 159.

⁹ PASCAL, *Pensamientos*; págs 159-160.

¹⁰ PASCAL, *Pensamientos*; pág 160.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ PASCAL, *Pensamientos*; pág 163.

¹⁴ PASCAL, *Pensamientos*; pág 109.

¹⁵ PASCAL, *Pensamientos*; pág 28.

Por esto, aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento de corazón son bien dichosos, y bien legítimamente persuadidos. Pero a los que no la tienen nosotros no podemos dársela más que por razonamiento, esperando que Dios se la dé por sentimiento de corazón, sin lo cual la fe no es más que humana e inútil para la salvación.¹⁶

Ciertamente no es imposible que un individuo de acentuado espíritu geométrico, hombre de ciencias en fin, por medio de razonamientos llegue a ser conmovido por influencia del espíritu de fineza, es decir por la fe dada por Dios. De lo que se trata es que la razón, desemboque en el corazón. Tal es el caso de Pascal, que teniendo en cuenta su proceso de conversión, de hombre científico y mundano a místico y religioso, prepara su futura apologética, los *Pensamientos*, con el fin de convertir con razones impregnadas de vitalidad, razones del corazón, a los incrédulos.

En la certeza del corazón o de la fe confluye la Verdad que comprende gradualmente: sensación, razonamiento y sentimiento, donde el hombre puede elevarse del plano del simple conocimiento, al orden de la caridad, dar el salto moralmente cualitativo, es decir no limitarse a consentir intelectualmente la existencia de Dios (vale aclarar que es por que se lo siente, no lo que es), sino también amarlo. En último termino, si bien Pascal deja a la mano los *Pensamientos*, sólo se pueden convencer quienes quieren dejarse convencer. Solo resta que el corazón, se abra a la gracia divina, al don la fe y de la salvación.

Las verdades de corazón se encuentran con la verdad de la fe, verdadero conocimiento que se halla más allá (no en contra) de los sentidos y de la razón. Último grado de conocimiento es el de la caridad o de la fe viva y operante. El conocimiento del corazón es solamente su preparación; lo demás es obra de la gracia. (...) A medida que la mecha de la razón palidece, más grande se hace nuestra luz espiritual: los resplandores de la gracia inundan de claridad meridiana los subterráneos de la conciencia, donde las luces de la razón son impotentes. El hombre ha sido elevado a una razón más alta. El orden de la verdad es el mismo orden de la caridad, como había enseñado Agustín.¹⁷

De tal manera entonces, se da la conjunción de las verdades y tendencias de la razón y del corazón. Por lo que es la fe, la que otorga unidad e integridad a la razón y al corazón, reuniendo y conciliando tales facultades que de por sí operan separadas o distanciadas y

¹⁶ PASCAL, *Pensamientos*; pág163.

¹⁷ SCIACCA, Federico M *Pascal*; pág 191.

finalmente resolviendo todas las contradicciones inherentes al hombre, su situación paradójica en Dios.

3. Conclusión: Pascal, crítico de Descartes y predecesor de Kant

Pascal y Descartes, dos espíritus distintos, determinados por la misma época, pero diversos en su mentalidad como filósofos y científicos.

Se puede decir que Descartes es más escolástico como científico que como filósofo: acepta de la Escolástica lo que de ella estaba condenado a caer definitivamente en el ocaso; en cambio, Pascal es antiescolástico en la metodología científica, siendo escolástico en todo lo demás, es decir, está con la Escolástica y con la Patrística, sobre todo con San Agustín.¹⁸

Descartes encarnación transparente y pura del espíritu geométrico, solo reconoce la autoridad de la razón, absoluta y sin límites, por la cual mediante su escolástico método deductivo, llega a certezas indubitables, evidencias que excluyen cualquier posibilidad de negación o duda. Únicamente reconoce como verdades aquellas que se determinan completamente a priori, sin sustento alguno de la experiencia. También Pascal reconoce verdades a priori absolutas, pero es contrario al método deductivo, por el cual se llega a conclusiones absurdas (como la de la materia sutil), por lo cual no reduce todo conocimiento científico a producto de una razón absoluta, sino que reconoce otras vías de conocimiento, una de ellas, la del corazón, a la cual no tiene acceso el orden de la razón. Pascal no pasa por alto, el apoyo de la experiencia, respeta la autonomía de ciencias de la experiencia como la física y las distingue de las ciencias matemáticas.

El punto de contacto entre Pascal y Descartes, está en que ambos consideran el “*ordre de la géometrie*” como la más alta y más genuina expresión de la razón. La diferencia está en que Pascal no confunde el *esprit géométrique*, con todo el hombre, con el *sprit* del hombre, y tampoco con toda la ciencia, con el *esprit scientifique*.

Mas bien el hombre tiene un orden totalmente diverso del de la geometría. La filosofía geométrica (cartesiana) busca una primera verdad evidentísima, de la que todo se pueda deducir matemáticamente. Dicha filosofía es abstracta

¹⁸ *Ibidem*; pág 92.

porque no tiene en cuenta al hombre concreto, que es ambigüedad y contradicción...¹⁹

Para Pascal, "...la geometría no lo define ni lo demuestra todo, ni considera que todo sea indefinible e indemostrable"²⁰, no obstante puede servir de preparación positiva a la fe, como coronación de la razón, que cederá su lugar al corazón. En efecto, siendo que Pascal imprime una marca personal a la ciencia, tan impropia del racionalismo puro, queriéndola ligar con la vida y hacerla preparativo del pensamiento religioso, juzga a Descartes, como el filósofo arquetípico de la vanidad de las ciencias y de la filosofía, que versan sobre todo, pero dejan a un costado lo más importante que es el bien que reclama la miseria del individuo. Así se refiere y lo define a él: "Descartes inútil e incierto"²¹ luego, "Escribir contra los que profundizan demasiado las ciencias. Descartes."²²

Y por último le reprocha por utilizar de paso a Dios, como excusa de su método: "Yo no puedo perdonar a Descartes: bien habría deseado en toda su filosofía poder pasarse sin Dios; pero él no ha podido impedir hacer que diera un capirotazo al mundo para ponerlo en movimiento; después de esto no necesitó de Dios"²³. Aquí presente el frío Dios cosmológico, aristotélico-tomista, pero ausente el Dios personal de Agustín, que busca ir al encuentro con el padeciente individuo que le busque y que en fin le amé. Tal como le dice Cristo al Pascal afligido en los *Pensees*: "Consuélate; tú no me buscarías si no me hubieras hallado». (...) ¿Quieres tú que me cueste siempre sangre de mi humanidad sin que tú des las lágrimas?"²⁴. Descartes, un "filósofo sin Cristo", ya que conceptualiza el hombre abstracto y con ello el Dios abstracto. Su hombre y su Dios son completamente falsos, cognoscibles y transparentes, simples, hologramas de la razón. En él se opaca el valor de la fe y de la Revelación, y queda anulado la santidad, todo misterio sobre natural y todo orden del amor. Por lo tanto, para Pascal, Descartes es un falso, o al menos poco sincero cristiano, que malentende la fe y tergiversa el poder de la razón.

¹⁹ *Ibíd.* pág 94.

²⁰ *Ibíd.*; pág 96.

²¹ PASCAL, *Pensamientos*; pág 78.

²² *Ibíd.*; pág 77.

²³ *Ibíd.*; pág 78.

²⁴ *Ibíd.*; págs 250-251.

Ahora bien si Kant, cuestiona el dogmatismo racionalista, y reconoce que el conocimiento no puede prescindir de todo uso de la experiencia, no es ilegítimo emparentarlo a Pascal como su antecesor. Tanto el uno como el otro, a su manera, tienen la clara intención de ponerle límites al conocimiento racional, para salvaguardar la autonomía de la metafísica, y con ello de la moral y de la religión. Como bien lo dice Kant en la introducción de su *Critica de la razón pura*, “la restricción del saber para hacerle sitio a la fe”.

Ambos autores dirigen sus críticas a las pretensiones de la racionalidad moderna y entienden la relación directa que se evidencia entre la vida moral del sujeto y la creencia religiosa, ambos reconocen una apertura del hombre a lo absoluto y por último ambos acechan el punto débil de Descartes, su dogmatismo metafísico. ¿Pero en que se distinguen? ¿Qué es lo propio del sujeto trascendental de la Razón Pura, y el hombre problema de Pascal? Las preguntas sobre el hombre en Pascal y Kant son las mismas²⁵, pero difieren en respuesta, en su fundamento biográfico, en cuanto que ambos filósofos se comportan y viven de un modo radicalmente distinto. No obstante el punto neurálgico de sus filosofías es el mismo: el hombre y la destinación de sus facultades, teóricas y prácticas, el hombre arrojado a lo incondicionado.

Pero a Pascal, como a Kant, no le interesa determinar la estructura interna y la coherencia del pensamiento racional, que excede su capacidad. Más bien dicho, su propósito no es teórico en modo alguno, sino que es práctico: inducir a la razón a actuar como debe, según sus límites y su finalidad. Lo que para Kant desde la razón teórica pura, es una idea incondicionada, dialéctica, para Pascal pionero en cierto modo del uso de la razón práctica pura, es la justificación del corazón: la idea de la inmortalidad y la posibilidad de una voluntad santa (pura, sin inclinación alguna en Kant) legitima la idea de Dios.

La razón debe aceptar el dictado del corazón y operar hasta donde debe, y hasta donde puede.

Ahora bien hay que saber distinguir la concepción de Kant, de la religión bajo los límites de la mera razón, la cual no admite ninguna forma de revelación, ya que hay que atenerse a lo que se puede obtener a través del uso legítimo de nuestras facultades, de la autoridad que

²⁵¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me cabe esperar?, y ¿Qué es el hombre?.

Pascal deposita en la revelación divina sin ser por ello fideísta, al reconocer el deber y el papel que le toca a la razón.

Por último, podríamos decir que Kant, el hombre de la filosofía constreñida, flaquea y se le escapa hasta el umbral de la jaula la bestia de su corazón, en su *Crítica de la razón práctica*, si compartimos el parecer de Unamuno:

Tomad a Kant, al hombre Manuel Kant, que nació y vivió en Königsberg, a finales del siglo XVII y hasta pisar los umbrales del XIX. Hay en la filosofía de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, es decir, hombre, un significativo salto, como habría dicho Kierkegaard, otro hombre -¡y tan hombre!-, el salto de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. Reconstruye en esta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquella abatió, después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico, que es el Dios que corresponde al *Zóon politikon*; del Dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al autor del orden moral, al Dios luterano, en fin. Ese salto de Kant está ya en germen en la noción luterana de la fe.

El un Dios, el Dios racional, es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, el hombre no hombre, y el otro Dios, el Dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso.

Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido. Y es que sabemos, por testimonio de los que le conocieron y por testimonio propio, en sus cartas y manifestaciones privadas, que el hombre Kant, el solterón en sí, no es egoísta, que profesó filosofía en Königsberg a fines del siglo de la Enciclopedia y de la diosa Razón, era un hombre muy preocupado del problema. Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquel, el salto inmortal de una a otra crítica.²⁶

Para concluir, queda pendiente definir como puede conocer su naturaleza el hombre. Ya hemos establecido que no puede por el solo uso de su razón, por lo que habrá que también apelar al del corazón. Si el individuo en su simple estado actual, no puede comprenderse a partir de si mismo, deberá fijarse en la necesidad de trascenderse a si mismo, y con ello

²⁶ UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, edición digital realizada por eBooket.com; págs 1-2.

encontrar una explicación a la profundidad insondable de su naturaleza. Allí en su fondo, escuchara una voz distinta, que le indicara que se halla potencialmente destinado a algo superior, porque le recordara que proviene de algo superior de lo que es en su presente. ¿Sino que prueba se tiene de ello? Lo que la religión cristiana establece: lo dado por la gracia divina, en especial la Revelación, la cual no se recibe pasivamente, sino que requiere de la moderación de la razón, y el buscarse y comprenderse en la fe, en el esfuerzo del corazón. Pero mejor aclaremos esto con el texto:

Conoce, pues, hombre soberbio, qué paradoja eres tu mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil: aprended que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre, y oíd a vuestro señor cuál es vuestra condición verdadera, que ignoráis. Escuchad a Dios.

Porque, al fin, si el hombre no se hubiera corrompido nunca, gozaría en su inocencia de la verdad y de la felicidad seguramente; si el hombre no se hubiera corrompido nunca, no tendría ninguna idea de la verdad ni de la beatitud.

Pero, por desgracia nuestra, mayor que si no tuviéramos grandeza ninguna en nuestra condición, tenemos idea de la felicidad y no podemos alcanzarla; sentimos una imagen de la verdad y no poseemos más que la mentira: incapaces de ignorar absolutamente y de saber ciertamente, tan manifiesto es que hemos estado en un grado de perfección del cual somos desgraciadamente decaídos [...] de modo que no es por las soberbias agitaciones de nuestra razón, sino por la simple sumisión de la razón, por lo que podemos verdaderamente conocernos.²⁷

4. Bibliografía.

- PASCAL, *Pensamientos*, traducción de Juan Dominguez Berrueta, prólogo de Manuel Fuentes Benot, Hyspamerica, Buenos Aires, 1984.
- SCIACCA, Federico M. *Pascal*, Luis Miracle, Barcelona, 1955.
- GUARDINI, Romano. *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*; traducción de Ramón Garriga, Emecé, Buenos Aires, 1955.
- ALCOBERRO, Ramón. *Una Introducción a las «Penseés» de Blaise Pascal (1633-2662)*, disponible en <http://www.alcoberro.info/pdf/pascal.pdf>, 2005.

²⁷ Pascal, *Pensamientos*; págs 147-148.

- SCHMIDT ANDRADE, Ciro E. *Pascal: claves antropológicas para la lectura de los pensamientos*, en revista *Philosophica*, N° 29, 2006, Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, págs. 265-286.
- UNAMUNO, Miguel de *Del sentimiento trágico de la vida*, edición digital realizada por eBooket.com.
- KANT, Immanuel *Critica de la Razón Practica*, Traducción de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 2003.

El argumento ontológico en Leibniz: de la certeza apodíctica a la certeza moral

Andrea Pierri (UNLP)

A lo largo de la historia de la filosofía, muchos problemas se han mantenido vivos en cuanto que traen consigo un cúmulo de cuestionamientos. Desde que San Anselmo en su *Proslogion* afirmara querer encontrar un argumento tal que por sí mismo probara la existencia del Ser Supremo, tal argumento ha sido formulado y re formulado de una y otra manera una y otra vez. Esta prueba *a priori*, de gran circulación entre los pensadores modernos, se la conoce a partir de Kant con el nombre de “argumento ontológico”. Con ella se pretende demostrar *a priori* la existencia del Ser Supremo, es decir, demostrar la existencia de Dios a través de su propio concepto. La cuestión estriba en poder determinar si el argumento ontológico puede dar cuenta de su propia exigencia.

Este trabajo pretende mostrar la reformulación de la prueba de la existencia de Dios que lleva adelante Leibniz en su periodo de madurez. Si bien en su juventud Leibniz sostiene que demostrar la existencia de Dios *a priori* es viable, hacia el final de su carrera esta certeza se convierte en probabilidad. La demostración apodíctica de dicha prueba sostenida hasta 1677, realiza un giro hacia la demostración de la posibilidad del Ser necesario, que sólo nos puede aportar una certeza moral.

Siguiendo el análisis de Robert Adams¹, podemos decir que la prueba ofrecida por Leibniz para demostrar *a priori* la existencia de Dios tiene tres etapas principales:

1-Leibniz sostiene que la prueba cartesiana es incompleta en tanto que ella muestra que “si” la existencia de Dios es posible, luego Dios existe. Tal posibilidad se asume sin demostrada.

2-La existencia de Dios puede ser “presumida” posible a menos que se pruebe que es imposible.

3-La demostración cartesiana puede ser completada si se prueba que la existencia de Dios es posible. Para ello, Leibniz tiende un puente entre la noción de existencia y la estructura lógica que sostiene su sistema filosófico.

En este trabajo trataremos de dar cuenta, en sus puntos centrales, cómo Leibniz transita por estas distintas etapas.

1. Origen de la cuestión.

Desde las *Demostraciones Católicas*, escritas entre 1668 y 1669, encontramos evidencia de que Leibniz ya tenía rumores acerca de la formulación del argumento ontológico realizada por Descartes. En este escrito Leibniz puntualiza sobre los distintos principios a partir de los cuales se puede probar la existencia de Dios, y afirma en el comentario sexto: “los paralogismos de algunos a la hora de demostrar la existencia de Dios, en primer lugar Descartes, Wardi y Valerio M.”² Pero el interés de Leibniz por el análisis de tal argumento podemos situarlo hacia fines de su estancia en París en 1676. Dentro del círculo intelectual en el que el joven se mueve entra en contacto con los cartesianos, con quienes debate desde un primer momento. En ese contexto afirma que la prueba cartesiana si bien es viable es incompleta. Para demostrar la existencia no basta con afirmar la idea del Ser Supremo como ente que contiene en su esencia todas las perfecciones, sino que primeramente es necesario probar que la idea de Dios es posible, es decir, que en sí misma no contiene una contradicción.

¹ ADAMS, R. (1994).

² A VI 1, 494.

Las primeras reformulaciones del argumento *a priori* corresponden al período situado entre noviembre-diciembre de 1676, y se encuentran en un conjunto de textos que la Academia ha llamado *De summa rerum*³. En esta serie de textos podemos observar el intento de Leibniz por completar la prueba cartesiana, es decir, afirmando la existencia de Dios sólo si se demuestra la posibilidad de su concepto.

En este periodo concibe la existencia ligada a la perfección y precisamente con la definición de esta noción comienza la prueba que presenta a Spinoza en La Haya. Nos referimos a *Quod ens perfectissimum existit* donde Leibniz considera la perfección como “una cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, que expresa algo y lo expresa sin ningún límite” (O, 173). Que sea simple significa que es indefinible, que no se puede descomponer. Leibniz intentará demostrar que todas las perfecciones son compatibles entre sí y lo prueba por vía negativa⁴. El argumento concluye afirmando que en tanto todas las perfecciones son compatibles entre sí, el Ser perfectísimo es posible. Este Ser es quien posee todas las perfecciones. Ahora bien, como la existencia se cuenta entre las perfecciones entonces es evidente que tal Ser existe.

Para Leibniz hablar de posibilidad es hablar de esencia; los posibles son esencias. En A VI 3, 574 afirma que “una esencia es todo aquello que es concebido por sí, es decir, el agregado de todos los atributos”. Esto surge de las dimensiones que cobra en Leibniz la noción de ‘posible’, que son tres: la ontológica, donde posible se identifica con esencia, la dimensión lógica, donde lo posible se caracteriza por la consistencia, es decir, que su concepto no implique contradicción, y la dimensión epistemológica, donde lo posible se concibe clara y distintamente.

En la filosofía del filósofo de Hannover ‘claridad y distinción’ no tienen el sentido cartesiano, sino que considera que un concepto es claro y distinto cuando puede analizarse en sus notas más simples siendo todas ellas compatibles entre sí, es decir, sin contradicción, lo cual surge por el análisis de las notas que componen al concepto.

En los textos de 1676 estas tres dimensiones se hallan presente pero de manera muy difusa.

2. El argumento después de 1680.

³ A VI 3, 461-588.

⁴ Leibniz demuestra que la proposición “A y B son incompatibles” es indemostrable.

A pesar de todas las reformulaciones del argumento *a priori* llevadas adelante por Leibniz a lo largo de toda su carrera, su confianza en tal argumento siempre fue plena.

En el §45 de *Monadología* afirma: “así sólo Dios (o el Ser necesario) tiene el privilegio de que es preciso que exista, si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación y por consiguiente ninguna contradicción, sólo basta con esto para conocer la existencia de Dios *a priori*...”⁵

A partir de 1678, cuando Leibniz entra en correspondencia con Eckhard, comienza a considerar que mientras que las perfecciones parecen ser cualidades, la existencia no lo es. En este período se produce un cambio en la relación entre la esencia y la existencia por un lado, y por otro en la relación entre la perfección y la esencia. Las perfecciones, a diferencia de lo planteado en el periodo de París, pasan a ser propiedades de segundo orden, es decir, una propiedad de propiedades. Así la existencia deja de ser una cualidad.

A mediados de la década de 1680 el uso de los conceptos modales, en términos de consistencia o no contradicción, se afianza plenamente. En esta etapa de madurez, Leibniz ya no parte del *ens perfectissimum* sino del *ens necessarium*.

En *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* de 1684, Leibniz destaca que para alcanzar el conocimiento de la verdad es preciso reflexionar acerca de las ideas en torno a su verdad y su falsedad. En tanto las nociones pueden ser simples o compuestas, estas últimas pueden encerrar una contradicción que se nos oculta porque no seguimos de manera conveniente la descomposición de dichas nociones. Para ello toma como ejemplo el argumento ontológico: “para examinar esto con mayor distinción señalemos que en otro tiempo se forjó un argumento a favor de la existencia de Dios, que desde hace mucho goza de fama entre los escolásticos y que Descartes ha renovado...”⁶

Leibniz muestra que del argumento cartesiano no se puede concluir la afirmación “la existencia puede predicarse de Dios”, sino que sólo podemos sostener “si Dios es posible se sigue que puede existir”. Esto se debe a que no podemos emplear una definición sin antes estar seguros que ella no contiene contradicción. El objetivo permanente es establecer que

⁵ LEIBNIZ, G.W, 1982, *Escritos filosóficos*. Edición y notas de Ezequiel de Olaso, Ed. Charcas, Buenos Aires y edición de Machado libros, Madrid, 2002. P 701.

⁶ *Ibidem*. P 317

sólo si el Ser totalmente perfecto es posible, existe necesariamente. El argumento leibniziano parte del supuesto de que de la claridad de una idea se sigue necesariamente su posibilidad.

Ahora bien, si no podemos alcanzar una prueba completa *a priori* de la posibilidad de que el Ser necesario existe, se puede utilizar otro tipo de demostración que no sea la apodíctica para probar tal proposición, utilizando el principio de presunción: mientras no se pruebe la imposibilidad de un Ser necesario, su posibilidad debe ser *presumida*.

Este argumento parte de la proposición modal que afirma que “un Dios necesario existe ‘si’ la existencia de un ser tal es posible”. Esta condicionalidad abre paso al principio de presunción. La utilización del argumento presuntivo proviene de una larga tradición dentro del Derecho. Leibniz está familiarizado con argumentos de este tipo que aparecen una y otra vez en sus escritos sobre jurisprudencia. La tendencia al tratamiento de los problemas prácticos, desde el punto de vista del razonamiento probable, no conlleva a que el argumento para probar la existencia de Dios carezca de valor religioso sino que solamente le resta “mérito intelectual.”⁷ En una carta a Burnett de febrero de 1697, Leibniz afirma que “las verdades y las inferencias de la Teología son de dos tipos: unas tienen certeza metafísica y otras certeza moral”⁸

A partir del desarrollo de su sistema lógico hacia mediados de la década del '80 podemos observar cómo el argumento como tal se va corriendo de la certeza apodíctica hacia la certeza moral o práctica. Este rasgo firmemente se instala en los escritos posteriores a 1700⁹.

La presunción tiene la apariencia de ser una solución fácil para resolver un problema tan complejo relacionado con la Teología pero es completamente viable si lo pensamos desde su propio fundamento, la posibilidad: si hay posibilidad, hay presunción. No obstante, bajo la premisa modal “si un Dios necesario es posible, entonces existe” la presunción favorece tanto la posibilidad de la existencia como la posibilidad de la no existencia de tal ser, lo cual nos enfrenta con la siguiente objeción:

⁷ ADAMS (1994), p. 198.

⁸ LEIBNIZ, G.W. (1875-1890) *Die philosophischen Schriften von Gottfried W. Leibniz*, Ed. C.I. Gerhardt, 7 Vols. Berlín. P 193.

⁹En las observaciones a Lamy (GP III, 405-06), NE L. IV, cap. X, T &5.

Si la existencia no es imposible, entonces es necesaria; y si la existencia es necesaria, la no existencia es imposible. Presumiendo cualquiera de las posibilidades por lo tanto conduce una al rechazo de la otra, y las dos presunciones opuestas acerca de la posibilidad parecen anularse entre sí.¹⁰

Tal objeción puede ser rechazada si tenemos presente que en su etapa madura, Leibniz relaciona la lógica deóntica con la lógica modal: sostener la tesis de que es más fácil que un acto sea ‘correcto’ que ‘incorrecto’ es análogo a decir que es más fácil para algo ser ‘posible’ que ‘imposible’. Como afirma Adams, este caso por ser el más simple, es el más fácil, y en circunstancias similares será el caso más probable¹¹. Y así como la existencia actual de una cosa posible requiere su esencia y además, la razón de porqué es actual, la no existencia de cosas también requiere su esencia y la razón de porqué no es actual. El recurso lógico para salir de esta aparente anulación de las proposiciones que son propuestas, es que la suma de los requisitos de la posibilidad de algo es propiamente una parte de los requisitos de la no existencia de algo. Y de esta manera, los requisitos de la posibilidad de la existencia de algo son pocos en comparación con la suma de los requisitos de la posibilidad de la no existencia de algo. Así se concluye que hay muchas más razones para presumir la existencia de algo que su no existencia.

3. Consideraciones finales

En la visión de Leibniz, demostrar la posibilidad de la existencia de Dios permite poder contestar la pregunta por qué hay algo y no más bien nada. La razón del mundo contingente es un Ser necesario y supremo, que es razón del mundo creado. La posibilidad de Dios se instala en la base de la existencia de las cosas contingentes, pues si este ser no fuera posible, ningún ser lo sería. Tal es la afirmación de *Monadología* §38: nada es sin razón, y por ello “la última razón de las cosas debe estar en una substancia necesaria en la cual el detalle de los cambios está sólo eminentemente, como en su fuente: y a esto es lo que llamamos Dios” (O, 699).

Sostener que sólo Dios existe en tanto que es posible implica llevar adelante un desarrollo lógico-modal que lo deje claramente apartado del necesitarismo que tanto rechaza de la

¹⁰ ADAMS (1994), p. 194.

¹¹ Ob. Cit. p.208.

filosofía de Spinoza por ejemplo. Así, para responder por qué hay cosas, por qué existe algo y no más bien nada, por qué existe esto y no lo otro, hay que afirmar que hay un Ser necesario que existe, que es razón y fundamento de las cosas contingentes. Otra manera de decirlo: existe mundo porque existe Dios.

Siguiendo el principio de razón suficiente de que “nada es sin razón”, que funciona como principio auxiliar y complementario tanto de la prueba *a priori* como en el modelo presuntivo, podemos también preguntarnos ¿cuál es la razón de posibilidad de los seres? La respuesta la hallamos en el corazón de la ontología leibniziana: por un lado, las esencias son la razón de todo aquello que cae bajo una substancia, y por otro, el fundamento último, a su vez, de toda posibilidad es la esencia de Dios, compuesta por aquellas propiedades generales simplicísimas y positivas.

Suponer que afirmando la verdad de una idea se puede obtener la posibilidad de la cosa, es un comienzo erróneo para sostener tal tipo de argumento *a priori*, pues como la cosa es anterior a mi idea, la posibilidad de la cosa es anterior a la claridad de dicha idea (GP III, 452). La prueba de la posibilidad de una cosa reside en la claridad de la idea que me representa una cosa posible. ¿Cómo es posible demostrar esto? Suponiendo que hay una inteligencia que subsiste por sí sola y que posee la idea de la extensión.

Por este lado se encamina la concepción de Leibniz que lo lleva a reformular el argumento ontológico ya no en términos estrictamente modales como lo son todos sus intentos hacia fines de la década del '70, sino en torno a una demostración que nos dé certeza moral sobre la existencia de un Ser necesario.

ABREVIATURAS

GP: LEIBNIZ, G.W. (1875-1890) *Die philosophischen Schriften von Gottfried W. Leibniz*, Ed. C.I. Gerhardt, 7 Vols. Berlín.

O: LEIBNIZ, G.W, 1982, *Escritos filosóficos*. Edición y notas de Ezequiel de Olaso, Ed. Charcas, Buenos Aires y edición de Machado libros, Madrid, 2002.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- ADAMS, R. (1994) *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, New York .
- CORNAMAN, PAPPAS, LEHRER. (1990) *Problemas y argumentos filosóficos*, UNAM, México.
- FRIEDMANN, G. (1946) *Leibniz et Spinoza*, Librairie Gallimard, Paris.
- LAERKE, M, “*Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant*. Leibniz’s ontology of possibility, 1668-1678”. *The Leibniz Review*, Vol. 17, 2007.
- LAERKE, M, (2008) *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*. Honoré Champion éditeur. París.
- MARTÍNEZ PRIEGO, C. (2009) *La formulación del argumento ontológico en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico n° 120, Navarra.
- NACHTOMY, O. “Remarks on *Possibilia* in Leibniz, 1672-1676: *Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant*”. *The Leibniz Review*, Vol. 18, 2008.
- RUSSELL, R. (1908) *La philosophie de Leibniz. Exposé critique*, Felix Alcan Editeur, París.

Acerca del proceso de secularización en relación con el naturalismo en la filosofía de David Hume

Romina Pulley (UNMDP/CONICET)

El naturalismo humeano se expresa de varias maneras. O permite, por decirlo así, varias interpretaciones que suelen coincidir, en mayor o menor medida, con la idea de que la filosofía, para ser útil o provechosa, debe apartarse de los enredos de la metafísica y abandonar, en sus explicaciones, cualquier mención a entidades supra-naturales. También coinciden con la tesis de que este naturalismo humeano funciona como “remedio” del escepticismo pues para Hume contaríamos con cierta “disposición natural ineludible”¹ a creer, por ejemplo, en la relación causal o la existencia del mundo externo. Para Peter Strawson, por ejemplo, “tenemos un compromiso natural ineludible con un marco general de creencias y con un estilo general (el inductivo) de formación de creencias.”² En cuanto a la idea de que el naturalismo en Hume propugna apartarse de la metafísica, Leandro Guerrero, por ejemplo, propone que el naturalismo humeano es “anti-metafísico” (siendo la metafísica lo anti-científico) y explica la mente como poseedora de caracteres *sui generis* que no pueden ser reducidos a fenómenos físicos, aunque el funcionamiento de la mente sí puede ser explicado conforme a leyes naturales. Más aún, en el naturalismo humeano, los fenómenos mentales pueden ser considerados una continuación de los fenómenos físicos, aunque teniendo en cuenta el recaudo de que “lo mental no puede ser explicado solamente

¹ Strawson, Peter. F (2003): *Escepticismo y Naturalismo: algunas variedades*. Madrid, Machado Libros, p. 56

² *Ibidem*, p. 57

a partir de leyes causales” pues reviste de cierto “carácter intencional insoslayable”³, es decir, que no es completamente mecánico.

Barry Stroud, por su parte, describe el naturalismo humeano diciendo que a Hume le interesa la naturaleza humana y que “su interés tomó la forma de una búsqueda de verdades muy generales que explicaran cómo y por qué los seres humanos piensan, sienten y actúan como lo hacen”⁴ Y no sólo eso. El naturalismo en la obra de Hume reviste también cierto carácter metodológico específico: las cuestiones referidas a la naturaleza del hombre deben responderse mediante la observación y la inferencia a partir de lo observado porque se encuadran dentro de la experiencia humana, como parte de la naturaleza y, por lo tanto, resultan familiares para nosotros. La de Hume sería, entonces, una “actitud naturalista.”⁵

Lo cierto es que, aunque Hume utilizó en numerosas oportunidades y en varios sentidos, la palabra “natural”, no se refirió a su trabajo con el término “naturalismo” pues éste tomó notoriedad y se expandió entre los comentaristas recién a mediados del siglo XX con el análisis que propusiera Norman Kemp Smith⁶ para quien la obra de Hume debía ser considerada revirtiendo los roles que tradicionalmente se adscribieron a la razón y el sentimiento. La famosa expresión humeana de que la “razón es y debe ser esclava de las pasiones” se convertía, entonces, en la clave interpretativa y “naturalismo” haría referencia al papel de la naturaleza humana en todas las actividades del hombre y a ciertas “creencias naturales” propias de los seres humanos, básicas o indispensables para el conocimiento y la conducta, formadas instintivamente, anteriores a cualquier proceso de razonamiento, inmunes a los argumentos escépticos, y universales, independientemente de la cultura a la que se pertenezca.

En tal sentido, todas estas lecturas comparten la idea de que para Hume, cualquier fenómeno de la vida humana podía ser explicado (en su superficie, no en sus causas últimas, que permanecerían ocultas o ajenas a la mente humana) sin apelar a entidades metafísicas, supra-naturales o religiosas con lo cual sería un buen exponente del proceso de secularización que en ciertos ámbitos marcó a la filosofía moderna.

³ Guerrero, Leandro (2012) "Identidad personal y escepticismo: el esquema argumentativo dilemático en el apéndice del Tratado de la naturaleza humana"; en *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*. ISSN 1853-3612, vol. XIII, Núm.25-26, pp. 105-135, p. 242.

⁴ Stroud, Barry (2005): *Hume*, México, UNAM. p. 309.

⁵ *Ibidem* p. 310.

⁶ Véase: Kemp Smith, Norman (1941): *The Philosophy of David Hume*, London, Macmillan.

Pero yo quisiera exponer cierto antecedente de la teoría humeana que no siempre ha sido considerado, me parece, adecuadamente a la hora de analizar la obra de Hume. Se trata del *naturalismo escocés* que se revela en nombres como Shafstebury o Hutchenson de quienes abiertamente se afirma que influyeron en Hume, pero que también se asocia con pensadores como Thomas Reid (uno de los primeros y más lúcidos críticos de Hume) o Henry Home, por ejemplo. Muchas veces este naturalismo escocés se ha considerado religioso (Norton, 1982) o comprometido con ciertas entidades supra-naturales y por lo tanto, el naturalismo humeano, en el contexto de su afiliación empirista, representaría un avance secular en el entendimiento de los productos y acciones humanos. Sin embargo, el naturalismo escocés está a la base del humeano y me gustaría explorar, si me permiten, esta relación pues creo que da una pista que permite comprender mejor, por ejemplo, la afirmación de Leandro Guerrero de que, aunque natural y sujetos a leyes naturales, los fenómenos mentales no son completamente mecánicos pues incluyen un elemento intencional. Existe cierta tensión en esta afirmación y creo que se puede echar luz sobre ella considerando ese proceso de secularización de Hume respecto del naturalismo escocés: considerar si el elemento religioso realmente es incompatible con el naturalismo y si Hume sacrificó algo en tal proceso de secularización.

Por empezar, es menester tener en cuenta que tanto para uno como para el otro, no interesa conocer las causas últimas de los fenómenos. Es decir, ni Hume ni los naturalistas escoceses buscaban descubrir las causas últimas escondidas en el mundo natural. Éstas se hallan vedadas al entendimiento humano y por eso Hume, más de una vez, aclara que es preciso buscar la explicación, por ejemplo, no de la causalidad si no de nuestra idea de causalidad, de la manera en que se nos aparece la relación causal. Del mismo modo, para Hume y para esta escuela escocesa, existen creencias naturales que la razón, en sus operaciones, supone y a las que es incapaz de poner en duda. En uno y otro caso se trata de un naturalismo epistemológico (no metafísico, en el que la realidad es co-extensiva con la naturaleza) que sostiene que la fuente de nuestro conocimiento no es la experiencia o la razón si no ciertas relaciones con el mundo, el cual va más allá de nuestro conocimiento. Se trata de relaciones que se muestran ellas mismas en capacidades, actitudes y creencias que no son derivadas de la experiencia o el razonamiento pues la experiencia es inteligible y la

razón confiable en tanto presuponen creencias como en la causalidad o la existencia del mundo externo. Pero existe lo que parece ser una diferencia profunda entre Hume y los naturalistas escoceses: este último dependería finalmente, de creencias religiosas. De ahí que David Fate Norton lo denomine “naturalismo providencial” o “super-naturalismo.”⁷ En efecto, el naturalismo escocés, para Norton, no sostiene que las creencias naturales tengan autoridad (o legitimidad) por sí mismas, deben ser aceptadas, sí, pero a causa de que las facultades que intervienen en tales creencias son dadas por la divinidad y forman parte de un diseño global de la Providencia con lo que las creencias naturales estarían supra-naturalmente garantizadas. Hume, a diferencia de los naturalistas escoceses, no apela a Dios como garantía de las creencias naturales o del funcionamiento de nuestras facultades. De hecho, en los *Diálogos sobre Religión Natural*, rechaza cualquier argumento del diseño (que vaya del mundo a Dios) mostrando que las diferentes formas en las que este se presenta son inválidas.

Sin embargo, más allá de la cuestión de si el naturalismo es compatible o no con la religión (podría argumentarse, por ejemplo, como hace Mounce, que si se considera al naturalismo no como la idea de que no existe nada real fuera del mundo natural, sino como el principio de que nuestro conocimiento depende sólo de lo que nos fue dado por naturaleza, entonces no sería incompatible ser naturalista y abrazar la idea de que existe una entidad supra-natural), lo cierto es que los naturalistas escoceses desarrollaron sus sistemas filosóficos dando expresión a creencias religiosas, algo que Hume rechaza y lo obliga, por ejemplo, a buscar fundamentos para la apreciación de la virtud o el vicio en el “punto de vista común” que sólo puede adquirirse a través de la historia. De cualquier modo, conviene ser cuidadosos con este aspecto de la secularización humeana porque, por un lado, el naturalismo escocés puede ser entendido sin la apelación a la divinidad y, por otro, porque ese rasgo secular de Hume involucra contradicciones entre su naturalismo y su afiliación al empirismo, puntualmente, su adhesión a la teoría de las ideas.

En el primer caso, es posible encontrar referencias en las que los naturalistas escoceses dan prioridad epistémica a las creencias naturales. Por ejemplo, Thomas Reid sostuvo que:

⁷ “Hume y Reid difieren tanto sustancialmente como en palabras porque Hume rechazó la confianza en la creencia natural fundada o motivada supra-naturalmente –este curioso naturalismo super-natural- que caracteriza la obra de Reid y otros escoceses” Norton, David Fate (1982): “*David Hume*”. *Common Sense Moralist, Sceptic Metaphysician*, New Jersey, Princeton University Press. p. 208.

la existencia de un mundo material, y de lo que percibimos por nuestros sentidos no es auto-evidente para la filosofía [moderna]. Descartes fundó sobre esto que Dios, quien nos ha otorgado nuestros sentidos, no es engañador, y por lo tanto no es falaz. Yo mostraré que si no es admitido, como primer principio, que nuestras facultades no son falaces, nada puede ser admitido y que es imposible probar esto por cualquier argumento.⁸

Aquí es Descartes quien intenta justificar las facultades naturales por referencia a Dios mientras que para Reid la autoridad de nuestras creencias naturales no puede ser establecida mediante argumentos pues, si ellas no tuvieran ya autoridad, no podríamos aceptar ningún argumento en absoluto. Otro ejemplo es el de Lord Kames (Henry Home) para quien “si sólo puedo ser consciente de lo que pasa a través de mi mente, y si no puedo confiar en mis sentidos cuando me informan de las existencias externas e independientes, se sigue que soy el único ser en el mundo, al menos el único que no puede tener evidencia a partir de sus sentidos, de otro ser, cuerpo o espíritu. Esta es ciertamente una concesión imprudente pues nos priva de nuestro principal y único medio para alcanzar el conocimiento de la Deidad.”⁹ Es decir, nuestro conocimiento de Dios presupone nuestra creencia natural en un mundo independiente por lo que la autoridad de esta creencia no puede estar fundada en nuestro conocimiento de Dios. Y esto es así porque la justificación no puede tener lugar a menos que ya tengamos ciertas creencias. La autoridad de las creencias naturales no puede ser justificada porque está ya presupuesta en toda justificación.

En el segundo caso, esto es, en la adhesión de Hume a la teoría de las ideas, se pueden percibir ciertas contradicciones que surgen de aceptar (sin crítica) el mecanicismo escondido en el empirismo. Barry Stroud, por ejemplo, sostiene que la preeminencia de la teorías de las ideas le lleva a Hume a no poder explicar exactamente qué significa “tener una idea en mente” o cómo una idea conduce a otra¹⁰ pues eso implica una intencionalidad que no tiene cabida en la mecánica empirista.

Por otro lado, en el tratamiento que Hume hace los argumentos relativos a la posibilidad de la existencia de un Arquitecto Inteligente para el mundo, también es posible detectar problemas entre su naturalismo secular y su compromiso empirista. Pues Hume repite una y

⁸ Reid, Thomas (1997): *An Inquiry Into the Human Mind On the Principles of Common Mind Selections*; Edinburgh, Edinburgh University Press. pp. 181-182.

⁹ Norton (1982) Op. Cit. p 180.

¹⁰ Vease: Stroud (2005) Op. Cit. pp. 312-315.

otra vez (en boca de Philo) críticas a los argumentos por analogía tratándolos del mismo modo que a las inferencias. Hume sostiene que una inferencia de B a A surge a través de la repetida experiencia de instancias similares y tiene una opinión similar respecto de la analogía. Desde esta perspectiva, una analogía entre dos objetos tendrá peso sobre nuestro juicio si hay un número importante de semejanzas entre los dos. Y esto significa que no puede haber analogía entre el orden o diseño humano y el del mundo a menos que la cantidad de similitudes sobrepase la cantidad de diferencias. Pero este es un modo erróneo de entender la analogía pues ésta se asocia, no con una cantidad de semejanzas, sino con la intencionalidad. La analogía marca un punto de semejanza entre dos objetos que, de otro modo, podrían ser muy diferentes, tiene un propósito, es deliberada, no mecánica, no busca registrar una similitud cuantitativa sino que intenta dirigir nuestra atención hacia una semejanza que se considera significativa. En el caso del argumento del diseño, no se busca explicar el mundo por una inferencia desde una secuencia empírica de causas y efectos, simplemente; se busca descubrir el orden inteligible que está por debajo de esa secuencia.

En este sentido, Cleantes podría, cuando lleva a cabo la analogía, dirigir nuestra atención hacia un punto de semejanza: el orden (tanto en la esfera de los productos humanos como en la del mundo natural). Este orden en la naturaleza, por ejemplo, no puede ser explicado por la ciencia, lo presupone y Cleantes podría afirmar, para darle sentido a la analogía, que es preciso observar el orden del mundo como una manifestación de lo que trasciende el mundo porque es instintivo o natural a la mente tratar el orden de ese modo (y esto es algo que ya había propuesto Thomas Reid). Por ejemplo, cuando observamos un comportamiento, no lo tratamos como ajeno a la mente y buscamos un vínculo entre los dos. De manera análoga, cuando consideramos el orden del mundo, lo tratamos como si tuviera una fuente intencional y encontramos en la mente una imagen para la fuente del orden porque no sólo es ordenada sino que también es consciente del orden en ella misma y en las cosas. Pero entre la mente y el mundo no hay una analogía basada sólo en similitudes empíricas, sino en la intencionalidad.

Y esto es algo que Hume no percibe debido, creo yo, a su adhesión “acrítica” a la teoría de las ideas. Por eso, el proceso de secularización que Hume propone (y en comparación con el naturalismo escocés) implica liberar a la naturaleza humana de las ataduras con una

divinidad o con cualquier fenómeno supra-natural, pero también implica, al estar acompañado por la aceptación del mecanicismo empirista, hacer más difícil explicar la relación entre la mente y el mundo.

En efecto, para el naturalismo escocés, la mente es entendida en sus relaciones con un mundo que la trasciende mientras que para el empirismo del siglo XVIII, debe ser entendida por las relaciones en la mente. Al mismo tiempo, para el naturalismo escocés, las relaciones entre la mente y el mundo son siempre intencionales y teleológicas (mientras que para el empirismo el mundo se imprime a sí mismo en la mente de manera casi mecánica), la mente revela sus capacidades en el trata con un mundo independiente y no privada o subjetivamente y de ahí que el naturalista presuponga la existencia del mundo mientras que para el empirismo tenga dificultades para probarla.

Es cierto que, finalmente, Hume coincide con el naturalismo escocés en lo que hace a la preeminencia de las creencias naturales y que el proceso de secularización que lleva a cabo da por tierra con la figura de un dios antropomórfico que da premios o impone castigos, que puede tanto preocuparse por nuestro bienestar como hacernos la vida imposible, y esto, desde el punto de vista moral, por ejemplo, puede suponer una liberación, pero también, si uno se mantiene en el nivel de los argumentos de Philo y en el marco del empirismo, asimilar la analogía con la inferencia, puede llevar a una visión del mundo como un producto desencantado y ajeno por completo a la mente. Tal vez eso explique el giro inesperado que Philo realiza en el último Diálogo¹¹.

En cualquier caso, creo que discutir las distintas formas en que Hume seculariza la filosofía proporciona herramientas para sacar a la luz tanto las contradicciones del sistema humeano (porque las tiene) como para advertir la actualidad y conveniencia de algunas de sus tesis a la hora de pensar la moral o la manera misma en que apreciamos el mundo. Es conveniente, al mismo tiempo, discutir estas formas en relación con el naturalismo escocés como marco del que se desprende el naturalismo humeano.

¹¹ En el que acepta que la teología natural: “se resuelve en la proposición: la causa o causas del orden en el universo probablemente guardan alguna analogía remota con la inteligencia humana; si estas proposición no es capaz de extensión, variación o una más particular explicitación; (...) si la analogía no es susceptible de llevarse más allá de la inteligencia humana (...) si tal es el caso, ¿qué otra cosa puede hacer el más inquisitivo (...) de los hombres que prestar su asentimiento filosófico a la proposición (...)?” Hume, David (1978): *Diálogos sobre la religión Natural*. México, FCE. p. 163.

Bibliografía

- Guerrero, Leandro (2012) "Identidad personal y escepticismo: el esquema argumentativo dilemático en el apéndice del Tratado de la naturaleza humana"; en *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*. ISSN 1853-3612, vol. XIII, Núm.25-26, pp. 105-135
- Hume, David (1978): *Diálogos sobre la religión Natural*. México, FCE
- Hume, David (1984): *Tratado de la naturaleza humana*, ed, Félix Duque, 3 volúmenes, Buenos Aires, Ediciones Orbis.
- Kemp Smith, Norman (1941): *The Philosophy of David Hume*, London, Macmillan.
- Mounce, Howard (2002): *Hume's Naturalism*, London and New York, Routledge.
- Norton, David Fate (1982): "David Hume". *Common Sense Moralism, Sceptic Metaphysician*, New Jersey, Princeton University Press.
- Reid, Thomas (1997): *An Inquiry Into the Human Mind On the Principles of Common Mind Selections*; Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Strawson, Peter. F (2003): *Escepticismo y Naturalismo: algunas variedades*. Madrid, Machado Libros,
- Stroud, Barry (2005): *Hume*, México, UNAM.

Continuidad y cohesión de los cuerpos en las primeras reflexiones físicas de Leibniz

Federico Raffo Quintana (IESCT-UNQ-UNLP -CONICET)

1. Introducción.¹

Uno de los campos teóricos que mayor interés ha despertado en los filósofos del siglo XVII ha sido el de la ciencia física. Entre el final de la década de 1660 y el inicio de la siguiente, Leibniz comenzó a preocuparse por la naturaleza del cuerpo e intentó dar explicaciones de una multiplicidad de fenómenos físicos. Una de las primeras y más decisivas conclusiones que extrajo ha sido que “[l]a materia está dividida en acto en infinitas partes”, lo cual no significa otra cosa que “[h]ay, en cualquier cuerpo dado, infinitas criaturas”.² Esta conclusión, que llamaremos la tesis del infinito actual, conlleva una multiplicidad de problemas. Uno de ellos, que ha preocupado notablemente a Leibniz entre 1670 y 1672, ha sido el de explicar por qué los cuerpos se mantienen unidos o cohesionados, esto es, cuál es la causa de que ellos no se desintegren, como dirá unos años más adelante, ‘hasta ser polvo’.³

¹ Como los escritos de Leibniz que se citen se tomarán de LEIBNIZ (1923 y ss.), seguiremos la manera estándar de referirlos: ‘A’, seguido de la de serie en números romanos (‘II’ para la correspondencia y ‘VI’ para los escritos filosóficos), luego el tomo en números arábigos (por ejemplo, ‘3’) y finalmente el número de página. Las traducciones son nuestras. No obstante, siempre que ha sido posible se han contrastado con otras ya publicadas, en español o inglés, que serán indicadas.

² *De materia prima*, A VI 2, 280. “*Materia actu dividitur in partes infinitas. Sunt in quolibet corpore dato creaturae infinitae*”. LEIBNIZ, (2001), 344. Véase también, entre otros, *Theoria motus abstracti*, A VI 3, 264. “(1.) *Dantur actu partes in continuo (...)* (2.) *aeque infinitae actu (...)*”. OFC 8, 79.

³ *Pacidius Philalethi*, A VI 3, 554. OFC, 8, 141. Entre 1670 y 1672, Leibniz se refiere a este problema, por ejemplo, en: *Leibniz a Thomas Hobbes*, A II 1, 90-94 (LEIBNIZ (1989), 105-108); *De materia prima*, A VI 2, 280 LEIBNIZ, (2001), 343-344; *Theoria motus abstracti*, A VI 2, 258-276 (OFC 8, 73-95); *Theoria motus concreti*, A VI 2, 237-238 (OFC 8, 35-36); *Propositiones quaedam physicae*, A VI 3, 28; *Demonstratio substantiarum incorporearum*, A VI 3, 79-80 (LEIBNIZ, (2001), 1-5); *De consistentia corporum*, A VI 3, 94-96 LEIBNIZ, G. W. (2001), *The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, textos seleccionados, traducidos y editados e introducción elaborada por Richard T. W. Arthur, Yale University Press, New Haven y Londres. Pp 18-23.

El objetivo de este trabajo será analizar la solución leibniziana del problema de la cohesión de los cuerpos entre 1670 y 1672, así como sus presupuestos, el alcance de su aplicación y sus consecuencias. De acuerdo con esto, en la primera sección del trabajo observaremos que el temprano abordaje llevado a cabo por Leibniz se apoyó en dos presupuestos, uno metodológico y otro conceptual o terminológico. En cuanto al primero, mostraremos que en el contexto en el que trató el problema de la cohesión, supuso que las explicaciones físicas deben llevarse a cabo siguiendo una regla determinada. En cuanto al segundo presupuesto, señalaremos que el tratamiento de Leibniz se valió de una manera particular de entender algunas nociones fundamentales del problema, comenzando precisamente por la de 'cohesión'. Habiendo analizado estos presupuestos, en la segunda sección del trabajo abordaremos la solución de Leibniz del problema de la cohesión. Veremos que en ella sintetiza novedosamente algunos elementos propios de la filosofía de Aristóteles y otros del pensamiento de su siglo. Para finalizar, en la tercera sección analizaremos algunas consecuencias que se siguen de su solución y el alcance de su aplicación. En este sentido, mostraremos primero que su manera de explicar la cohesión lo lleva a afirmar que los cuerpos que están cohesionados se mueven conjuntamente, esto es, con un mismo movimiento. Posteriormente, señalaremos que su solución del problema le permite justificar que la misma causa que explica la cohesión en casos que por su pequeñez escapan a la sensación vale para otros sensiblemente perceptibles. En último lugar, consideraremos un ejemplo del alcance de esta teoría leibniziana, basándonos en la explicación del fenómeno físico de la propagación de la luz.

2. Presupuestos del abordaje leibniziano.

En la temprana filosofía moderna hubo cambios notables en cuanto a la manera de abordar las ciencias en general y particularmente la física. El esquema aristotélico de división de las ciencias teóricas en tres géneros de conocimientos perfectamente delimitados (esto es, física, matemática y filosofía primera)⁴ permaneció vigente a lo largo de la historia hasta que ha sido cuestionado en la modernidad. A dicho esquema se lo ha criticado tanto por la

⁴ Véase ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ 1003a-1012b, E 1025b-1028a y K 1059a-1069a.

imposibilidad de valerse de principios de un género de conocimientos, como el geométrico, para establecer y justificar los de otro, como el físico, así como también por las conclusiones físicas mismas que se extrajeron.⁵ Los cuestionamientos, por cierto, apuntan en general más al desarrollo de los escolásticos que al de Aristóteles mismo. En este sentido, dada la imposibilidad de remitir las explicaciones de un género de objetos a otro, la física de los escolásticos no apelaba en su fundamentación a la geometría sino a otro tipo de entidades en cuya naturaleza los filósofos modernos no veían bases lo suficientemente sólidas en las que fundamentar la física. Un claro ejemplo de esto se observa en el esfuerzo llevado a cabo por Descartes por señalar la notable diferencia que yace entre su noción de ‘materia’ y la ‘materia prima’ de los escolásticos: esta última, que es pura potencialidad y que, al margen de la forma, permanece indeterminada, en última instancia no significa nada que pueda ser comprendido con claridad.⁶ La materia de las cosas corpóreas que reconocerá Descartes será “(...) aquella absolutamente divisible, configurable y móvil que los geómetras llaman cantidad, y que toman como objeto de sus demostraciones”.⁷

En sus primeros análisis físicos, Leibniz también ha cuestionado el abordaje de los escolásticos. Similarmente a lo señalado por Descartes, para Leibniz las explicaciones de aquellos no son las más claras e inteligibles dado que imaginan o fingen entes incorpóreos.⁸ Si bien esto, Leibniz valora de una manera absolutamente positiva la *Física* de Aristóteles. El filósofo de Leipzig indica, en este sentido, que Aristóteles mismo ha señalado que el sujeto de la física es el ‘ente móvil’ (en el cual se hallan las nociones de magnitud, movimiento, espacio y tiempo, esto es, cosas claras e inteligibles), de modo que toda esta ciencia trata sobre la materia y el movimiento.⁹ Así, el problema para Leibniz es

⁵ Véase para esto GAUKROGER (2002 [1995]), 56.

⁶ AT XI, 33. “Or puisque nous prenons la liberté de feindre cette matiere à nostre fantaisie, attribuons luy, s’il vous plaist, une nature en laquelle il n’y ait rien du tout que chacun ne puisse connoistre aussi parfaitement qu’il est possible”.

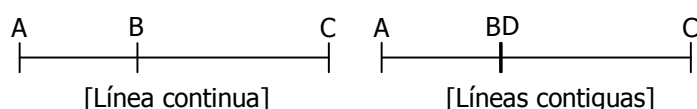
⁷ AT, VIII, 2, § 64. “Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quàm illam omnimodè divisibilem, figurabilem & mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, & pro obiecto suarum demonstrationum assumunt”. Tomamos la traducción de DESCARTES Y LEIBNIZ (1989), 121.

⁸ *Leibniz a Thomasius*, A II 1, 26. “Nam etsi utraque explicatio et scholasticorum et recentiorum esset possibilis, ex duabus tamen possibilibus Hypothesibus semper eligenda est clarior et intelligibilior, qualis haud dubie est hypothesis recentiorum, quae nulla entia incorporalia in mediis corporibus sibi fingit, sed praeter magnitudinem, figuram et motum assumit nihil”. LEIBNIZ (1989), 95.

⁹ *Leibniz a Thomasius*, A II 1, 30. “Scilicet Aristoteles in 8 *phys. Auditus* libris, quid aliud tractat quam figuram, magnitudinem, motum, locum, tempus? si ergo corporis in genere natura his absolvitur, corporis in specie natura tali figura, tali magnitudine etc. absolvetur. Et vero ait ipse lib. 3. text. 24 *Phys. aud.* Omnem

el abordaje que han hecho los escolásticos de la física, pero no las conclusiones de la física aristotélica, las cuales considera en general ciertas y demostradas.¹⁰ Él ha observado, como consecuencia, que el tipo de explicaciones dado por pensadores más recientes [*recentiores*] es más acorde con el objeto de la física que el de los escolásticos. Por esta razón, Leibniz ha tomado una ‘regla común’ utilizada por los filósofos de su tiempo en la que basar las explicaciones físicas, a saber, “que ‘nada debe explicarse en los cuerpos, a no ser por magnitud, figura y movimiento’”.¹¹ Como conclusión para el problema que nos atañe, cuando Leibniz considere el problema de la cohesión de los cuerpos, deberá explicarlo en los términos acordados por esta ‘regla común’.

Como se mencionó anteriormente, el segundo tipo de presupuestos que tiene el examen de Leibniz es conceptual. En efecto, para que su explicación de la cohesión según la ‘regla común’ antes mencionada sea satisfactoria, Leibniz debió precisar primero qué entiende por ‘cohesión’. Cuando Leibniz considera este problema, remite explícitamente a una noción de Aristóteles. No obstante, la noción aristotélica a la que refiere es la de *continuo*. De acuerdo con Aristóteles, dos cosas son continuas si poseen un mismo extremo, esto es, un extremo en común.¹² De este modo, por ejemplo, que una línea AC sea continua significa que sus partes, como AB y BC, tienen un extremo en común, esto es, B. Si entre dos líneas no hay un mismo extremo, no serán continuas sino contiguas, esto es, se sucederán unas con otras y estarán en contacto, pero sin compartir un extremo.¹³ Este será el caso, por ejemplo, de las líneas contiguas AB y DC. Para Aristóteles lo continuo es una subdivisión de lo contiguo.¹⁴ En este sentido, las cosas continuas también se suceden y están en contacto, pero de manera tal que los extremos contactados no sean dos sino uno y el mismo.



naturalem scientiam esse circa magnitudinem (cui scilicet connexa figura) motum et tempus. Idem Aristoteles passim ait, Ens mobile physicae subjectum esse, naturalem scientiam agere de materia et motu”. LEIBNIZ (1989), 98.

¹⁰ Leibniz a Thomasius, A II 1, 25. “Quae Aristoteles enim de materia, forma, privatione, natura, loco, infinito, tempore, motu, ratiocinatur, pleraque certa et demonstrata sunt (...)”. LEIBNIZ (1989), 94.

¹¹ Leibniz a Thomasius, A II 1, 25. “Regulam illam omnibus istis philosophiae Restauratoribus communem teneo, nihil explicandum in corporibus, nisi per magnitudinem, figuram et motum”. LEIBNIZ (1989), 94.

¹² ARISTÓTELES, *Física*, 227a11.

¹³ ARISTÓTELES, *Física*, 226b35.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Física*, 227a10.

Leibniz reconoció que las cosas que tengan un extremo en común, según la definición de Aristóteles, son continuas o están cohesionadas.¹⁵ De este modo, la explicación que Leibniz dio de la cohesión de los cuerpos al comienzo de la década de 1670 no fue otra cosa que la explicación de su continuidad. Asimismo, en coincidencia con la noción aristotélica, que los cuerpos estén cohesionados significa, para Leibniz, que sus partes no son contiguas. De este modo, las cosas cohesionadas “no son ya solamente contiguas, sino continuas, y son en verdad un cuerpo”.¹⁶ Más aún, Leibniz entenderá que la consistencia o cohesión de los cuerpos no es otra cosa que el paso de la contigüidad a la continuidad: “[l]a consistencia de los cuerpos es la cantidad de fuerzas necesarias para la disolución de la contigüidad. Son continuas las cosas contiguas con cierta consistencia”.¹⁷ De este modo, como conclusión, la explicación de la cohesión de los cuerpos en el pensamiento de juventud de Leibniz no significa otra cosa que la exposición de la razón de por qué cuerpos previamente contiguos pasan a tener un extremo en común. Dada la ‘regla común’, Leibniz debió ofrecer una explicación de este fenómeno en términos de magnitud, figura y movimiento.

No obstante, hay otra noción que surge gracias a la definición de ‘cohesión’ que es fundamental en el examen leibniziano, a saber, la de ‘extremo’. En sus consideraciones de 1671 y 1672, Leibniz entendió por extremo de una magnitud a la primera parte (lo que también llamó ‘inicio’) y a la última (que denominó ‘fin’).¹⁸ En estos años el filósofo de Leipzig llevó a cabo un cuidadoso análisis de la ontología de los extremos que fue evolucionando a lo largo de estos años.¹⁹ Este análisis excede por completo la intención de nuestro trabajo, motivo por el cual no lo consideraremos. Sin embargo, hay dos cuestiones que de aquí se desprenden que son muy importantes. Por una parte, que Leibniz ha llamado a los extremos del cuerpo y el espacio ‘puntos’, a los del tiempo ‘instantes’ y a los del

¹⁵ *Theoria motus abstracti*, A VI 2, 266. “nam eorum termini unum sunt (...) ea continua seu cohaerentia sunt”. OFC 8, 81.

¹⁶ *Leibniz a Thomas Hobbes*, A II 1, 92. “(...) non jam contigua tantum, sed continua sunt, et vere unum corpus (...)”. LEIBNIZ (1989), 107.

¹⁷ *De consistentia corporum*, A VI 3, 94. “Consistentia corporum est quantitas virium necessariorum ad solutionem contiguitatis. Continua sunt contigua cum aliqua consistentia”. LEIBNIZ, (2001), 19.

¹⁸ Véase, por ejemplo, *Theoria motus abstracti*, A VI 2, 264 (OFC 8, 79-80), *Propositiones quaedam physicae*, A VI 3, 8-9 y *De minimo et maximo*, A VI 3, 97-100 (LEIBNIZ, (2001), 8-17).

¹⁹ Dos grandes momentos de esta evolución pueden encontrarse en *Theoria motus abstracti* de 1671 (A VI 2, 264-268; OFC 8, 79-85) y *De minimo et maximo* de 1672 (A VI 3, 97-101; LEIBNIZ, (2001), 8-19).

movimiento ‘conatos’.²⁰ De este modo, los cuerpos que estén cohesionados serán aquellos en los que sus puntos extremos están en un mismo lugar.²¹ Por otra parte, dado que la explicación de la cohesión debe darse de acuerdo con la ‘regla común’, el extremo del movimiento, esto es, el conato, cumplirá un papel importante. En términos generales, Leibniz ha entendido al conato como la tendencia que da lugar al movimiento.²² En su comprensión del conato como extremo, Leibniz se ha inspirado en el pensamiento de Hobbes. En sus explicaciones físicas, el filósofo británico definió este concepto como el de un movimiento hecho en un espacio y un tiempo menores que los que puedan darse o asignarse, o lo que es lo mismo, un movimiento puntual.²³ La filosofía de Hobbes, y en especial el concepto de conato, ha generado un gran impacto en el pensamiento de juventud de Leibniz. Una muestra de esto se observa en una carta que Leibniz le ha escrito a Hobbes en 1670 en donde le comunica, entre otras cosas, precisamente su teoría de la cohesión.

3. La solución leibniziana del problema de la cohesión de los cuerpos.

De acuerdo con los dos presupuestos antes mencionados, Leibniz debe explicar la cohesión de los cuerpos, esto es, la disolución de la contigüidad de las partes, por el movimiento, de acuerdo con la ‘regla común’. Según Leibniz, la cohesión se da cuando una parte de un cuerpo se mueve y aprieta a otra.²⁴ Al moverse, golpea al cuerpo que le es contiguo y, como consecuencia, ejerce una presión sobre él, esto es, tiende a entrar en el lugar ocupado por

²⁰ *Theoria motus abstracti*, A VI 2, 264. “initium ergo corporis, spatii, motus, temporis (punctum nimirum, conatus, instans) aut nullum, quod absurdum, aut inextensum est, quod erat demonstrandum”. OFC 8, 80.

²¹ *Theoria motus abstracti*, A VI 2, 266. “ergo corpora quae se premunt vel impellunt, cohaerent: nam eorum termini unum sunt (...) quia si duo in unum locum sunt, alterum sine altero impelli non potest”. OFC 8, 81.

²² Leibniz mismo reconoce que una de sus herencias de E. Weigel, a quien conoció en 1663, es precisamente la comprensión del conato como *tendentia* (más allá, evidentemente, de la influencia que ha tenido Hobbes en este punto). Véase Arthur, (1998), 113-114.

²³ HOBBS, De corpore, III, 15, 2 (1839): “First, I define ENDEAVOUR to be motion made in less space and tome than can be given; that is, less than can be determined or assigned by exposition or number; that is, motion made through the length of a point, and in a instant or point of time”. La recepción leibniziana del conato de Hobbes ha sido analizada, entre otros, por BERNSTEIN, (1980), McDONALD ROSS, (2007) y LAWRENZ (2010), capítulo 1, punto “Hobbesian conatus”.

²⁴ Leibniz reitera numerosas veces la tesis que aquí se expone. A modo de ejemplo, pueden verse *Leibniz a Hobbes*, A II 1, 92-93 (LEIBNIZ (1989), 106-107) y *Theoria motus abstracti*, A VI 2, 266 (OFC 8, 81). Ambos textos se citarán a continuación. Véase también Arthur, (1998), fundamentalmente el punto “The Problem of Cohesion”.

aquel otro cuerpo. Como para Leibniz la ‘tendencia’ que da lugar al movimiento es el conato, esto es, el extremo del movimiento, cuando un cuerpo comienza a moverse y aprieta a otro, simultáneamente comienza a estar en su lugar, esto es, a penetrarlo. Consecuentemente, el inicio del movimiento y el inicio de la penetración o unión entre cuerpos previamente contiguos es la misma cosa. Los cuerpos que se aprieten comenzarán a unirse, de modo que sus extremos dejarán de ser distintos (como cuando eran contiguos) y pasarán a ser uno y el mismo, es decir, continuos. Esta explicación es referida reiteradamente por Leibniz en estos años, lo que muestra que ha sido una de sus conclusiones físicas más importantes de su juventud. Veamos, a continuación, un par de citas en las que se refiere a esta cuestión.

Yo he creído que, para que se produzca la cohesión de los cuerpos, basta una tendencia recíproca de las partes [*partium conatum ad se invicem*], es decir, un movimiento por el que una aprieta a otra. Puesto que las cosas que se *aprietan* tienden a penetrarse [*sunt in conatu penetrationis*]. El conato es un inicio, la penetración, una unión. Por consiguiente, están en el inicio de la unión. Pero las cosas que están en el inicio de la unión, sus inicios o términos son uno.²⁵

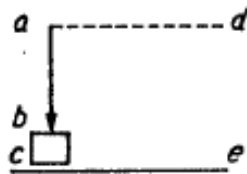
Por el contrario, en el *tiempo* del impulso, del impacto, del *concurso*, dos extremos de los cuerpos, es decir, puntos, se penetran, es decir, *están en el mismo punto del espacio*. En efecto, cuando uno de los que concurren tiende [*conetur*] hacia el lugar del otro, comienza a estar en él, esto es, comienza a penetrar o a unirse. En efecto, el conato es un inicio, la penetración, una unión. Por consiguiente, están en el inicio de la unión, es decir, sus términos son uno.²⁶

Se observa, por consiguiente, que al comienzo de la década de 1670 Leibniz ha justificado que la cohesión de los cuerpos existe por el conato o el movimiento. De este modo, ha ofrecido una solución al problema siguiendo, por un lado, la ‘regla común’ antes mencionada y, por otro, la noción aristotélica de continuo. Ahora bien, el tratamiento de

²⁵ *Leibniz a Hobbes*, A II 1, 92. “Ego crediderim ad cohaesionem corporum efficiendam sufficere partium conatum ad se invicem, seu motum quo una aliam premit. Quia quae se *premunt* sunt in conatu penetrationis. Conatus est initium, penetratio unio. Sunt ergo in initio unionis. Quae autem sunt in initio unionis, eorum initia vel termini sunt unum”. LEIBNIZ (1989), 107.

²⁶ *Theoria motus abstracti*, A VI 2, 266. “Contra, *tempore* impulsus, impactus, *concurso*, duo corporum extrema, seu puncta se penetrant, seu *sunt* in eodem spatii *puncto*: cum enim concurrentium alterum in alterius locum conetur, incipiet in eo esse, id est incipiet penetrare, vel uniri. Conatus enim est initium, penetratio unio; sunt igitur in initio unionis, seu eorum termini sunt unum”. OFC 8, 81.

el cuerpo c hacia e . Es decir, lo arrastrará eficazmente si no hay resistencia suficiente en el cuerpo c . La razón es que un cuerpo que presiona sobre otro intenta entrar dentro de otro o de penetrarlo, e incluso comienza a penetrarlo. (...) Se sigue, por lo tanto, que el cuerpo que presiona como ab que es empujado hacia d , su extremidad b es igualmente empujada junto con todo ab pero la extremidad b ha ingresado en la extremidad del cuerpo c , es decir, estas dos extremidades se han convertido en una, o están precisamente en un mismo lugar; por lo tanto, una no puede ser empujada sin la otra.³¹



De esta manera, la explicación de la cohesión de los cuerpos de Leibniz es un argumento que justifica la unión entre ellos independientemente de la ‘grandeza’ o ‘pequeñez’ del caso analizado. En este sentido, siempre que hayan cuerpos que se mueven juntos sucede que ellos están cohesionados, sea tratándose de cuerpos diminutos o sea entre cuerpos sensiblemente perceptibles. En última instancia, se trata proporcionalmente del mismo fenómeno. En esta tesis han sido importantes para Leibniz las investigaciones de los microscopistas, como Kircher y Hooke, quienes han explicado que “alguien de vista muy fina descubrirá proporcionalmente en las cosas menores muchas cosas que nosotros sentimos en las mayores”.³² En el caso que nos atañe, esto significa por ejemplo que la explicación de la cohesión de las partes de un cuerpo determinado no remite causalmente a la de la cohesión de las infinitas partes que hay en cada una de las partes de dicho cuerpo. Esto conllevaría explicar lo que acontece en un cuerpo por medio de lo que sucede en las

³¹ *Propositiones quaedam physicae*, A VI 3, 8-9. “Soit un corps ab pressant le corps c , imaginons nous, qu’ ab soit un baton pressé avec la main sur le corps c posé sur un plan ferme ce et que l’homme cependant avance vers d . Je dis, qu’il tachera d’emporter avec soy le corps c vers e . C’est à dire, qu’il l’emportera effectivement, s’il n’y a point de resistance suffisante dans le corps c . La raison est, par ce qu’un corps pressant sur un autre, tache d’entrer dedans ou de le penetrer, et même commence à le penetrer. (...) Il s’ensuit donc, que le corps qui presse, comme ab estant poussé à part, vers d , son extremité b soit poussée de même avec le tout ab mais l’extremité b est entrée dans l’extremité du corps c , même ces deux extremités sont devenus un, ou sont precisement dans un même lieu, donc l’une ne peut pas estre poussée sans l’autre”.

³² *Theoria motus concreti*, A VI 2, 241: “Sciendum est enim, ut praeclari illi *Micrographi*, Kircherus et Hookius observare, pleraque quae nos sentimus in maioribus, lynceum aliquem deprehensurum proportionem in minoribus, quae si in infinitum progrediantur, quod certe possibile est, cum continuum sit divisibile in infinitum, quaelibet atomus erit infinitarum specierum quidam velut mundus, et dabuntur *mundi in mundis in infinitum*”. OFC 8, 43.

infinitas criaturas que están dentro de él. Si se diera esta dependencia causal, en virtud de la tesis del infinito actual, no habría manera de evitar una regresión al infinito.³³ Por eso la explicación de Leibniz es única y vale proporcionalmente en lo grande y en lo pequeño.

Hay, por último, otra consecuencia del examen de Leibniz que se sigue de un interrogante que se plantea en el año 1672, a saber, si es posible que un cuerpo actúe inmediatamente sobre otro distante, es decir, si puede mover a otro que no esté a su lado.³⁴ Cuando se plantea esto, lo que Leibniz quiere es explicar fenómenos en los que aparentemente hay una acción a distancia, como por ejemplo el de la iluminación del sol sobre los cuerpos terrestres.³⁵ Si toda acción de un cuerpo debe ser entendida y explicada por medio del movimiento, entonces el fenómeno de la propagación de la luz desde un cuerpo brillante también debe serlo. No obstante, el movimiento de un cuerpo solamente puede tener consecuencias en los cuerpos que están a su lado, es decir, en los contiguos, de manera tal que no existe realmente una acción inmediata a distancia.³⁶ En este sentido, toda acción es inmediata en lo contiguo y sólo mediata en lo discontiguo. Leibniz debe, entonces, diseñar una estrategia para explicar este tipo de fenómenos.

Dado que el movimiento de un cuerpo repercute solamente en el que lo sucede y con el que está en contacto, Leibniz reduce toda aparente acción inmediata a distancia a una serie de acciones inmediatas entre cuerpos contiguos. Dice Leibniz que “[e]s ‘mediata’ cuando el cuerpo *A* actúa en el cuerpo *B* y el cuerpo *B* en el cuerpo *C* y el cuerpo *C* en el cuerpo *D* etc., y se dice que el cuerpo *A* actúa en *C* o *D*”.³⁷ Entonces, una acción a distancia sucede a través de la serie de los cuerpos contiguos.³⁸ En este sentido, la luz se propaga desde el cuerpo brillante a través de toda la serie de cuerpos transparentes que median entre aquel y el opaco hasta finalmente alcanzar a este último. De allí que, entonces, pueda deducirse que

³³ Esto es explicado por BEELEY (1996), 202-204.

³⁴ *Demonstratio substantiarum incorporearum*, A VI 3, 74. “*Corpus* est substantia cuius actio unica est moveri seu locum mutare (vel saltem conari, seu incipere motum)”.

³⁵ El argumento puede encontrarse en *Propositiones quaedam physicae*, A VI 3, 15 y 16, como explicación de la proposición “*In omni spatio illuminato, qatenus illuminatum est, corpus seu materia est*”.

³⁶ *Demonstratio substantiarum incorporearum*, A VI 3, 76. “*Omnis corporis actio immediata est in corpus contiguum. Nam omnis corporis actio est motus aut conatus seu initium motus (...). Motus est mutatio loci, corpus mutando locum suum in aliud nihil agit, nisi eo ipso conetur in alienum. Non autem conatur impraesentiarum seu immediate nisi in locum contigui, quare nec nisi in contiguum agit*”.

³⁷ *Demonstratio substantiarum incorporearum*, A VI 3, 76: “*Mediata es, cum corpus A agit in corpus B et corpus B in corpus C et corpus C in corpus D etc. et corpus A agere dicitur in corpus C vel D etc.*”.

³⁸ *Demonstratio substantiarum incorporearum*, A VI 3, 76. “*Actio corporis in distans in instanti fit per seriem contiguorum, lineam quandam inter agens et patiensque implentem*”.

hay entre el astro brillante y el cuerpo opaco una cadena de cuerpos sensibles. Leibniz nota que para que pueda darse una acción mediata, en la cadena de cuerpos contiguos debe darse una presión de unos sobre otros. Es decir que, siguiendo el caso anterior, para que el cuerpo *A* llegue a actuar sobre *D*, debe chocar y presionar a *B*, así como éste debe hacerlo sobre *C* y éste finalmente sobre *D*. De este modo, se presenta una imagen en la que se da una serie continuada de cuerpos contiguos, y por lo tanto, una cohesión de toda la cadena de los cuerpos entre sí: “[p]or consiguiente, también está cohesionada toda la serie de las cosas que chocan mediatamente, puesto que se compone de cosas que se chocan inmediatamente, y por lo tanto cohesionadas”.³⁹

5. Conclusiones.

Para finalizar este trabajo, sintetizaremos las conclusiones parciales que se han ido presentando. En este escrito se ha mostrado:

-que Leibniz sostuvo que todo lo relativo a la naturaleza corpórea debe explicarse por magnitud, figura y movimiento. Así, el problema de la cohesión deberá explicarse de acuerdo con esta regla.

- que para Leibniz las cosas cohesionadas son aquellas que Aristóteles llamó ‘continuas’, esto es, las que tienen un extremo en común.

- que Leibniz ha explicado la cohesión, sintéticamente, como efecto de la presión que un cuerpo ejerce al moverse sobre otro. De este modo, en su solución Leibniz ha sintetizado la definición aristotélica de continuo y la ‘regla común’ de los modernos.

- que, como consecuencia de tener un extremo en común, los cuerpos cohesionados se mueven, esto es, que el movimiento que traslade a uno desplazará al otro.

-que la causa de la cohesión de cuerpos diminutos es la misma que la de cuerpos sensibles.

En este sentido, la misma causa explica lo que sucede en lo grande y en lo pequeño.

³⁹ *Demonstratio substantiarum incorporearum*, A VI 3, 80. “Tota ergo series etiam mediate impellentium cohaeret, quia ex immediate impellentibus, ac proinde cohaerentibus componitur”. LEIBNIZ, (2001), 3. Asimismo, en una nota marginal en la página 74 indica: “Continuatum est series contiguorum, seu cuius partes mediate immediateve contigua sunt. Ita mare Balticum et mediterraneum unius maris generalis continuati partes sunt”.

- que, como no es posible una acción inmediata a distancia, la propagación de la luz desde un cuerpo brillante hasta otro opaco recorre una cadena continuada de cuerpos que median entre ellos.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1995), *Física* (introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía), Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (1986 [1978]), *Metafísica*, traducción de H. Zucchi, Sudamericana, Buenos Aires.
- ARTHUR, Richard T. W. (1998), “Cohesion, Division and Harmony: Physical Aspects of Leibniz’s Continuum Problem (1671-1686)”, en *Perspectives of Science*, Vol. 6 nos. 1 & 2, pp. 110-135.
- BEELEY, Philip (1996), *Kontinuität und Mechanismus. Zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem Ideengeschichtlichen Kontext*, Studia Leibnitiana Supplementa, vol. 30, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- BERNSTEIN, Howard (1980), “Conatus, Hobbes, and the young Leibniz”, en *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 11, n° 1, pp. 25-37.
- DESCARTES, René (1964-1974), *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, París (citado como AT), tomos VIII y XI.
- DESCARTES y LEIBNIZ (1989), *Sobre los principios de la filosofía* (traducción y notas por E. López y M. Graña), Gredos, Madrid.
- GAUKROGER, Stephen (2002 [1995]), *Descartes. An intellectual biography*, University Press, Oxford.
- LAWRENZ, Jürgen (2010), *The Nature of Reality and the Reality of Nature. A Study of Leibniz’s Double-Aspect Ontology and the Labyrinth of the Continuum*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
- LEIBNIZ, G. W. (1923 y ss.), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag, Darmstadt; Leipzig; Berlin. (Citado como A).

- LEIBNIZ, G.W. (1989), *Philosophical Papers and Letters*, edición, traducción e introducción de L. E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / Londres, (reimpresión de la segunda edición).
- LEIBNIZ, G. W. (2001), *The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, textos seleccionados, traducidos y editados e introducción elaborada por Richard T. W. Arthur, Yale University Press, New Haven y Londres.
- LEIBNIZ, G. W. (2007 y ss.), *Obras filosóficas y científicas*, Editorial Comares, Granada, volumen 8: escritos científicos (citado como OFC).
- MACDONALD ROSS, George (2007), “Leibniz’s Debt to Hobbes”, en *Leibniz and the English-Speaking World*, eds. P. Phemister y S. Brown, Springer, Dordrecht, pp. 19-33.

La dramática de la crítica kantiana en el proceso de secularización

Laura I. Rodríguez (UNS)

En la presente comunicación, proponemos algunas líneas de reconstrucción posibles sobre la tarea kantiana en torno al problema de la unanimidad epistémica de la razón y sus corolarios en la organización de la vida en común¹.

La *Crítica de la razón pura* es un texto que puede leerse como la exposición de un proceso dramático: el riesgo de descomposición de la vida misma. La enunciación del problema de la metafísica como ciencia encierra la tarea de recuperación de la territorialidad de la razón en aquellos objetos que son esenciales a su tarea: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y Dios. Renunciar a estos contenidos significa arriesgar la vida en común, y con ello mismo la humanidad. La unanimidad de la ciencia sobre estos objetos es un proyecto a nivel de la episteme que revierte en la vida misma. Es el camino que habrá de emprender la metafísica, así como la comunidad será el destino del hombre concebido como especie: el hombre, sostiene en el texto de la *Antropología en sentido pragmático*, no está destinado a pertenecer a un rebaño, sino que necesita ser miembro de una sociedad civil (Kant, 1798a: VII, 330).

¹ La edición alemana de referencia para la citación de las obras kantianas es la versión digital Kant im Kontext I. Las traducciones al castellano, con las variaciones que ocasionalmente se introduzcan, están aclaradas en el cuerpo del texto conjuntamente con la notación propia de la edición digital.

El campo de batalla en que ha devenido la metafísica de las escuelas expresa el estancamiento en que incurre la razón, cuando desvía su camino: en los prólogos de 1781 y 1787 el diagnóstico sobre el estado de la metafísica indica que la propia razón se ha desmembrado en un conflicto ilegítimo consigo misma, la antinomia racionalismo – empirismo condensa aquella peligrosa contradicción.

1. El problema del dogmatismo y su reversión en despotismo

En esta propuesta tomamos como documento respaldatorio de lo dicho sobre la dramaticidad de la razón la intervención pública del filósofo en el debate Jacobi-Mendelssohn a través del opúsculo “Cómo orientarse en el pensamiento”. El texto recoge un debate que amenaza la comunidad hasta el delirio. La secularización llevada al extremo obliga a la academia alistarse a las filas del spinozismo. El texto es una respuesta a Mendelssohn, a su ineficacia para defender la razón contra los ataques spinozistas. A la luz del mismo, la antinomia racionalista-empirista expuesta en la *Crítica* pasa a constituir las dos caras de una misma moneda: el proceder dogmático de la razón. Spinoza es el emblema de este mecanismo en el que la razón se arriesga en devenir en sinrazón, “el spinozismo nos lleva directamente al delirio” (Kant, 2005 [1786]: 70, VIII 134, nota 6) afirma el filósofo.

Kant elige el concepto de “estado de naturaleza” para describir la episteme bajo el dominio de la razón dogmática sin el auxilio de la crítica (Kant, 1787: B 779). En el plano de la organización de la vida en común, el dogmatismo sin crítica deviene en despotismo, el texto del *Conflicto de la Facultades* señala que el estado sin la asistencia de la facultad de filosofía, es decir de la crítica, se expone al despotismo del pueblo. En efecto, en dicho texto –que cabe recordar constituye en principio una respuesta a la censura de Federico Guillermo II a *La religión en los límites de la razón*- el filósofo le señala al monarca que debe limitar su jurisdicción en cuestiones que sólo corresponde a las facultades dirimir entre sí (Kant, 1798b: VII 28-29), y propiciar, en cambio, que la facultad de filosofía ilustre a las facultades de teología, derecho y medicina en cuanto a la verdad de sus teorías; de este modo la crítica resguardaría al estado de las revueltas y facciones del pueblo. En este periodo de su pensamiento, Kant reeditaría, a nuestro criterio, su señalamiento de un

conflicto ilegítimo que podría expresarse bajo la siguiente antinomia o “el imperio de la ley y del poder sin libertad” o el “imperio de la libertad sin ley ni poder” (Kant, 1798a: VII, 330).

La crítica constituye la salida del estado de naturaleza y con esta significación ella asume un sentido epocal: representa el estado de derecho. Kant no se manifiesta ni democrático, ni monárquico. En la “Doctrina Trascendental del Método”, el filósofo expone el proyecto de unidad de todos los conocimientos en el sistema bajo el concepto de república o estado de derecho, su análisis revela semejanzas con la lógica del proyecto de unidad geopolítica del despotismo ilustrado.

En “Respuesta a una pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” el filósofo afirma que Federico sin ostentar el nombre de príncipe tolerante, lleva a la práctica la tolerancia religiosa (Kant, 1784: VIII 40). Este reconocimiento nos lleva a indagar el proyecto de unificación territorial del despotismo ilustrado. La historiografía especializada destaca que el programa de unificación del despotismo no necesitó de la unidad religiosa. El despotismo crea una burocracia estatal en base a la institución de organismos de gobierno dispuestos en un orden jerárquico que garantiza la subordinación de los elementos del régimen anterior al poder centralizado del monarca.

La libertad de credo a la que hace referencia Kant se inscribe en una ingeniería estatal que promueve una libertad negativa entre los miembros del sistema: la tolerancia prusiana consiste precisamente en respetar las creencias en tanto y en cuanto se garantiza la obediencia al monarca. Se admiten las diferencias religiosas, en la medida en que aquellos colectivos se integran como fuerza de trabajo, es decir como fuerzas políticamente desapoderadas.

La razón crítica también prescribe un sentido negativo de la libertad, Kant utiliza el término “policía” (*Polizei*) para precisar el concepto de crítica: ella reprime el acceso teórico y especulativo de la razón a los objetos de la metafísica (aspecto negativo) para liberar el campo práctico que asistirá el acceso de la razón a dichos contenidos. En el texto de la “Arquitectónica de la razón pura” la razón reúne las funciones de legislar y de unificar los conocimientos en el sistema de la razón pura.

2. El problema del absolutismo de lo particular

En la arquitectónica, el campo de lo empírico entraña en su significación un entramado de sentidos que reúne significantes como lo accidental, lo provisorio, lo particular; lo antológicamente desprovisto, si acaso no se integra a un sistema que lo comprenda. Kant utiliza el concepto de “unidad técnica” para dar cuenta de aquella fragilidad en que incurriría cualquier proyecto de unidad de la ciencia, si su propósito se suscribiera a fines provenientes de lo empírico, vale decir, del campo de la contingencia: “Aquello que llamamos ciencia no puede surgir técnicamente, en virtud de la semejanza de lo múltiple, o [en virtud] del uso contingente del conocimiento in concreto para toda clase de fines caprichosos” (Kant, 2009 [1787]: B 861).

Así, la lógica de integración de los conocimientos en el sistema se encuentra con la lógica del despotismo en la instalación de un particular admitido como elemento subordinado a una totalidad, que en el campo de la episteme se denomina sistema; y en el de la vida en común, estado.

La nueva configuración territorial inaugurada por el despotismo es considerada antecedente del estado moderno, Foucault en sus lecciones sobre la genealogía de la forma de gobierno del estado liberal, describe el proyecto de unificación del despotismo como el momento de ordenación de una unidad política por encima de la cual no hay otra que se imponga como sentido final de la existencia. (Foucault, 2006: 333 [2004]) La cohesión de la vida se mantiene bajo dispositivos de jerarquización y subordinación.

La historiografía coincide en caracterizar el despotismo como un proceso que construye la autoridad del estado monárquico sobre la base de un trabajo de desapoderamiento político de los elementos preexistentes, así las antiguas autoridades territoriales, y del ejército, son convertidas en funcionarios de estado. Se neutralizan las alianzas propias de las relaciones feudales a partir de dispositivos que concentran el poder en una instancia centralizada e inapelable.

La razón en su primordial labor de progresar hacia la integración de los elementos en unidades mayores, asume la tarea de aislar y de distinguir; por cuanto de lo que se trata es de evitar las mezclas: entre lo empírico y lo racional, entre el método filosófico y el

método matemático. Elementos cuya confusión o alianza vulnera las fronteras y en consecuencia el campo de lo epistémico deviene en estado de naturaleza.

La frontera entre lo empírico y lo racional permite discernir que la legitimidad del conocimiento no puede fundarse ni en la experiencia, ni en conceptos puros que desatiendan el campo de lo empírico. Al respecto, Gonzalo Serrano propone la distinción “origen y legitimidad” como hipótesis de lectura sobre la problematización kantiana del campo de la episteme, así como el campo de lo político: en “Origen y Legitimidad” señala que la tarea crítica kantiana hace observar que tanto en las disputas de la razón especulativa, como en las políticas, subyace la confusión entre el orden del origen y el orden de la legitimidad: “sabemos que en una contienda política por el poder, el origen no es suficiente argumento para legitimar; no basta ni el noble linaje para probarse como capacitado en el ejercicio del poder, ni la raigambre plebeya” (Serrano, 2007:61)

El señalamiento de confusión entre el método filosófico y el método matemático, evoca a nuestro criterio la respuesta del filósofo al problema del spinozismo. En “Cómo orientarse en el pensamiento,” Kant inscribe a Spinoza en el dogmatismo, y al respecto realiza la siguiente observación: “Con respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles, la crítica ha cortado enteramente las alas del dogmatismo, y el spinozismo es en esto tan dogmático que llega a competir con el matemático en cuanto al rigor de la prueba.” (Kant, 2005 [1786]: 69, VIII 134, nota 6)

El discernimiento de este límite se desarrolla en la primera parte del “Método” bajo el título “Disciplina de la razón pura”. La disciplina representa la autolimitación de la razón (sentido negativo de la libertad) con el objeto de impedir, según el texto de 1786, que la razón desvaríe en el delirio de un dogmatismo que puede tanto dar lugar al ateísmo (*atheistere*) como a la superstición.

Así, mientras que el primero pone el acento en el problema de la legitimidad, la distinción sobre el método estatuye la autoridad de la razón en la crítica, es decir en la tríada de un poder autolimitado, que determina y unifica el campo de lo empírico, en la medida en que regula y legisla. En este sentido la aclaración del método permite resolver los paralogismos y situaciones antitéticas en que devienen las posiciones racionalistas y empiristas, que por desconocer la diferencia entre origen y legitimidad se yerguen en un despotismo sin límite.

Como en el despotismo ilustrado, la razón autolimitada por la crítica, aísla y separa; reordena la dispersión propia de lo particular bajo un sistema jerárquico que discierne fines subalternos y fines finales, Kant ilustra los efectos de esta tarea unificadora a partir de la metáfora del arte: el filósofo es un “maestro en el ideal, que pone a trabajar a éstos (en referencia a los conocimientos particulares de la matemática, de la física y de la lógica) y que los emplea como instrumentos para promover los fines esenciales de la razón humana”² (Kant, 2009 : 718, < A 839 B 867>).

3. Conclusión

A modo de síntesis podríamos concluir que en el planteo kantiano, la vida en común y la unanimidad epistémica resuelven la dramática iniciada en el proceso de secularización del siglo XVIII alemán a partir de la configuración de una posición de autoridad que guarda signos de isomorfía con el proceso de unificación del denominado despotismo ilustrado. El análisis del diagnóstico kantiano sobre la metafísica de las escuelas pone en primer plano la crisis epocal signada por un proceso de descomposición de todo orden: el spinozismo es el emblema de una amenaza que puede resumirse bajo el problema del dogmatismo y su reversión en despotismo absoluto de la nobleza o la plebe.

Nuestra observación sobre la relación entre el proyecto de unanimidad epistemológica y los procesos de unificación del despotismo ilustrado se incorpora, no con el objeto de señalar la adhesión del filósofo al proyecto del despotismo ilustrado, sino con la finalidad de comprender la forma en que Kant construye el concepto de estado, que no se identifica ni con las monarquías absolutas históricamente constituidas, ni con la democracia tal como pudo plantearse en el siglo kantiano. Más bien, tanto la problematización kantiana sobre la unidad de la ciencia en el sistema de la razón pura, como sus planteos sobre la vida civil en sus obras tardías, ponen el acento en el problema del despotismo. Dogmatismo y despotismo constituyen dos voces cuyo campo semántico cubre las observaciones acerca de cómo concebir la unidad, tanto en el plano epistémico como en el de la vida en común.

² La aclaración es nuestra.

Fuentes filosóficas principales

Kant im kontext 2000 I auf CD-ROM

Traducciones

KANT, Immanuel (2009) [1787]. *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caími, ed. bilingüe, México, Universidad Autónoma de México.

----- (2004) [1784]. “Una Respuesta a una Pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” en: *Filosofía de la Historia*, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacnssa, La Plata, Terramar.

----- (2005) [1786], “Cómo orientarse en el pensamiento”, trad Carlos Correas, Buenos Aires, Quadrata.

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

(1999) [1798b] *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, trad. R., Aramayo, Madrid, Trotta

Otras fuentes filosóficas

FOUCAULT, Michel (1989) [1976]. *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Bogotá, Siglo XXI.

----- (2006) [1978]. *Seguridad, territorio, población*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Fuentes historiográficas

BLAK, Jeremy (1997). *La Europa del siglo XVIII, 1700-1789*, trad. Mercedes Rueda Sabater, Madrid, Akal.

RUIZ RODRIGUEZ, José (2002). “La Europa Central. El Despotismo Ilustrado en Prusia y Austria” en: Floristán, Alfredo (coord), *Historia Moderna Universal*, Barcelona, Ariel.

BARUDIO, Günter (1993). *La época del absolutismo y la ilustración (1648-1779)*, trad. Vicente Romano García, México, Siglo XXI.

Bibliografía

BRANDT, Reinhard, (2001) *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

EISLER, Rudolf (1964). *Kant: Lexicon*, Haldeschein, Olms.

DOTTI, Jorge (2005). “Observaciones sobre Kant y el liberalismo” en: *Araucaria* [en línea], (primer semestre): disponible en <<http://redalyc.unemex.mx/redalyc/ercinicio/ArtPdfRed?icve=28261301>> [fecha de consulta: 13 de Mayo de 2014].

SERRANO, Gonzalo (2007). “Origen y Legitimidad. La metáfora política de la epistemología de Kant” en: Castañeda, Felipe; Durán, Vicente y Hoyos, Luis Eduardo (Comps), *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, Bogotá, Siglo del Hombre editores, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana.

ROSSI, Miguel (2002) Aristóteles, Rousseau e Kant: Suposições básicas da democracia deliberativa, ANAIS DE FILOSOFIA, Sao Joao del-Rei, 283 - 290

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, (2013) *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*, Madrid, Verbum.

Descartes y Malebranche sobre el problema del mal: una vía intermedia entre Bayle y Leibniz

Juan Pablo Roldán (UNSTA)

1. La herencia de la Querella de auxiliis.

Para dilucidar algunos aspectos de esta trama, es de gran importancia una perspectiva histórica superadora de ciertos esquemas. Augusto Del Noce sostenía que “no es paradójico afirmar que el mejor modo de estudiar la filosofía francesa del ‘600 es aquél de considerarla en esta forma de continuación de la controversia entre San Agustín y Pelagio”¹. La polémica entre una postura defensora de la omnipotencia y de la providencia divinas, por un lado, y de la libertad humana, por otro, adquiere matices especiales, que influirán en el resto de la Edad Moderna, a partir de los planteos de la Segunda Escolástica, esgrimidos en particular en oportunidad de la llamada *Querella de auxiliis*.

Es sabido que, en un primer momento, se enfrentaron en esta discusión una serie de autores dominicos con otros jesuitas. Por este motivo, suele llamarse “bañezianismo” a la primera postura (por el dominico Domingo Báñez) -o, en general, “tomismo”- y “molinismo” a la segunda (por el jesuita Luis de Molina), aunque el inicio de la discusión sea anterior. Ambas opciones se caracterizaron por implicar una oposición de contradicción entre las ideas de un Dios absoluto, “Acto Puro”, omnipotente, por un lado, y las de un Dios bueno,

¹ DEL NOCE A., *Cartesio en Riforma Cattolica e filosofia moderna*. Il Mulino, Bologna 1965.

inocente del mal, y un hombre libre, por el otro. Las respuestas iniciales tendieron a encontrar una solución de compromiso entre estos principios, aunque en el fondo se inclinaron hacia uno de los extremos. El bañezianismo privilegió la omnipotencia divina afirmando que Dios preveía y permitía los actos malos mediante sus “decretos permisivos antecedentes”. Ahora bien, una vez que Dios decretaba esta permisión, lo permitido sucedía necesariamente, debido a la falibilidad humana².

Por su lado, el molinismo defendió la libertad humana y la inocencia divina. A estos efectos, propuso que Dios movía a los hombres mediante “mociones indiferentes”, una especie de energía neutral con la que los hombres podían hacer lo que libremente decidieran, fuera bueno o malo.³

Este encarnizado debate, zanjado por el Papa Paulo V en 1607 mediante su postergación *sine die*, adquiere características cada vez más radicalizadas en los siglos siguientes, tanto en el mundo católico como en el protestante, tanto en el ámbito teológico como en el filosófico. Prácticamente ningún autor se ha sustraído a esta dialéctica excluyente. En el siglo XVII, en particular, todos los grandes autores hacen referencia explícita a la cuestión. En este devenir, la oposición entre las ideas de Pierre Bayle y las de Gottfried Wilhelm Leibniz tal vez sea la más paradigmática.

Cuando Bayle, en su *Respuesta a las preguntas de un provincial*, renunciaba a toda respuesta racional a la cuestión y se oponía frontalmente a la explicación “pre-leibniziana” de William King, en su *De origine mali*, inauguraba una opinión de gran difusión hasta el día de hoy. En su *Diccionario*, por ejemplo, nombraba con precisión distintas versiones de la polémica en su época y confirmaba su convicción escéptica⁴:

Os remito a un profesor de teología (Jurieu) todavía vivo, que ha mostrado con gran claridad que ni el método de los escotistas, ni de los molinistas, ni de los remonstrantes, ni de los universalistas ni de los pajonistas, ni el del Padre

² La obra clásica en la que Báñez mantiene estas ideas y responde a Luis de Molina, es *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina* (1595), Biblioteca Filosofía en español, Oviedo 2002.

³ Molina explicaba estas ideas en su *Concordia liberi arbitrio cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullas primae partis D. Thomas articulos*, in 7 a 13, disp. 26, ed. de París, 1876.

⁴ Cfr.: “Una misma conclusión se repite siempre tras la larga serie de argumentos: es imposible dar cuenta racionalmente del origen del mal desde la hipótesis de un único Dios dotado de perfecta bondad”. Bahr, Fernando. “Pierre Bayle: contra los teólogos”. En *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 2000, vol. 27, p. 79.

Malebranche, ni el de los luteranos, ni el de los socinianos, son capaces de resolver las objeciones de quienes imputan a Dios la introducción del pecado, o que pretenden que la misma no es incompatible con la bondad y su justicia.⁵

Cuando Leibniz, en su *Teodicea*, respondía a Bayle redoblando la apuesta, desarrollando la explicación racional conforme a la cual los males de este mundo habían sido producidos por la “voluntad consecuente” de Dios, que es el resultado de la sumatoria de todas las “voluntades antecedentes”, siempre tendientes al bien; sumatoria que incluye por necesidad males, en un contexto del “mejor de los mundos posibles”, perfeccionaba y cristalizaba la idea de que los males se atenuaban si eran vistos desde este plan divino perfecto. La postura leibniziana, conforme a la cual no cabe la queja sino la alabanza, se ha convertido en modelo de respuesta teísta, en confrontación con la respuesta de Bayle, arquetipo de respuesta escéptica.

2. La vía intermedia.

¿Es posible sustraerse a esta dialéctica? ¿Algún autor lo hizo en su época? Se propone aquí, como está dicho, que tanto R. Descartes como N. Malebranche han propuesto una “vía intermedia”, en rigor anterior e inspirada en el pensamiento medieval. La historiografía iniciada en el Iluminismo y continuada por los historiadores hegelianos, conforme al paradigma interpretativo de la Edad Moderna como contrapuesta frontalmente a lo medieval, tal vez haya oscurecido esta perspectiva.

3. Descartes.

Conforme al criterio del *primer* Gilson, Descartes habría sido “tomista con Burmann, molinista con [la princesa] Elizabeth” y habría defendido “según las circunstancias, no importa cuál solución”⁶; si se acerca al jansenismo en la *IV Meditación*, se retracta luego y

⁵ BAYLE, P., *Diccionario histórico y crítico (selección)*. El cuenco de plata, Buenos Aires 2010, p. 224.

⁶ GILSON E., *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Vrin, Paris 1982, p. 394. Véase Roldán, J.P. “Un pasaje de la IV Meditación Metafísica. Descartes y la querella De auxiliis” en Beltrán, O. (et al.). *Contemplata aliis trajere. Miscelánea homenaje al profesor Juan R. Courrèges en su 75º aniversario*. Dunken, Buenos Aires 2007, pp. 287 ss.

aprueba el molinismo en sus cartas a Mesland. “Él llega pues, finalmente, a una suerte de eclecticismo teológico donde las doctrinas antagónicas que se combaten hace tiempo en la controversia *de auxiliis gratiae* se vuelven aceptadas y legitimadas con, quizás, una ligera preferencia de corazón a favor del tomismo”⁷. Esta actitud habría tenido un fin práctico: mediante esta equidistancia acomodaticia de los distintos bandos en disputa, Descartes habría intentado despejar su situación política a fin de proteger la única actividad intelectual que realmente le interesaba, la investigación en ciencias positivas.

Si bien el mismo Gilson –notable precursor de una interpretación de la obra de Descartes superadora de las simplificaciones historiográficas iluministas y hegelianas- abandonó esta perspectiva al poco tiempo, particularmente por los estudios de su alumno Henri Gouhier, recogidos en *La pensée religieuse de Descartes*, publicado en 1924⁸, ésta continuó teniendo predicamento en la crítica cartesiana, seguramente por su íntima solidaridad con esquemas vigentes.

Los distintos pasajes de sus obras y de su epistolario en los que Descartes se refiere al problema del mal ofrecen muchos puntos de contacto con la doctrina cristiana medieval al respecto, previa a la disputa *de auxiliis*. En particular, con las ideas de Santo Tomás de Aquino, pues hasta utiliza en parte los mismos términos técnicos (como la fundamental distinción entre “negación” y “privación”). Esta cercanía de Descartes a estas intuiciones originarias fue poco comprendida por los mismos escolásticos de su época, puesto que la juzgaban conforme a los parámetros propios de la Segunda Escolástica.

Maritain y una clave hermenéutica inesperada

En su famoso redescubrimiento de la doctrina de Santo Tomás sobre el mal, Jacques Maritain insistía en la centralidad de respetar el “axioma sacrosanto”⁹ de “la disimetría... radical, irreductible, entre la línea del bien y la línea del mal”¹⁰. Conforme a él podría decirse sin contradicción que Dios es siempre causa primera del bien -y el hombre causa segunda-, pero que el hombre es causa *primera* del mal, ya que éste posee una causalidad deficiente, negativa, que no necesita ni podría necesitar a Dios como causa primera. Santo

⁷ GILSON, *op. cit.*, p. 432.

⁸ *La pensée religieuse de Descartes*. Vrin, Paris 1924. Vid. Sendas explicaciones de las rectificaciones de Gilson y de sus motivos en DEL NOCE A., *op. cit.*, pp. 307-320 y en GILSON E., *La liberté...*, Advertisement escrito por Jean-Luc Marion.

⁹ *Dieu et la permission du mal*, Desclee de Brouwer, Paris 1963. P. 24.

¹⁰ *Ibidem*, p. 28.

Tomás consideraba a la causa del mal un no-acto libre, una “no consideración de la regla”. Técnicamente, se trataba de una “*negatio*” que, incluida en un acto positivo, producía una “*privatio*”. El mal, propiamente, era una privación. Según Maritain, los bañezianos, por defender la tesis de que Dios causa todo, atribuían a Dios la misma causalidad primera de los males y, por su lado, los molinistas, por negar la causalidad de Dios sobre los males, también la negaban sobre los bienes. La idea de un Dios omnipotente, causa de todo lo que sucede en el mundo, lo bueno y lo malo, habría cristalizado en la filosofía de Leibniz. La idea, por otro lado, de un Dios que, como no hace el mal, tampoco hace el bien ni interviene en el mundo, tendría como estadio conclusivo ideas escépticas sobre la posibilidad de entender una intervención divina como las de Bayle.

Al permanecer en esta vía media, entonces, Descartes habría sido malinterpretado. La afirmación de que Descartes habría sido tomista o molinista “según la circunstancia” podría leerse como que Descartes se acercó a los tomistas bañezianos (y a los calvinistas gomaristas) cuando se refería a la causalidad divina en el bien y a los molinistas (y calvinistas armiñanos) cuando se refería a la causa de los males.

En honor a la brevedad, cabe analizar un pasaje importante de la obra de Descartes sobre esta cuestión. Está ubicado en la *Cuarta Meditación Metafísica*:

Y por último, no debo tampoco quejarme de que Dios concurra conmigo para formar los actos de esta voluntad, es decir, los juicios en los que me engaño, porque esos actos son enteramente verdaderos y absolutamente buenos, en tanto que dependen de Dios; y en cierto modo hay más perfección en mi naturaleza porque puedo formarlos que si no lo pudiese. Para la privación, en la que únicamente consiste la razón formal del error y del pecado, no tiene necesidad de ningún concurso de Dios, puesto que no es una cosa o un ser, y si es referida a Dios como a su causa, no debe ser llamada privación, sino solamente negación, según el significado que se da a estas palabras en la Escuela. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, IV Meditación¹¹

¹¹ Según la traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck incluida en DESCARTES, *Obras escogidas*, Ed. Charcas, Bs. As. 1980, pp. 259-260 (en adelante, O.E.). El siguiente es el texto de la edición latina de 1641, conforme a la versión de *Oeuvres de Descartes* Publiées par Charles Adam et Paul Tannery (Vrin, Paris 1996, t. VII, pp. 60-61; en adelante, A.T.): “Nec denique etiam queri debeo, quod voluntatem concurrat ad eliciendos illos actus voluntatis, sive illa judicia, in quibus fallor: illi enim actus sunt omnino veri et boni, quatenus a Deo dependent, et major in me quodammodo perfectio est, quod illos possim elicere, quam si non possem. Privatio autem, in qua sola ratio formalis falsitatis et culpae consistit, nullo Dei concursu indiget, quia non est res, neque ad illum relata ut causam privatio, sed tantummodo negatio dici debet.” En la edición

Descartes no se refiere explícitamente con el término “negación” a la no-consideración de la regla, sino sólo a la consecuencia de que, si el hombre puede hacer el mal solo, sin el concurso divino, Dios no puede verse implicado en él de ninguna manera¹². Pero ambas “negaciones” se implican mutuamente. Si no fundamentara la negación con respecto a Dios en la negación libre en la que consiste la causa del mal moral de culpa, debería entenderse la primera como lo hizo Spinoza. Dios habría producido, en este caso, el mal, y éste, por tanto, no sería realmente malo. “Para la privación, en la que únicamente consiste la razón formal del error y del pecado, no tiene necesidad de ningún concurso de Dios, puesto que no es una cosa o un ser”. En otras palabras, el hombre es su causa primera. Es como si sólo en el acto malo y habida cuenta de la naturaleza del mal y de su “disimetría” con el bien, pudiéramos decir que cabe hablar de un “concurso simultáneo”, “sicut duos trahentes navim”¹³.

Descartes nos ofrece elocuentes descripciones de este misterioso no-acto, de esta “desatención” o “ignorancia voluntaria”, mediante la cual se introduce la falta, la privación, el acto malo. Para pecar, hace falta cierta “indiferencia”, proceder “sin poner atención en las razones que... prueben” que algo es bueno, “pues si lo viéramos claramente, nos sería imposible pecar mientras lo viéramos de esta manera; por esto se dice que *omnis peccans est ignorans*”¹⁴. El mal es una cierta “nada” introducida en el ser libremente, cuya condición de posibilidad es la nada de la que procedemos¹⁵.

francesa de 1673 (AT, t. IX, p. 48) -de la cual es traducción la versión castellana transcrita- se lee: “Et enfin ie ne dois pas aussi me plaindre, de ce que Dieu concourt avec moy pour forme les actes de cette volonté, c’est a dire les iugements dans lesquels ie me trompe, parce que ces actes sont entierement vrais, et absolument bons, en tant qu’ils dependent de Dieu; et il y a en quelque sorte plus de perfection en ma nature, de ce que ie les puis forme, que si ie ne le pouvois pas. Pour la privation, dans laquelle seule consistela raison formelle de l’erreur et du peché, elle n’a besoin d’aucun concours de Dieu, puisque ce n’est pas une chose ou un etre, et que, si on la rapporte à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas etre nommée privation, mais seulement negation, selon la signification qu’on donne à ces mots dans l’Echolle.” Para un mayor análisis, ver Roldán, J.P. “Un pasaje de la IV Meditación Metafísica. Descartes y la querrela De auxiliis” en Beltrán, O. (et al.). *Contemplata aliis trajere. Miscelánea homenaje al profesor Juan R. Courrèges en su 75º aniversario*. Dunken, Buenos Aires 2007, pp. 287 ss.

¹² Motivo por el cual, con respecto a él, se debería hablar de “negación”.

¹³ *Ludovici Molinae Concordia liberi arbitrio cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullas primae partis D. Thomas articulos*, in 7 a 13, disp. 26, ed. de París, 1876, p. 158.

¹⁴ Carta a Mesland del 2 de mayo de 1644. A.T., IV, p. 117. O.E., p. 425. Vid. también Carta a Mersenne de fines de mayo de 1637. A.T., I, p. 366. O.E., p. 360.

¹⁵ Cfr. Carta, por ejemplo, AT VI, p. 34, 10-12; p. 38, 15-39; IX, p. 43, 62; OE, p. 253.

4. Malebranche y la vía intermedia.

Es muy discutido si el auténtico heredero de Descartes es Malebranche o, por el contrario, si éste es, en todo caso, un mero eslabón intermedio hacia Spinoza. Respecto del problema del mal, al menos, no cabría duda de que Malebranche es un continuador de Descartes y opositor a Spinoza. Tal vez Malebranche sea quien mejor haya interpretado la doctrina cartesiana sobre el mal. Y quien, además, la ha profundizado, dotándola de los matices propios de la tradición agustiniana -que, dicho sea de paso, ya estaba presente tanto en Santo Tomás como en Descartes, explícita en el primero y disimulada en el segundo-. San Buenaventura, con otro lenguaje, propone una doctrina sobre el mal análoga a la tomasiana. Un motivo especial -además de los generales, que envolvieron a todos los autores de la época- obliga a Malebranche a profundizar en la polémica. Sucede que, “a partir de 1642, comienzan las grandes polémicas del jansenismo. Como lo remarca Gilson¹⁶, “entre 1641 y 1644, la controversia es cada vez más desfavorable al jansenismo. Los tomistas del Oratorio manifiestan una cierta inquietud. El tomismo tiene el aspecto de favorecer al jansenismo. Ellos no tendrán que defenderse más contra Molina, sino contra Jansenio, con el cual algunos se esfuerzan en confundirlos”¹⁷.

Su postura frente al problema del mal fue juzgada en su misma época conforme a la apuntada dialéctica excluyente.

Malebranche, que estaba dispuesto a sacrificar todo para permanecer en la ortodoxia, se ha visto acusado una y otra vez de pelagianismo y de calvinismo e inclusive, sin que se retroceda frente a la contradicción, de los dos a la vez.¹⁸

Aun un agudo historiador contemporáneo como Jean Laporte, por ejemplo, considera a Malebranche cercano al molinismo¹⁹. Lo cierto es que también en el caso de Malebranche

¹⁶ *La liberté chez Descartes et la théologie*, Vrin, Paris 1982, p.378.

¹⁷ LABBAS, Lucien, *La grace et la liberté dans Malebranche*. Vrin, Paris 1931, p. 263.

¹⁸ LABBAS, Lucien, *La grace et la liberté dans Malebranche*. Vrin, Paris 1931, p. 312. Véase también: “Acusado de pelagianismo, de calvinismo, de jansenismo, tampoco le falta ser tratado como molinista. La acusación llega a su vez. “Nuevo protector de la gracia molinista”, escribe Arnauld en una apreciación sumaria e irónica. Pero, se sabe, quien no está con Arnauld está contra Arnauld y quien no está con Arnauld está con Molina: suprema injuria e injuria gratuita, puesto que Malebranche, según su confesión, ni siquiera ha leído a Molina.” *Ibidem*, p. 315.

podría aplicarse la clave hermenéutica derivada de las postura de santo Tomás de Aquino y, a través de él, de la tradición medieval que tiene a san Agustín como referencia ineludible. Téngase en cuenta que las frecuentes críticas de Malebranche al “tomismo” no estaban dirigidas a santo Tomás, como distingue en numerosas ocasiones el autor.²⁰

El siguiente pasaje de las *Aclaraciones a la búsqueda de la verdad* tal vez pueda ilustrar esta interpretación:

Dios produce y conserva también en nosotros todo lo que hay de real y positivo en las determinaciones particulares del movimiento de nuestra alma, a saber, nuestras ideas y nuestros sentimientos, porque eso es lo que determina naturalmente hacia los bienes particulares nuestro movimiento por el bien en general, pero de una manera que no es invencible, porque tenemos movimiento para ir más lejos. De suerte que todo lo que nosotros hacemos, cuando pecamos, es que no hacemos todo lo que podemos hacer, debido a la impresión natural que tenemos hacia el que encierra todos los bienes, impresión que nos da ese poder, pues no podemos nada más que en virtud de la potencia que recibimos de nuestra unión con el que hace todo en nosotros... Ahora bien, lo que hace principalmente que nosotros pequemos es que preferimos gozar que examinar, debido al placer que sentimos al gozar y al sinsabor que experimentamos al examinar. Dejamos de servirnos del movimiento que nos es dado para buscar el bien y para examinarlo, y nos detenemos en el goce de las cosas que únicamente deberíamos usar. Pero si nos fijamos bien, veremos que en eso no hay nada real por nuestra parte, salvo una falta y un cese de examen o de búsqueda, que corrompe, por decirlo así, la acción de Dios en nosotros, pero que, sin embargo, no puede destruirla. Con lo cual, ¿qué hacemos cuando no pecamos? Hacemos todo lo que Dios hace en nosotros, porque no limitamos a un bien particular, mejor, a un falso bien, el amor que Dios imprime en nosotros por el verdadero bien. Y cuando pecamos, ¿qué hacemos? Nada. Amamos un falso bien, que Dios no nos hace amar en virtud de una impresión invencible. Dejamos de buscar el verdadero bien y hacemos inútil el movimiento que Dios imprime en nosotros. No hacemos nada más que detenernos... Sin duda, mediante un acto, pero mediante un acto inmanente que no produce nada físico

¹⁹ LAPORTE, Jean. *La doctrine de Port-Royal. I. Les Vérités de la grace*. Les Presses Universitaires, Paris 1923, p. 196.

²⁰ Cfr.: “...él ha visto sutilezas bastante oscuras, de las cuales son responsables las polémicas de la época, pues el Tomismo no es, propiamente hablando, la doctrina de Santo Tomás. Malebranche, que no quiere mezclarse en disputas de escuela, tiende por lo tanto a evitar las confusiones; él dice: “la predestinación de ciertos tomistas²⁰”, o, más aún: “hay tomistas y tomistas”” Gouhier, Henri. *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Vrin, Paris 1926. P. 192.

en nuestra substancia; ... es decir, en una palabra, por un acto que no hace nada...²¹

Algunas breves observaciones:

- 1) Malebranche distingue, como Descartes, la “línea del bien”, en la que la creatura siempre es causa segunda, de la “línea del mal”, en la que el hombre es causa primera.
- 2) Considera que es posible afirmar sin contradicción que la creatura es causa primera del mal, puesto que éste tiene una causa deficiente. Inclusive identifica esa causa deficiente como un “gozar” sin “examinar”, esto es, con una “no-consideración” o ignorancia.
- 3) De su idea de que en el mal se produce una “corrupción de la acción de Dios en nosotros”, por la cual ésta queda trunca, se siguen importantes consecuencias éticas. En particular, una posible vía intermedia entre “estoicismo” jansenista y “epicureísmo” libertino.
- 4) Caracteriza el libre albedrío humano, como es propio de la tradición medieval, como resultante de que ningún bien particular determina a la libertad humana. Excede el tema de estas líneas, la cuestión de que, sin embargo, esta idea de libertad se distingue de la indiferencia molinista, puesto que Malebranche, al igual que Descartes, considera al estado de indiferencia como el grado más bajo de libertad.

Cabe destacar que, aun autores que han resaltado la originalidad de la postura de Malebranche, han omitido insertarlo en una cierta tradición filosófica y, asimismo, su relación inmediata con Descartes respecto del problema del mal.²²

En resumen, el “ocasionalismo” de Malebranche no es obstáculo para atribuir toda la causalidad de los actos malos en tanto que malos al hombre. Por el contrario, con matices muy sutiles, Malebranche explica cómo el influjo divino puede ser bloqueado libremente, sin agregar nada a la acción divina ni transformarla positivamente.

²¹ MALEBRANCHE, N. *Éclaircissement I sur la recherche de la vérité*. En *Oeuvres complètes*. Paris, Vrin 1960, III, 23-25. En Malebranche, N. *Dios II. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 128-129.

²² Cfr., por ejemplo: “¿Quién no ve el alcance de este punto de vista original? Es inmenso. Los dos rivales en el pasado, gracia y libertad, que se oponían a placer y sin razón, cesan por así decirlo una lucha insensata y se reconcilian en la verdad. El conflicto eterno alcanza su fin para, si se quiere, no reabrirse más.” Labbas, Lucien, *La grace et la liberté dans Malebranche*. Vrin, Paris 1931, p. 321.

5. Consideraciones conclusivas

Del estudio de las opiniones de Descartes y Malebranche sobre el problema del mal podrían derivarse consecuencias significativas, tanto para la historia del problema del mal en sí misma, como para la periodización de la historia de la filosofía moderna, en general, y del siglo XVII en particular.

Muchos autores han resaltado en las últimas décadas la continuidad de autores como Descartes y Malebranche, entre otros, con el pensamiento medieval. La aplicación de esta tesis a la cuestión del mal podría ampliar esta perspectiva y permitir evaluar, desde otro ángulo, su real alcance.

La posibilidad de una vía intermedia entre la teodicea y el escepticismo incidiría en muchos planteos modernos y contemporáneos sobre la cuestión del mal. En el siglo XX, el paroxismo del mal ha motivado planteos radicales que, en general, no han discutido esta dialéctica excluyente, sino que la han considerado una especie de axioma.

Secularización, alienación e intersubjetividad en Ludwig Feuerbach

Gustavo Salerno (Conicet-UNMdP)

En mi exposición presentaré algunos aspectos del fenómeno “secularización” que pueden ser pensados como desprendimientos de la crítica que Ludwig Feuerbach realiza a la religión cristiana y a la filosofía idealista. En este contexto, sostendré, se opera correspondientemente a dicha crítica una resignificación de la problemática de la alienación. Trataré de presentar, luego, cómo debe ser pensado el nuevo sujeto secularizado y el tipo de acción que le es propia.

1.

Dos de los significados habitualmente otorgados al fenómeno “secularización”, a saber: desdivinización y mundanización, se hallan presentes en el pensamiento de Feuerbach. En efecto, su crítica tanto a la religión cristiana como a la filosofía idealista y espiritualista tiene como conssecuencia fundamental la retirada del fundamento Absoluto correspondiente al ser, la verdad y el sentido en general. Este cimientto es deshumanizante. Dicha crítica asume que Hegel es –si se me permite decirlo así- la continuidad de la religión por otros medios. Asimismo, el retiro mencionado es en cierto modo la condición de posibilidad para un retorno a la facticidad del mundo del hombre, que incluye, entre otras determinaciones, el cuerpo, los sentidos y el amor.

La crítica a la religión y la filosofía idealista se concreta como constitución de una nueva antropología. En mi opinión, el carácter novedoso de esta antropología radica en la recuperación de un motivo central de la filosofía hegeliana: la experiencia de la alienación,

a la que se somete a una original resignificación. Con alienación (*Entfremdung*) Feuerbach ya no piensa en la dinámica y en el proceso de des-envolvimiento (lógico, gnoseológico y existencial) del Espíritu a lo largo de la historia, sino en una separación del hombre respecto de sí y de los otros que no tiene garantizada su conciliación posterior. Tanto en Dios como en la Idea, el hombre pone *sus* propiedades y determinaciones. Este poner es un proyectar. Lo Absoluto (teológico o filosófico) es, por ende, el resultado de una operación de alienación de lo humano.¹ Mediante esta proyección se concreta lo divino. A ello contribuye no sólo la religión, sino también la filosofía. En efecto, para Feuerbach la filosofía idealista pos-kantiana es equivalente a una teología especulativa, pues representa la esencia racionalizada, realizada y actualizada de Dios. De acuerdo a esto, la crítica a la religión comporta un desmontaje de la lógica sistemática y expositiva de la ciencia y la filosofía absolutas. Esta reflexión se lleva a delante, pues, haciendo correspondientes divinización y alienación. El primer resultado de la crítica emprendida puede expresarse así: divinización (religiosa e intelectual) es deshumanización. El segundo es el siguiente: la filosofía se autocomprende como antropología.

El mecanismo que cumple la alienación adopta la forma de una conversión: esto quiere decir que las determinaciones y los predicados de la realidad finita se abstraen y transforman en determinaciones y propiedades de un ser infinito. Feuerbach lo expresa así: “para enriquecer a Dios el hombre debe empobrecerse (...) Lo que el hombre se quita, lo que él no tiene en sí, lo disfruta de un modo incomparablemente más alto y más amplio en Dios (...) *El hombre afirma en Dios lo que en sí mismo niega*”² Es importante observar que aquí no se refieren dos procesos paralelos, donde cada uno de ellos puede ser pensado independientemente. Por el contrario, se trata de un único movimiento de alienación, que Feuerbach analogo con la actividad arterial en la que una sístole (despojo, rechazo y

¹ Cf. Feuerbach 1984b: § 23. En *La esencia del cristianismo* la crítica de Feuerbach desenmascara la operación alienante de la siguiente forma: “La religión, por lo menos la cristiana, consiste en el comportamiento del hombre para consigo mismo o, mejor dicho: para con su esencia, pero considerando a esa esencia como si fuera de otro. *La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana* o, mejor dicho: la esencia del hombre sin límites individuales, es decir, sin límites del hombre real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea, contemplada y venerada como si fuera otra esencia real y diferente del hombre. Todas las determinaciones de la esencia divina son por ello determinaciones de la esencia humana (2006: II, 27).

² FEUERBACH, L. (2006), *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad. Pp 2006: II, 39-40

condena del hombre) no puede ser considerada sin una diástole (recepción del ser rechazado en el corazón).

Proyección y conversión dan cuenta de la resignificación de la alienación: como ya dije, con este término se refiere la des-humanización en que consiste la divinización, y, como también manifesté, supone que la denuncia feuerbachiana tiene por objeto tanto a la religión cristiana como a la filosofía especulativa hegeliana. Efectivamente, Feuerbach afirma: “la personalidad de Dios no es otra cosa que *la personalidad del hombre objetiva y enajenada*. En este proceso de la autoalienación descansa también la doctrina especulativa de Hegel que convierte *la conciencia del hombre de Dios en la autoconciencia de Dios*” (*ibíd.*: XXIV, 251).

El resultado de esta crítica a la alienación religiosa e intelectual es la pérdida del fundamento Absoluto otorgado al ser, la verdad y el sentido en general, y, por esto mismo, la reposición de la facticidad del mundo del hombre. Este mundo no es abordado ahora desde una infausta irracionalidad o un craso empirismo, como podría concebir una interpretación precipitada de la crítica feuerbachiana. Ésta, contrariamente, habilita una nueva filosofía que

se funda por supuesto en la razón, pero en la razón cuya esencia es la esencia humana; por consiguiente, no en una razón *carente de esencia, de color y de nombre*, sino en una razón *embebida de la sangre del hombre*. De ahí que donde la vieja filosofía decía: sólo lo *racional* es lo *verdadero y real*, la nueva filosofía diga, por el contrario: solo lo *humano es lo verdadero y real*; pues solo lo humano es lo racional; *el hombre es la medida de la razón* (Feuerbach 1984b: §50, 118; v. también: §52, 120).

Color, carne y sangre son los nuevos rostros de la razón, la que no existe sin aquéllos. Este enunciado debe comprenderse ontológicamente. En efecto, dice Feuerbach: “lo real en su realidad o en tanto que realidad es lo real en tanto que objeto de los sentidos, es lo sensible. Verdad, realidad, sensibilidad, son idénticos. Sólo un ser sensible es un ser verdadero, un ser real (*ibíd.*: §32, 100).³ La idea de que la nueva filosofía se funda en la sangre del

³ Un poco después Feuerbach afirma: “Los sentimientos humanos no poseen por ello una significación empírica, antropológica, en el sentido de la vieja filosofía trascendente, sino una significación ontológica, metafísica: en los sentimientos, incluso en los sentimientos cotidianos, se albergan las verdades más profundas y elevadas” (1984b: § 33, 103).

hombre y –lo que es lo mismo- en el ser sensible y corpóreo quiere decir que el comienzo de la filosofía no es (ni puede ser) un principio metafísico y abstracto, ni la exposición del despliegue de lo Absoluto, sino el ente finito, determinado y real. Esta mundanización de la filosofía es uno de los significados que la secularización encuentra en Feuerbach y, según he afirmado, tiene como condición de posibilidad la desdivinización del fundamento del ser, la verdad y el sentido realizada por medio de una resignificación –y posterior crítica- del fenómeno de la alienación.

El contenido que Feuerbach coloca en el *comienzo* de la filosofía es el mismo que ésta desarrolla y tiene como fin. Lo sostiene del siguiente modo: “la nueva filosofía convierte al *hombre, comprendida la naturaleza*, en tanto que base del hombre, en el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía; y, por consiguiente, convierte la *antropología, comprendida la fisiología*, en *ciencia universal* (*ibíd.*: § 54, 122). La secularización, entendida como desdivinización y mundanización, es propiciatoria de esta redefinición de la filosofía y la teología como antropología, puesto que “el hombre es el Dios para el hombre (*Homo homini Deus est*)” (2006: XVII, 180).

2.

¿Incorre aquí Feuerbach en lo que podríamos denominar una “redivinización” del fundamento de lo que es y de la verdad? Creo que no, por dos razones que se intersectan: la primera se refiere a la dimensión objetiva que rehabilita la secularización o crítica de la alienación; la segunda tiene que ver con el nuevo sujeto y con el tipo de acción que le es propia una vez cumplida la mundanización.

Si la antropología es ciencia universal; si el hombre es el único objeto de la filosofía; y si el pensamiento secularizado equivale a un ateísmo; entonces podría creerse que la negación de Dios implica *ipso facto* la negación de los predicados y las cualidades a él adjudicadas. Sin embargo, para Feuerbach la conclusión es precisamente la contraria. Los predicados y las cualidades tienen significado propio y autónomo: amor, sabiduría y justicia, por ejemplo, subsisten y subsistirán sin el Dios cristiano o el Absoluto especulativo. El retiro

del fundamento suprasensible no implica –subraya insistentemente Feuerbach- la irrealidad de las determinaciones (v. g., 2006: II, 25-45, y XXIV, 251-256). Ahora bien, estas determinaciones o cualidades –que ya no son absolutas sino finitas; que no excluyen por principio la razón, sino que existen embebiéndola y coloreándola- acreditan o testimonian un sujeto. Efectivamente, “la necesidad del sujeto sólo procede de la necesidad del predicado. Eres un ser sólo como ser humano; la certeza y la realidad de tu existencia sólo procede de la certeza y la realidad de tus propiedades humanas. Lo que es el sujeto yace solamente en el predicado; éste es la verdad del sujeto, el sujeto es sólo el atributo personificado y existente” (2006: II, 31-32). ¿Es este sujeto lo mismo que la “esencia humana” antes citada, o “el hombre” que tiene por Dios –precisamente- a “el hombre”?

La verdad de las propiedades está fundamentada en su poder de acreditación. Se trata de una verdad, podría decirse, considerada fenomenológicamente, en el sentido de que hace presente o manifiesta –sin misterio ni velo- al sujeto en su determinación. Ahora bien, para Feuerbach estas propiedades se dan de manera limitada en el individuo, y de forma ilimitada en la especie. El tiempo o el espacio confinados a una existencia particular son trascendidos por la vida de la esencia humana. Ésta es una e infinita; los hombres particulares, múltiples y finitos, “se completan” por medio de sus acciones y sentimientos, expresando así la riqueza de la esencia. Es aquí, en esta reunión y mediación de los particulares, en donde se recoge el auténtico significado del nuevo sujeto secularizado, desdivinizado y mundanizado.

Los hombres particulares “se completan” a través de sus acciones y sentimientos. Desde el punto de vista práctico, esto implica reconocer la identidad y el derecho del otro, quien no es *mi* propio yo como otro, sino un prójimo que también es un miembro de la esencia humana y que también posee razón, sangre y cuerpo. Este *otro* es, pues, un tú sensible y natural con el que interactúo y formo una *comunidad (Gemeinschaft)* humana. Esta comunidad y nuestra pertenencia a ella es la condición de posibilidad e incluso de existencia tanto de mí mismo como de la verdad. Existir es coexistir; *logos* es *dia-logos*. Feuerbach dice:

La misma certeza de la existencia de otras cosas fuera de mí está mediada para mí por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí. De lo que yo veo solo,

dudo; únicamente cuando otro también lo ve, es ello cierto [...]. Sólo de la comunicación, únicamente de la conversación del hombre con el hombre, surgen las ideas (...) La comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y la universalidad (1984b: §41, 109).⁴

La acción es siempre acción comunitaria. La “esencia humana” es el sujeto emergente de la crítica a la alienación religiosa e intelectual. Pero aún puede decirse más: la acción es siempre acción comunicativa, o acción mediada lingüísticamente de interlocutores racionales, es decir, de seres coloreados, sanguíneos y sensibles.

Bibliografía:

AMENGUAL, G. (1982), “Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach”, en: *Revista Taula. Quaderns de pensament*, Universitat de Illes Balears, vol. 1, pp. 53-66.

CAZZANELLI, S. (2010), “Ludwig Feuerbach: extensión y reducción del hombre”, en: *Mar oceana. Revista del humanismo español e iberoamericano*, Madrid, Nº 26, pp. 123-136.

DAMIANI, A. (2008), “La intersubjetividad en el comienzo de la ciencia filosófica: Feuerbach crítico de Hegel”, en: S. Cecchetto y L. Catoggio (comps.), *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*, Mar del Plata, Suárez, pp. 103-123.

FEUERBACH, L. (1975), *Werke in Sechs Bänden*, hrsg. Von E. Thies, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

FEUERBACH, L. (1984a), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, pp. 19-43.

FEUERBACH, L. (1984b), *Principios de la filosofía del futuro*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, pp. 45-125.

FEUERBACH, L. (1998), *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta.

FEUERBACH, L. (2006), *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad.

LÖWITH, K. (2008), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz.

⁴ También: “La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre; una unidad que, empero, no reposa sino en la realidad de la diferencia entre el Yo y el Tú” (*ibíd.*: §59, 123).

Filosofía, religión, literatura y verdad: el problema de la posición teológica madura de G. E. Lessing

María Jimena Solé (UBA-CONICET)

En febrero de 1781, Lessing murió en la ciudad de Brunswick, muy cerca de Wolfenbüttel, donde desde hacía más de diez años dirigía la famosa biblioteca. Además de sus obras de teatro y sus escritos teóricos, su legado incluyó también un interrogante, una pregunta alrededor de la cual giró una de las principales controversias filosóficas de la época: *¿Cuál fue la posición teológica de Lessing hacia el final de su vida?*

Diferentes factores contribuyen a la dificultad del asunto. En un pasaje famoso de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, publicadas en 1785, Jacobi relata que durante una visita a Wolfenbüttel poco antes de la muerte de Lessing, éste había expresado su disconformidad con los conceptos ortodoxos de la divinidad y había confesado su adhesión al spinozismo.¹ Esto desató un verdadero escándalo, pues la opinión de la época

¹ Jacobi relata que una mañana, durante su visita a Lessing en Wolfenbüttel, le ofreció para leer un poema de Goethe, titulado "Prometeo". La reacción de Lessing lo sorprendió, pues en vez de escandalizarse le confiesa: "El punto de vista expresado en el poema es también mi punto de vista. Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo gozar de ellos. *¡En kai pan!* Es todo lo que sé. Sobre esto trata también el poema y debo admitir que me gusta mucho". Jacobi le pregunta entonces si está de acuerdo con Spinoza, a lo que Lessing responde: "Si he de invocar un nombre, no conozco ningún otro." (Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1785. Traducción al castellano: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* en Jacobi, Mendelssohn, Wizenmann, Kant, Goethe y Herder, *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del*

consideraba al spinozismo –una doctrina que identifica a Dios con la naturaleza– como un ateísmo. Mendelssohn reaccionó en defensa tanto de su amigo como de toda la Ilustración alemana, afirmando que Lessing seguramente estaba bromeando al confesarse spinozista, pues toda su vida había adherido deísmo y defendido la religión natural.²

Para dirimir la controversia, sólo queda recurrir a los textos del propio Lessing. Sin embargo, tampoco así se soluciona tan fácilmente el problema. Su posición teológica madura se encuentra expuesta en dos escritos de difícil exégesis, aunque por motivos muy diferentes. El primero es una obra de teatro: *Natán el sabio* (1779). El segundo es un librito titulado *La educación del género humano* (1780), que Lessing publicó anónimo, haciéndose pasar por su editor. Ninguno de los dos textos expone sistemáticamente la posición de su autor. El primero no puede hacerlo, por pertenecer al género literario. El segundo por adoptar una forma y un tono sumamente enigmáticos.

A continuación analizaremos ambas obras con el fin de volver a intentar lo que muchos han intentado ya: clarificar la posición de Lessing en el ámbito de la teología. Nuestra tesis se basa en una lectura en conjunto de ambas obras y nos conduce a discutir la interpretación defendida por Henry Allison en su estudio *Lessing y la Ilustración*.³

1. Natán el Sabio.

spinozismo, selección de textos, estudio preliminar, traducción y notas de M. J. Solé, Bernal, Universidad de Quilmes / Prometeo, 2013, pp. 134-5).

² “¿Cómo? ¿Lessing defensor del panteísmo, de una doctrina construida sobre los más sutiles fundamentos sofisticados que, si no echa por tierra completamente todas las verdades de la religión natural, al menos las vuelve sumamente problemáticas? ¿Quién ha defendido más fielmente las verdades de la religión racional que él, el defensor del fragmentista, el creador de *Natán*? Alemania no conoce ningún sabio que haya enseñado la religión de la razón con más claridad, sin mezcla de error ni prejuicio, y que se haya dirigido al simple entendimiento humano más convincentemente que el autor de los *Fragmentos*. Su adhesión a la religión natural era tal que, a causa del ardor con que la defendía, no estaba dispuesto a soportar ninguna religión revelada a su lado. Él creía que debían apagarse todas las luces, para dejar fluir la luz de la razón que por sí sola todo lo ilumina. Con la defensa del fragmentista, Lessing parece haber adoptado todas sus convicciones. Ya en sus escritos más tempranos es posible reconocer que para él las verdades racionales de la religión y de la moral eran las más sagradas y las más inviolables.” (Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1785. Edición crítica: Mendelssohn, M., *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, editado por A. Altmann, Berlín, Akademie-Verlag, 1929 y ss., t. 3.2, *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, editado por Leo Strauss, 1973, pp. 125-6. Traducción al castellano: Idem., *Horas matinales...* en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del spinozismo*, op. cit., p.269-270).

³ Allison, H., *Lessing and the Enlightenment*, Michigan, University of Michigan Press, 1966.

Natán el sabio fue la reacción de Lessing a la prohibición de continuar la polémica acerca de la revelación y la fe que desde 1777 mantenía con el pastor luterano ortodoxo Götze. La discusión había sido desencadenada por una serie de escritos editados por Lessing, los *Fragmentos de un anónimo*, que eran extractos de una obra de H. S. Reimarus en la que se argumenta a favor del deísmo. El hecho de que Lessing editara estos textos y defendiera al anónimo autor frente a los ataques del pastor ortodoxo, induce a creer que también él adhirió a esa corriente teológica. Sin embargo, una lectura cuidadosa de sus comentarios a los *Fragmentos* y el análisis de *Natán el sabio* conducen a otra conclusión.⁴

El núcleo central de esta obra de teatro es bien conocido: se trata del momento en que el protagonista responde a la pregunta del sultán acerca de cuál de las tres religiones monoteístas es la verdadera. Para escapar del aprieto, Natán relata la fábula de los tres anillos, que Lessing toma del *Decamerón* de Giovanni Boccacio. Se trata de una alegoría que narra la historia de un hombre que poseía un anillo de valor incalculable, pues tenía la fuerza secreta de hacer amado a los ojos de Dios y de los hombres a quien lo llevara con esa confianza. Para que el anillo permaneciera eternamente en su familia, dispuso que lo heredara su hijo predilecto, estableciendo que éste, a su vez, lo legara al que fuese su hijo predilecto, y así sucesivamente, de modo que el que poseyera el anillo sería siempre el príncipe de la casa. El anillo fue pasando de generación en generación, hasta que llegó a un padre que tenía tres hijos a los que quería por igual. Por eso, a solas con cada uno, les prometió el anillo a los tres. Cuando se acercaba su muerte, dudó a cuál de ellos legárselo y por no querer ofender a los otros, le encargó en secreto a un artesano que fabricara otros dos anillos completamente iguales al suyo. El artesano hizo un trabajo excelente, al punto que nadie era capaz de distinguir el original. Entonces, el padre llamó a sus tres hijos por separado y a cada uno le dio un anillo y su bendición. Luego de la muerte del padre, cada

⁴ Lessing, G. E., *Natan der Weise*, Hamburgo, 1778. Traducción al castellano: Idem., *Natán el sabio* en Jimenez, Lozano, J., Mayorga, J. y Martinez, F., *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de Lessing*, Anthropos, Barcelona, 2003.

La acción de la obra sucede en la ciudad de Jerusalén, en el contexto de la tercera cruzada. Natán, el protagonista, es un comerciante judío que, al regresar de un viaje se entera de que su casa se ha incendiado y que su hija ha sido rescatada por un templario a quien el sultán había perdonado la vida y dejado en libertad. Estas circunstancias construyen un vínculo entre los personajes de religiones diferentes, que a medida que avanza la obra van poniendo en evidencia sus creencias, sus opiniones e incluso descubren que no son quienes creían ser: Reha, la hija de Natán, y el templario, resultan ser en realidad hijos de un hermano del sultán, que había sido amigo de Natán. Esto apunta, sin duda, a mostrar que, sin importar a qué religión se pertenezca, en qué tradiciones cada uno haya sido educado, todos pertenecen a una única gran familia: la humana.

hijo pretendió ser el príncipe, pues cada uno de ellos poseía el anillo que le confería ese derecho. Sin embargo, concluye Natán, “resulta imposible demostrar cuál es el anillo verdadero. Casi tan imposible como demostrar cuál es la fe verdadera”.⁵

La parábola no termina allí. Los hermanos llevan su caso a un juez, quien se declara incapaz de emitir una sentencia, pero les ofrece un consejo: “tomad las cosas como os las encontráis”, les dice:

Cada cual recibió del padre su anillo, pues que cada cual crea que su anillo es el auténtico. Quizás vuestro padre no haya querido en su casa la tiranía del anillo único. Una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba por igual, por lo que no quiso postergar a dos para favorecer a uno. Imitad el ejemplo de su amor. Esforzaos por manifestar la fuerza de la piedra. Venga en vuestra ayuda esa fuerza como tolerancia, como buen obrar, como sumisión a Dios.⁶

Claramente, la alegoría compara los tres anillos con el cristianismo, el judaísmo y la religión musulmana. Sin embargo, no es tan claro lo que representa pues consideramos que admite tres lecturas posibles. En primer lugar, que sólo una religión es la verdadera y las otras dos son falsas. En segundo lugar, que las tres religiones son en algún sentido verdaderas. Finalmente, en tercer lugar, que ninguna de ellas puede ser considerada como verdadera. Nuestra lectura, lo adelantamos aquí, defiende esta última alternativa.⁷ Analicemos entonces el texto, para dar apoyo a nuestra interpretación.

La primera posibilidad, que una de las tres religiones sea efectivamente la verdadera y las otras dos sean falsas, que uno de los tres hermanos posea el anillo original y los otros dos las copias falsas, parece quedar excluida en función del modo en que está planteada la parábola. En efecto, tal como señala el juez al que recurren los hermanos, si el anillo tiene el poder de que todos amen a su dueño, entonces el hermano más amado por los otros debe ser el que posea el original. “Veamos ¿quién de vosotros es el más amado por los otros dos?”, pregunta el juez. Pero todos callan. “¿Es que cada uno de vosotros a quien más ama es a sí mismo?”, prosigue, “entonces los tres sois estafadores estafados. Ninguno de los tres

⁵ LESSING, *Natán el sabio*, op. cit., p. 99

⁶ *Ibid.*, p. 100

⁷ Esto mismo sostiene, por ejemplo, Antonio Palao, aunquen su artículo “Religión y verdad en Lessing”, en Jimenez, Lozano, J., Mayorga, J. y Martinez,F., *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de Lessing*, Anthropos, Barcelona, 2003, p. 181.

anillos es auténtico. Seguramente, se perdió el auténtico y vuestro padre mandó hacer tres para ocultar la pérdida”.⁸

La segunda alternativa, que las tres religiones sean verdaderas en cierto sentido, es una opinión extendida entre los intérpretes y particularmente es defendida por Henry Allison.⁹ Según él, la posición teológica de Lessing tiene su raíz en el perspectivismo lebniziano e implica una nueva concepción de las verdades religiosas. Esto conduce a Allison a sostener que Lessing, en su madurez, no considera el cristianismo como la religión verdadera –tal como hacían los defensores del deísmo y la neología– sino como “uno de los muchos caminos por los que el género humano se ha esforzado por comprender lo divino”¹⁰. Las distintas religiones positivas son consideradas, pues, como “formas necesarias” que asume la consciencia religiosa a lo largo de su desarrollo. Por lo tanto, todas ellas tienen derecho a hacerse valer frente a las otras. Esta nueva concepción de la verdad –progresiva, evolutiva– se confirma, según Allison, en el planteo de la última obra publicada por Lessing, *La educación del género humano*.

Como adelantamos, no estamos de acuerdo con Allison. Según nuestra interpretación, la opinión madura de Lessing, expuesta tanto en *Natán el sabio* como en *La educación del género humano*, es que *ninguna* religión es verdadera, ni siquiera en sentido parcial.

En principio, el desarrollo mismo de la obra teatral confirma esta posición. Lessing indica allí que no es posible decidir cuál de los anillos es el verdadero, porque los tres hermanos consideran que el propio lo es, en virtud de la confianza que depositaron en el padre que se los legó. Del mismo modo, es imposible decidir cuál de las tres religiones es la verdadera porque se basan en la *historia*, en la revelación que es aceptada por la autoridad de quien la transmitió. Por lo tanto, ninguna de las tres puede arrogarse el título de verdadera y no hay motivos para que ninguna pretenda imponerse a las otras. “¿Por qué voy a creer yo a mis padres menos que tú a los tuyos? O al revés. ¿Puedo yo exigirte que niegues las convicciones de tus antepasados para que no contradigan las de los míos?”, pregunta Natán

⁸ Lessing, *Natán el sabio*, op. cit., p. 99

⁹ Allison sostiene que la defensa de la tolerancia encuentra en este pensador una fundamentación filosófica positiva, porque en vez de enfatizar el hecho de que la razón humana finita no es capaz de determinar cuál de las religiones reveladas es la verdadera, se basa en que “cada una posee una verdad parcial o relativa.” Dada que cada religión posee una verdad relativa y ninguna posee la verdad absoluta, todas son dignas de respeto, dice Allison, y pueden coexistir en armonía (cf. Allison, op. cit., p. 134).

¹⁰ *Ibidem*.

a su amigo musulmán. En el caso de la fábula lo paradójico de la situación se ve aún más claramente: si uno de los hermanos pusiera en duda la autoridad en la que se basa la certeza de los otros, estaría poniendo en duda al mismo tiempo la fuente de su propia certeza.

Lo que Lessing pone en evidencia es, por lo tanto, que la religión tiene su fundamento en la historia o revelación, y no en la razón. Y no hay criterio para determinar qué revelación es la auténtica, pues la fuerza de cada una se basa en la confianza que se deposita en su fuente. Es por ello que, según nuestra interpretación, la posición de Lessing es que la religión no pertenece al ámbito del saber, no puede ser considerada ni verdadera ni falsa.

Esta separación de la fe y la razón, entre religión y sabiduría se confirma, según nuestra lectura, en *La educación del género humano*.

2. La educación del género humano

La educación del género humano se construye sobre la asimilación del concepto de revelación con el de educación.¹¹ Ninguna de las dos ofrece al hombre nada que éste no hubiese podido descubrir con su sola inteligencia, sostiene Lessing. Sin embargo, ambas cumplen la función de facilitar el acceso a ciertas verdades en un momento particular y deben, por lo tanto, adaptarse a las circunstancias del destinatario. Así como el maestro sigue un orden en la instrucción de sus alumnos y se acomoda a sus capacidades, Dios ordena sus revelaciones según el grado de desarrollo intelectual de los seres humanos a los que la revelación se dirige.¹²

Lessing presenta entonces una historia del progreso del género humano, que atraviesa diferentes etapas en las que recibe diferentes revelaciones, acordes al nivel de su desarrollo intelectual y moral. El primer momento, comparable a la infancia, corresponde al judaísmo.

¹¹ LESSING, G. E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlín, 1780. Traducción al castellano: Idem., *La educación del género humano* en Idem., *Escritos filosóficos y teológicos*, traducción y estudio preliminar de A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990.

¹² La coincidencia con la tesis central del *Tratado teológico político* es evidente. Al igual que Spinoza, Lessing decide considerar la palabra revelada, las Escrituras, como un producto que surge en un determinado momento histórico, que se ajusta tanto en forma como en contenido a un determinado grupo de hombres, en un contexto puntual. Allison, según su interpretación del texto, señala una diferencia importante. Para Spinoza, la profecía se relaciona siempre con la imaginación y, por consiguiente, no posee relevancia filosófica. Lessing, en cambio, supone que cada revelación, históricamente condicionada, posee una verdad parcial (cf. Allison, *op. cit.*, p. 149).

Según Lessing, Dios se revela al pueblo hebreo –un pueblo tosco e indisciplinado– como el Dios de sus padres, el más poderoso entre todos los dioses, y les enseña una religión cuya observancia tiene como consecuencias ser feliz o desgraciado aquí en la tierra, con premios y castigos corpóreos y sensoriales. El contacto con otras naciones –los persas– hace que algunos comiencen a desarrollar su razón y se vuelvan más espirituales. Esto implica un paso al momento siguiente, comparable a la juventud, que Lessing identifica con el cristianismo. Cristo es el nuevo pedagogo que viene a enseñar la unicidad y la infinitud de Dios, así la doctrina de la inmortalidad del alma, fundando así una religión que impone premios y castigos, pero en la vida futura.

Ahora bien, Lessing distingue las denominadas verdades *reveladas* de las verdades *de razón*. “Cuando se las reveló”, escribe, “no eran aún verdades racionales, pero fueron reveladas para que se convirtieran en verdades racionales”. Continuando con la analogía entre revelación y educación, Lessing compara las verdades reveladas con el resultado de un cálculo que el profesor de aritmética adelanta a sus alumnos para que los oriente en la búsqueda de la verdad. La verdad revelada –al igual que el resultado adelantado– no es, estrictamente, conocimiento alguno. En este sentido, Lessing advierte que “si los alumnos se contentasen con el resultado adelantado, no aprenderían a calcular nunca y harían mal uso del propósito con que el buen maestro les dio una pista para su trabajo”¹³. Al igual que el estudiante de aritmética, el ser humano debe esforzarse por encontrar la verdad por sí mismo, pues sólo así adquiere un auténtico saber. De allí se sigue que las denominadas “verdades reveladas”, si bien coinciden formalmente con la verdad racional, no son en realidad conocimiento en sentido estricto.

Los dos primeros momentos, el judaísmo y el cristianismo, ofrecen verdades reveladas pero no ofrecen auténtica sabiduría. Deben ser abandonados. El tercer momento del desarrollo, comparable a la adultez, es precisamente el momento en que los seres humanos ejercen plenamente su razón. Sin identificarlo con ninguna de las religiones conocidas, Lessing caracteriza este tercer estadio como el momento de la *Ilustración*, que implica no sólo el perfeccionamiento teórico sino también práctico. En efecto, el ser humano no depositará en el futuro los motivos para sus acciones, sino que “hará el bien porque es el bien”. Así pues,

¹³ LESSING, *La educación...*, op. cit., párrafo 76, p. 643.

el ejercicio de la razón implica una moral autónoma y remite, asimismo, a una noción diferente de Dios, cuyo concepto no está explicitado en el texto, pero sí aludido en el polémico parágrafo 73, en el que Lessing parece defender una concepción inmanente de la divinidad.

Esta *tercera edad* representa en el momento en que los seres humanos dejan atrás la revelación y conquistan por sí mismos la verdad. Abandonan los tutores y los pedagogos para transformarse en sus propios maestros. Y si bien el camino recorrido pudo haber sido necesario, el punto de llegada implica el abandono del estadio religioso –la moral heterónoma, la aceptación de las enseñanzas por autoridad, las ideas inadecuadas de la divinidad– para pasar al momento de la sabiduría –la autonomía moral y el ejercicio de la propia razón–. De algún modo, también Allison reconoce que este tercer momento es esencialmente diferente a los dos anteriores cuando afirma que “una religión racional, aunque no aquella postulada por el deísmo o la neología, era para Lessing la verdad última.”¹⁴ Sin embargo, a partir de lo que acabamos de desarrollar, la postulación de una “religión racional” sería totalmente incompatible con la posición madura de Lessing, pues para él la religión no puede nunca ser racional, sino que se caracteriza por ser revelada. Ciertamente, nuestro filósofo se aparta del punto de vista del deísmo y la neología, pero no porque la religión verdadera esté puesta en el futuro –como sostiene Allison– sino porque considera la religión como algo *ajeno* al ámbito de la verdad. Ni el judaísmo ni el cristianismo pueden ser racionales ni verdaderos.

3. Conclusión

El estilo deliberadamente crítico que adopta Lessing al final de *La educación del género humano* parece, según nuestra interpretación, justificado. Apartándose de la posición oficial de la Ilustración alemana, Lessing no propone la instauración de una religión racional sino que pregona el advenimiento de una época en la que el triunfo de la razón significará la anulación de toda religión.

¹⁴ ALLISON, op. cit., p. 134.

La semejanza que existe entre este aspecto del pensamiento maduro de Lessing y la posición que Spinoza expone en su *Tratado teológico-político* es, a nuestro juicio, innegable. Precisamente, uno de los principales objetivos de esa obra había sido el de separar tajantemente la teología, que se fundamenta en la revelación y tiende a inspirar obediencia a la ley divina del amor al prójimo, y la filosofía, que se fundamenta en la razón y persigue el conocimiento de la verdad, que conduce a la experiencia del amor intelectual a Dios o la naturaleza. Es por ello, sostiene Spinoza, que la teología no puede poner límites a la investigación racional, ni tiene motivos para sentirse amenazada por ella. Ahora bien, al igual que Lessing, Spinoza considera que no es una religión, sino la filosofía, el conocimiento de la verdad, lo que hace libres y auténticamente felices a los hombres.

Así pues, quizás haya que creer el testimonio de Jacobi y aceptar que Lessing, en sus últimos años, se encontraba más cerca de Spinoza que de Leibniz. Y quizás a la luz de esta influencia spinoziana haya que comprender un aspecto central de Natán. Se dice, sostiene el Templario, que Natán no educa a su hija en la religión judía, sino que solo le enseña acerca de Dios “aquello que satisface a la razón”.¹⁵ ---- “Sólo por eso”, responde el Patriarca, “merecería que lo quemaran tres veces. ¿Dejar crecer sin fe a un niño?”. Efectivamente, la Ilustración conduce al ateísmo y Lessing fue, como señaló Jacobi, uno de los pocos que se atrevió a reconocerlo.

¹⁵ LESSING, *Natán el sabio*, op. cit., p. 107.

Hacia la institución de un poder secular: el concepto de soberanía en la *République* de Jean Bodin

Manuel Tizziani (UNL-CONICET)

Pierre Manent lo ha dicho con claridad en los inicios de su *Histoire intellectuelle du libéralisme*: si consideramos de manera “retrospectiva, o negativamente” al modo de organización política establecido con anterioridad a los sistemas liberales, no tendremos más opción que referirnos al *Ancien régime*. Si, por el contrario, describimos a ese régimen de un modo “positivo o prospectivo”, deberemos hablar de la “era de las monarquías «absolutas» o «nacionales»”¹. Monarquías a las que “dio su forma el concepto de *soberanía*; concepto radicalmente nuevo en la historia”².

Fueron la crisis y la caída del Imperio Romano de Oriente las que, afirma Manent, prepararon el terreno para el surgimiento de este nuevo orden político, ligado íntimamente a este concepto hasta entonces inaudito. Habiendo entrado en crisis el modo de organización imperial, y no siendo ya viable un retorno a aquel viejo modelo de la ciudad-estado propio de la antigüedad clásica, los hombres europeos se vieron en la necesidad de inventar un nuevo sistema de organización para su vida en común³. El que, al mismo tiempo, permitió resguardar -o mejor dicho, inaugurar de un modo *sui generis*- el orden secular ante el

¹ MANENT, Pierre. *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1990, p.17.

² *Ibíd.*

³ “Ahora bien, el hecho original de la historia de Europa consiste en que ni la ciudad ni el imperio ni una combinación de los dos suministró la forma en la cual Europa reconstituyó su organización política: entonces se inventó la monarquía”. *Ibíd.*, p.19.

avance de la Iglesia católica. En efecto, aun cuando el “modelo” ofrecido por la Iglesia no parece ubicarse en el mismo plano que el de la ciudad o el Imperio -en tanto su razón de ser no consiste en regir la vida política de los hombres, sino en conducirlos hacia la salvación-, su injerencia en el plano temporal no resultará en absoluto desestimable. Por el contrario, sostiene Manent: “por su existencia misma y su propia vocación, la Iglesia planteará un inmenso problema político a los pueblos europeos”⁴. Tal es así, que “el desarrollo político de Europa sólo puede comprenderse como la historia de las respuestas dadas a problemas planteados por la Iglesia”⁵. Ahora bien, ¿cuál es la razón de ese *inmenso problema* representado por la corporación eclesiástica? Brevemente, el modo contradictorio en el que la Iglesia auto-concibe su propia función institucional: establecida con el fin de garantizar la salvación de las almas en un mundo que no es éste, sin embargo, autoproclama el derecho y el deber de establecer una atenta vigilancia sobre todas aquellas acciones que puedan poner en riesgo esa salvación. Así, aun cuando Dios y el César parezcan destinados a ejercer sus actividades en territorios radicalmente diferentes, esta “contradicción”⁶ auto-perceptiva ha conducido a la Iglesia “a reivindicar el poder supremo, la *plenitudo potestatis*”.

Ante esta crítica situación política, es decir, ante la imposibilidad de retornar a los modelos de organización ensayados con anterioridad, y ante el peligro del avance del modelo teocrático, el problema de los hombres europeos -de ese “mundo no religioso, profano, laico”- consistió en concebir un modo de organización política cuya forma “no sea ni la ciudad ni el Imperio”⁷. Una forma que, excediendo la «particularidad» de las antiguas *polis*, tampoco aspirara a la «universalidad» propia del *Imperium*. Se necesitaba, en todo caso, “una forma cuya universalidad fuera diferente de la universalidad del Imperio. Y sabemos que esa forma política habrá de ser la monarquía «absoluta» o «nacional»”⁸.

⁴ *Ibíd.*, pp.19-20.

⁵ *Ibíd.*, p.20. He allí una de las tesis centrales de este primer capítulo del estudio de Manent, titulado “Europa y el problema teológico-político”.

⁶ “Se puede resumir del modo siguiente la singular «contradicción» que hay en la doctrina de la Iglesia Católica: *simultáneamente* la Iglesia deja a los hombres la libertad de organizarse en lo temporal según ellos lo entiendan y, por otro, aspira a imponerles una «teocracia»”. *Ibíd.*, p.21. Las cursivas son del original.

⁷ *Ibíd.*, p.25.

⁸ *Ibíd.*

La figura política del *rey* adquirirá un rol central en esta nueva forma de organización, convirtiéndose en la piedra angular de todo el sistema. No obstante, aun cuando el monarca occidental reclame como fundamento de su legitimidad a la propia divinidad -pues, como ha quedado establecido desde san Pablo, “Todo poder viene de Dios” (Romanos, 13:1)- tanto los conflictos con la presunta autoridad universal de la Iglesia⁹, como la imposibilidad para erigirse en el *vicarius Christi*¹⁰, le indicarán un nuevo campo de acción: el secular. En tal sentido, su función principal radicará en sentar las bases de una nueva unidad política, diferente de la de la institución eclesiástica. “[El rey] se encargará de constituir la ciudad profana, la *civitas hominum*; y la hará *una* así como el mismo es *uno*”¹¹. Asimismo, como ya señalamos al inicio, el concepto de *soberanía* adquirirá papel central en esta nueva forma de organización política.

Realizada esta breve presentación general, y retrotrayéndonos hacia los mismos inicios, podemos señalar que principal teórico de este particular y novedoso concepto no fue otro que Jean Bodin, autor de los *Six livres de la République* (1576). Del mismo modo, también creemos posible afirmar -y he allí nuestro objetivo último- que la invención del concepto por parte de Bodin podría ser entendida como un intento de respuesta *politique*, es decir, *secular*, a las nocivas consecuencias provocadas por la injerencia teológico-política de las distintas facciones confesionales en la Francia del siglo XVI. Dicho esto, es posible indicar que lo que resta de nuestro texto estará destinado a analizar -brevemente, por cierto- tanto el contexto histórico, político e intelectual en el que se gesta la *République*, como así también algunas de las características básicas que Bodin atribuye al concepto de *soberanía*. Dicho análisis, creemos, nos permitirá comprender con mayor profundidad en qué medida este concepto puede ser entendido, por un lado, como el sustento teórico y filosófico de una propuesta de la solución *política* al conflicto confesional que afecta a la Francia del

⁹ “A diferencia del emperador, el rey en principio no pretende la monarquía universal, lo cual limita la amplitud del conflicto con la universalidad de la Iglesia”. *Ibíd.*, p.26

¹⁰ “Lo que pudo «fijar» esta monarquía fue un compromiso estable entre lo sagrado religioso y lo sagrado cívico, siendo el rey la piedra angular del sistema sacro. Ahora bien, a pesar de todos sus atributos religiosos ostentados, a pesar de lo sagrado, a pesar de su derecho divino, el rey nunca pudo ser en Europa la piedra angular del sistema de lo sagrado, como lo era en Oriente”. *Ibíd.*, p.29. Este título tan particular de *vicario de Dios*, nos recuerda Manent, será sólo reservado en Occidente para la figura del Papa de Roma, quien se encargará de desarrollar todas las consecuencias de la “contradictoria” definición de la Iglesia a la que referimos antes. Al respecto, véase el clásico estudio de Ernst Kantorowicz, *The king’s two bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1957, pp.87-93.

¹¹ *Ibíd.*, p.30.

angevino, y, por otro, como el primer paso de un extenso camino por el cual la modernidad será capaz de alcanzar la institución de un poder político con bases estrictamente seculares. La *République* difícilmente pueda entenderse en toda su dimensión sin tener presente a la fatídica noche de san Bartolomé. Aquel 24 de agosto de 1572, en el que miles de hugonotes serán ejecutados en las calles de París, aquellos que -como Bodin- sentían cierta simpatía por la alternativa *política*, terminarán por comprender que los males que se ciñen sobre el Reino se deben tanto a odios, pasiones e intransigencias de los partidos, como a la propia fragilidad de las instituciones; a los precarios e insuficientes cimientos sobre los que se encuentra constituido el orden político¹². Frente a ese escenario, que podríamos retrotraer hasta el 1º de marzo de 1562, fecha formal del inicio del conflicto armado entre liguistas y hugonotes, se hacía preciso reorganizar el marco institucional apelando a nuevas bases; encontrar un camino que permitiera crear una alternativa novedosa capaz de resolver, desde una órbita externa, las diferencias que intrínsecamente se mostraban como insolubles. Jean Bodin hallará dicha solución en la instauración de un poder político que, antes que imponerse a las distintas facciones -a la manera de la Baja Edad Media- como un *primus inter pares*, pudiese sobreponerse a cada una de ellas. Y su intento de solución, expuesto con singular erudición en la *República*, terminará por sentar no sólo las bases de la monarquía absoluta¹³, sino también las del propio Estado moderno¹⁴.

En ese escenario, el angevino considerará al *poder soberano* -definido como absoluto, perpetuo e indivisible-, como verdadera causa formal de la existencia de la república. No es necesario, afirmará Bodin, que quienes conforman un mismo estado compartan leyes,

¹² Retomamos aquí las reflexiones desarrolladas por Sergio Cardoso: “«Uma Fé, um Rei, uma Lei». A crise da razão política na França das guerras de religião”, en Adauto Novaes. (Org.). *A crise da razão política na França das guerras de religião*, São Paulo, Companhia das Letras/Ministério da Cultura/Funarte, 1996, pp. 173-193.

¹³ Sara Miglietti nos invita a poner en entredicho la imágen “malheureusement encore très courant, d’un Bodin «théoricien de l’absolutisme» qui appuierait chaleureusement l’établissement d’une monarchie autocratique et dépourvue de tout contrôle”. (“Amitié, harmonie et paix politique chez Aristote et Jean Bodin”, *Astérion* (En ligne), 7, 2010, pp.4-5. URL: <http://asterion.revues.org/1660>). El principal ideólogo de esta particular representación de Bodin no es otro que Julian Franklin, autor del célebre *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973. Las tesis allí presentadas han sido puestas en cuestión por distintos autores, entre los que podríamos contar a Yves-Charles Zarka, («Constitution et souveraineté selon Bodin» *Il pensiero politico*, 30, 2, 1997, pp. 276-286) y Mario Turchetti, (“Jean Bodin théoricien de la souveraineté, non de l’absolutisme” en Adriano Prosepi et al. (Eds.). *Chiesa cattolica e mondo moderno, Scritti in onore di Paolo Prodi*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp.437-455).

¹⁴ Al respecto, véase Quentin Skinner, *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla, 2003.

idioma, raza, ni religión; el único requisito indispensable es que cada uno de los súbditos, y todos en conjunto, se encuentren sometidos a los dictámenes de un único poder soberano¹⁵. Así, del mismo modo en que una familia -unidad básica de la teoría política de Bodin- se constituye por “el *recto gobierno* de varias personas y de lo que les es propio bajo la obediencia de una cabeza”¹⁶, una república puede ser definida como el recto gobierno de varias familias, y de lo que les es *común*¹⁷, bajo un único poder soberano. Bodin nos explicita su novedosa teoría a través de una gráfica metáfora naval:

[D]el mismo modo en que el navío sólo es madera sin forma de barco cuando se le quitan la quilla que sostiene los lados, la proa, la popa y el puente, así la república, sin el poder soberano que une todos los miembros y partes de ésta, y todas las familias y colegios en un solo cuerpo, deja de ser república. Siguiendo con la comparación, del mismo modo que el navío puede ser desmembrado en varias piezas o incluso quemado, así el pueblo puede disgregarse en varios lugares o extinguirse aunque la villa subsista por entero. No es la villa, ni las personas, las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo un poder soberano, aunque sólo haya tres familias¹⁸.

El soberano no sólo es el ingeniero que da forma al navío, sino también el capitán que debe encargarse de conducirlo hacia el puerto de la *salvación*. En ese sentido, las diversas facciones y corporaciones que han conducido a la república al borde de la anarquía (los “monarcómanos” hugonotes que comenzarán a desarrollar sus teorías a partir de la noche de san Bartolomé¹⁹, y los fanáticos católicos de la Liga, promotores de la masacre) se

¹⁵ Véase Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1997, I, VI, p.37. En adelante, *República*.

¹⁶ *República*, I, II, p.18.

¹⁷ Es evidente, como señala Bodin, que no hay república sin *res publica*. Véase *República*, I, II, p.17.

¹⁸ *República*, I, II, p.17. Al respecto, puede verse el análisis desarrollado por Quentin Skinner, *Op.cit.*, p.61 y ss.

¹⁹ El primero de los textos que incitó a la *revolución* hugonota, editado por François Hotman, reformado refugiado en Ginebra, apareció en 1573 bajo el título *Franco Gallia*. Al año siguiente, Teodoro de Beza redactará en un tono similar la versión francesa de un texto titulado *Du droit des Magistrats sur leurs sujets*; cuya versión latina aparecerá dos años más tarde. A esos dos primeros opúsculos, en los que se defendía el derecho de los hugonotes a revelarse contra el tirano católico, le seguirán tres textos de carácter anónimo: el primero, en forma de diálogo, llevará por título *Le Politique* (1574); el segundo, también bajo esa forma dialógica, *Le Reveille Matin* (1574), y el tercero será conocido bajo el título de *Discours Politiques* (1574); siendo, según Quentin Skinner “el más revolucionario de todos y presentando una teoría más anárquica de la resistencia que ninguna otra obra del pensamiento político hugonote”. Por su parte, los tres volúmenes de las *Memorias del Estado de Francia bajo Carlos IX*, de Simon Goulart (quien luego ocuparía el lugar de Teodoro de Beza en la administración ginebrina), apareció por primera vez hacia finales de 1576, siendo reimpresas en una versión “revisada, corregida y aumentada” en 1578. Finalmente, en 1579, verá la luz el más afamado de todos los textos producidos en esta época por los teóricos hugonotes: la *Vindiciae contra tyrannos* (1579),

muestran en este escenario como verdaderos incitadores del naufragio. Bodin, en tanto, integrándose en la antigua tradición de los *Speculum Princeps* e intentado situarse al margen de las pasiones confesionales, buscará poner a disposición del monarca un nuevo *Manual de Navegación*.

Establecido ese marco general, y habiendo dicho antes que la república es definido como un “recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano”, resulta ahora necesario que brindemos mayores precisiones sobre qué es lo que se entiende por *poder soberano*; poder al que Bodin definirá por su carácter *perpetuo, absoluto e indivisible*. En primer lugar, que el poder sea *perpetuo* significa, sin demasiados rodeos, que no reviste límites temporales; que más allá de las diversas materializaciones y personificaciones que este pueda revestir, o del modo en cómo pueda ser administrado en la práctica, su naturaleza permanece inmutable y única a lo largo del tiempo²⁰. En segundo lugar, el poder soberano es *absoluto* en tanto y en cuanto no reconoce por encima de sí mismo a ningún otro poder que no sea el de Dios y el de las leyes naturales²¹. Pues, si así no fuera, nos aclara Bodin, el príncipe no sería el verdadero *titular* de la soberanía, sino tan sólo su *depositario*; tal como ocurre, en este último caso, con los distintos magistrados “intermedios” a los que el monarca recurre para administrar la república²². En tal sentido, afirma el autor, “*es absolutamente soberano quien, salvo a Dios, no reconoce a otro por superior*”²³. En tercer lugar, el poder soberano es *indivisible* a partir de que su rasgo distintivo -es decir, el poder de dar la ley- no admite la posibilidad de ser compartido. Bodin analiza esta tercera característica en el capítulo X del libro I, “De vraies remarques de la souveraineté”, el cual se inicia con la reiteración de una idea corriente en la *République*; la de que los príncipes soberanos son “la imagen de Dios en la tierra”, y que

atribuido a Philippe Duplessis Mornay. En él, el autor ofrecerá al público letrado el resumen más completo de los principales argumentos desarrollados por los monarcómanos en el curso del período posterior a la agudización del conflicto confesional.

²⁰ Véase *República*, I, VIII, pp.47-48.

²¹ Véase *República*, I, VIII, pp.51-52.

²² Para considerar un análisis de dicha organización, véase José Manuel Bernardo Ares, “Los poderes intermedios en la «República» de Jean Bodin”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 42, 1984, pp.227-237.

²³ *República*, I, VIII, p.49. Para una profundización en esta cuestión, véase Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p.80 y ss.

han sido enviados por Él en la función de “lugartenientes”²⁴. Establecido eso, Bodin se propone explicitar cuáles son los atributos *exclusivos* -es decir, únicos e “incomunicables”²⁵- de la *summa potestas*, e, iniciada la búsqueda, establece que el primer y más importante rasgo de la soberanía radica en el *poder de legislar*. Es decir, en el poder de regir la vida de todos los súbditos de una república en general, y de cada uno en particular, sin que esa legislación, además, emane de ninguna instancia superior a la de su propia voluntad.

El primer atributo del príncipe soberano es el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular. Con esto no se dice bastante, sino que es preciso añadir: sin consentimiento de superior, igual o inferior. Si el rey no puede hacer leyes sin el consentimiento de un superior a él, es en realidad súbdito; si de un igual, tiene un asociado, y si de los súbditos, sea del senado o del pueblo, no es soberano²⁶.

Asimismo, señala Bodin, si se analizan con detenimiento los demás atributos de la soberanía, se podrá llegar a la conclusión de todos ellos se encuentran comprendidos en este primero²⁷. Lo que lo convierte en el atributo principal; o, a mejor decir, en el único. Son estas reflexiones, pues, las que permiten al autor hacer plenamente explícito el carácter *indivisible* de la soberanía, dado que si el poder de legislar estuviera depositado en distintas manos, o emanara al unísono de fuentes diversas, se llegaría irremediamente al *absurdo* político de sostener que quienes dictan las normas legales son, al mismo tiempo, quienes deben someterse a ellas²⁸. Pero es este análisis, también, el que le posibilita terminar de delinear su intento de hallar una solución *política* para los conflictos confesionales. En efecto, el *mundo político* que nos representa Bodin, vertebrado a partir de estos caracteres distintivos del concepto de *soberanía*, reconoce una única división: la que existe entre aquel que posee el poder absoluto, perpetuo e indivisible, y aquellos que están desprovistos de él,

²⁴ *República*, I, X, p.72.

²⁵ *República*, I, X, p.73.

²⁶ *República*, I, X, p.74.

²⁷ Véase *República*, I, X, pp.75-76.

²⁸ Véase *República*, II, I, p.89. A partir de estas consideraciones, y haciendo una referencia a aquellos que *peligrosamente* postulaban el carácter mixto de la república francesa, Bodin afirmará lo que sigue: “Algunos han dicho, y aun escrito que el reino de Francia está también compuesto de tres repúblicas: el Parlamento de París representaría la forma aristocrática, los tres estados, la democracia, y el rey, el estado real. Esta opinión no sólo es absurda, más digna de pena capital, porque es delito de lesa majestad hacer de los súbditos pares del príncipe soberano”. *República*, II, I, p.91.

incluso aunque sean momentáneamente sus depositarios; es decir, una única división entre el soberano y los súbditos. De este modo, no importa cuál sea el lugar que los distintos *ciudadanos*²⁹ puedan ocupar en la esfera de la república, ni las creencias que estos profesen (no importa que sean nobles o artesanos, magistrados o comerciantes, católicos o protestantes), dado que, desde la óptica propia del monarca, todos ellos son iguales. Pues, en tanto y en cuanto se encuentran sometidos a las leyes dictadas por la *summa potestas*, todos son súbditos. Así, resguardada la unidad política (todos los súbditos son miembros de un único cuerpo regido por una única cabeza) Bodin pergeña un argumento *politique* que le permite postular la posible coexistencia de las distintas confesiones. De este modo, se antepone la paz a la verdad, y se subordinan las disquisiciones de la religión a los intereses de la política.

Por otra parte, y ya para esbozar algunas conclusiones prospectivas, podemos señalar que aun cuando la *République* de Bodin haya suscitado las más diversas reacciones, es indudable que la invención del concepto de *soberanía* produjo un enorme impacto en el mundo político moderno. En Inglaterra, por ejemplo, su obra adquirirá una pronta y amplia difusión³⁰, y algunos de los argumentos esgrimidos en la *République* serán reapropiados y reformulados por autores tales como Jacobo I, Robert Filmer³¹ y Thomas Hobbes. En efecto, entre los diversos aspectos que el propio Hobbes tomará de Bodin puede resaltarse, precisamente, la consideración de la soberanía a partir de su carácter “indivisible”. Dicha herencia será explicitada por el autor inglés en su *Elements of Law*, texto redactado hacia 1640.

La tercera opinión [que predispone a la rebelión, esto es,] la de que el poder soberano puede dividirse, es tan errónea como la anterior [es decir, la que sostiene que el soberano queda obligado por las propias leyes que dicta]... Pues si existiera una república en la cual estuviesen divididos los derechos de

²⁹ Desde esta óptica, la ciudadanía no es más que una obligación mutua -de protección y obediencia- entre quien dicta la ley y quien la cumple: “No son los privilegios los que hacen al ciudadano, sino obligación mutua que se establece entre el soberano y el súbdito, al cual, por la fe y obediencia que de él recibe, le debe justicia, consejo, consuelo, ayuda y protección. [...] En resumen, la nota característica del ciudadano es la obediencia y el reconocimiento del súbdito libre hacia su príncipe soberano, y la tutela, justicia y defensa del príncipe hacia el súbdito”. *República*, I, VI, pp.39-41.

³⁰ El historiador Richard Knolles realizará una primera traducción al inglés, bajo el título *The Six Bookes of a Common-weale*, en 1606. La misma estará basada en la versión latina de la *République* editada en 1586.

³¹ El primero de ellos sostendrá una teoría del *derecho divino de los reyes* en su *The Trew Law of Free Monarchies* (1597); el segundo, hará lo propio en un breve texto titulado *The Necessity of the Absolute Power of all Kings and in particular of the King of England* (1648).

soberanía, hemos de reconocer con Bodin que no podría llamarse propiamente república, sino una corrupción de la república... Lo cierto es que el derecho de soberanía es tal que aquel o aquellos que lo ostentan no pueden, aunque quieran, dar cierta parte de él y retener el resto.³²

Esbozada esta mínima referencia, digamos sólo una palabra más: aun cuando -como bien señala Pierre Manent- resulta claro que el concepto de *soberanía* sentó las bases de las monarquías absolutas del *Ancien régime*, resultaría no menos dificultoso intentar poner en cuestión que, sin dicha *invención* filosófica, y sin sus posteriores reconfiguraciones en términos populares, las sociedades modernas serían hoy, probablemente, muy diferentes de como son.

Bibliografía

BERNARDO ARES, José Manuel. “Los poderes intermedios en la «República» de Jean Bodin”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 42, 1984, pp.227-237.

BOBBIO, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*, selección, prólogo y notas de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1997.

CARDOSO, Sergio. “«Uma Fé, um Rei, uma Lei». A crise da razão política na França das guerras de religião”, NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão política na França das guerras de religião*, São Paulo, Companhia das Letras/Ministério da Cultura/Funarte, 1996, pp. 173-193.

FRANKLIN, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973

HOBBS, Thomas. *Elementos de Derecho Natural y Político*, Madrid, Centro de Estudios Políticos Constitucionales, 1979.

KANTOROWICZ, Ernst. *The king's two bodies*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

MANENT, Pierre. *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1990.

³² Thomas Hobbes, *Elementos de Derecho Natural y Político*, Madrid, Centro de Estudios Políticos Constitucionales, 1979, II, VIII, 7, pp.345-346.

MIGLIETI, Sara, “Amitié, harmonie et paix politique chez Aristote et Jean Bodin”, *Astérion* (En ligne), 7, 2010, <http://asterion.revues.org/1660>

SKINNER, Quentin. *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla, 2003.

TURCHETTI, Mario. “Jean Bodin théoricien de la souveraineté, non de l'absolutisme”,
PROSEPRIO, Adriano et al. (Eds.). *Chiesa cattolica e mondo moderno, Scritti in onore di Paolo Prodi*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp.437-455.

ZARCA Yves-Charles, «Constitution et souveraineté selon Bodin», *Il pensiero politico*, 30, 2, 1997, pp.276-286.