

ROMINA PULLEY (COMPILADORA)

EDUARDO ASSALONE / ROMINA PULLEY (EDITORES)

# Lo real

Dimensiones teóricas y prácticas

Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna



Mar del Plata

Universidad Nacional de Mar del Plata

2019

ISBN: 978-987-544-924-4

**Romina Pulley** (compiladora)

**Eduardo Assalone / Romina Pulley** (editores)

*Lo Real: Dimensiones teóricas y prácticas*

Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna



Mar del Plata

Universidad Nacional de Mar del Plata

2019

ISBN: 978-987-544-924-4

Lo real: dimensiones teóricas y prácticas: actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna; compilado por Romina Pulley; editado por Romina Pulley; Eduardo Assalone. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-924-4

1. Filosofía Moderna. I. Pulley, Romina, comp. II. Pulley, Romina, ed. III. Assalone, Eduardo, ed.

CDD 190



*Imagen de portada:* Naturaleza muerta del pintor español Juan Sánchez Cotán (1560-1627) perteneciente a su serie *Bodegones*.



### 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

<b>PRESENTACIÓN.....</b>	<b>8</b>
<b>LUCAS ALBORNOZ</b>	
LO REAL-EFECTIVO DEL CONCEPTO HEGELIANO DE ESPÍRITU EN LAS LECCIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.....	10
<b>LUCAS ALDONATI</b>	
LA FUNCIÓN DE LO REAL EN ‘LA VISIÓN DIONISIACA DEL MUNDO’ DE FRIEDRICH NIETZSCHE.....	19
<b>EDUARDO ASSALONE</b>	
CONTINGENCIA Y NECESIDAD EN LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL.UNA TELEOLOGÍA RETROSPECTIVA.....	38
<b>ESTÉFANO BAGGIARINI</b>	
LA FÁBULA DEL DEMONIO ENGAÑADOR.....	53
<b>RODRIGO MIGUEL BENVENUTO</b>	
DESCARTES - SPINOZA Y EL DEBATE ACERCA DE LA EXISTENCIA DE GRADOS DE REALIDAD.....	62
<b>SOFÍA CALVENTE</b>	
UN ANTIMATERIALISTA EN LA ILUSTRACIÓN ESCOCESA: DUGALD STEWART.....	76
<b>RICARDO CATTANEO</b>	
DE LA TRADUCCIÓN DEL ESPÍRITU A LA ESCRITURA LIBERTINA: DIDEROT, GOETHE, HEGEL.....	89
<b>LEONARDO CAVIGLIA GRIGERA</b>	
“LA APUESTA DEL CORAZÓN”. CONOCIMIENTO, INTUICIÓN Y AFECTIVIDAD EN BLAISE PASCAL: UNA VÍA MEDIA DE ACCESO A LA REALIDAD.....	100
<b>TERESA EVITA CONCHA LÓPEZ</b>	
LA GÉNESIS DE LA IDEA DE VOLUNTAD, UN TRÁNSITO NECESARIO PARA LLEGAR A LA LIBERTAD EN LA INTRODUCCIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL.....	111

**ALBERTO MARIO DAMIANI**

LA REALIDAD DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL..... 126

**GUSTAVO ADOLFO DOMÍNGUEZ**

LO REAL COMO VOLUNTAD: UN ACERCAMIENTO A SCHOPENHAUER..... 142

**MATÍAS LEONEL DUER**

ATOMISMO: ¿MATERIALISMO ATEO O UN REMEDIO CONTRA ÉL? UNA DISPUTA POR EL TÉRMINO EN LA FILOSOFÍA DE RALPH CUDWORTH..... 154

**LEONARDO FILIPPI TOME**

LA “COSA EN SÍ” COMO SUPUESTO DE LA CERTEZA SENSIBLE: UNA CRÍTICA AL REALISMO DE LA CONCIENCIA NATURAL..... 166

**MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA**

IMPLICANCIAS POLÍTICAS DE LA HISTORIA Y LA REALIDAD: DOS LECTURAS FRANCESAS DE MAQUIAVELO..... 184

**RUTH GORDILLO**

LO REAL EN EL “SISTEMA SUJETO” DEL “ROMANTICISMO ALEMÁN” [EL ABSOLUTO LITERARIO]..... 196

**MIGUEL HERSZENBAUN**

LA INVESTIGACIÓN DE HEGEL DE LA APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL COMO CLAVE PARA LA DISCUSIÓN ENTRE LÓGICA TRASCENDENTAL Y LÓGICA ESPECULATIVA..... 206

**FRANCISCO MARTÍNEZ MOSQUERA**

LA NOCIÓN DE SUSTANCIA INDIVIDUAL EN EL DISCURSO DE METAFÍSICA DE LEIBNIZ..... 216

**SANTIAGO J. NAPOLI**

¿EN QUÉ SE TRANSFORMA L'ENCYCLOPÉDIE? PRAXIS Y CRÍTICA ENCICLOPÉDÍSTICA EN EL ALLGEMEINE BROUILLON DE NOVALIS..... 229

**MARIO A. NARVÁEZ**

EL PROBLEMA DE LOS GÉNEROS DE CONOCIMIENTO EN LA ÉTICA DE SPINOZA..... 235

**MARIANO OLIVERA**

LAS PEQUEÑAS Y OPACAS REALIDADES. LA MÁSCARA DEL EMPIRISMO ILUSTRADO EN NIETZSCHE..... 251

**VIRGINIA OSUNA**

LA DISPUTA MARXIANA POR LO REAL EN EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA..... 259

**MARTÍN ORENSANZ**

NECESIDAD CONDICIONAL DEL “COGITO, ERGO SUM” EN DESCARTES..... 269

**MARTÍN ORENSANZ**

EL PROBLEMA DE HUME Y EL PROBLEMA DE POPPER..... 277

**MAURO A. PÁEZ**

DE LA INTUICIÓN PRODUCTIVA A LA REFLEXIÓN. HACIA EL SIGNIFICADO DE LA ABSTRACCIÓN EMPÍRICA EN EL SISTEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL..... 287

**ANDREA PIERRI**

UNA MIRADA SOBRE DEL MATERIALISMO FRANCÉS EN EL SIGLO XIX: DEGÉRANDO Y SU SISTEMA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA..... 299

**ROMINA PULLEY**

EL CASO DEL SINVERGÜENZA. REFLEXIONES EN TORNO AL SUJETO PRÁCTICO EN LA FILOSOFÍA DE DAVID HUME..... 307

**LAURA I. RODRÍGUEZ**

LO REAL Y EL VALOR DE LA REALIDAD EFECTIVA EN EL PENSAMIENTO GNOSEOLÓGICO Y ÉTICO-POLÍTICO DE KANT..... 320

**ESTEBAN GABRIEL SÁNCHEZ**

UNA LECTURA CATEGORIAL DE LA SUBSUNCIÓN FORMAL Y REAL DEL PROCESO DE TRABAJO AL CAPITAL EN EL CAPITAL DE KARL MARX..... 330

**NATALIA STROK**

EL MATERIALISMO COMO LA INVERSIÓN DEL ORDEN DEL UNIVERSO, SEGÚN RALPH CUDWORTH..... 339

**LUCIANO SALVADOR TARLETTA**

VIVIMOS UN SUEÑO PERO ¿QUIÉN SUEÑA?: LA CONDICIÓN ONÍRICA DE LA REALIDAD  
SEGÚN SCHOPENHAUER..... 353

**ANDREA S. N. VALLARINI**

EL HÁBITO Y LA TRIPLE SÍNTESIS TEMPORAL: LA LECTURA DELEUZIANA DEL “HÁBITO”  
HUMEANO A PARTIR DE COSMOS DE WITOLD GOMBROWICZ..... 363

**MARÍA CECILIA VALVERDE**

REFLEXIONES EN TORNO AL SENTIDO DE LA NOCIÓN DE SUJETO EN EL PRÓLOGO DE LA  
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL..... 377

**NATALIA L. ZORRILLA**

FIGURAS-LÍMITE DE LA SUBJETIVIDAD EN LA *LETTRE DE THRASYBULE À*  
*LEUCIPPE* ..... 384

## PRESENTACIÓN

Si acaso en una reunión de gente dedicada a la filosofía, cualquiera sea la rama de la que se trate, se preguntara cuál es el corazón de la preocupación filosófica, seguramente la cuestión de lo real estaría entre los primeros puestos. Este ha sido desde siempre un tema que ha generado toda clase de interrogantes y discusiones tanto en lo que hace a las cuestiones teóricas como prácticas. Entender en qué consiste lo real ha estructurado el pensamiento filosófico desde sus orígenes.

En este sentido, confiamos en que la elección de tal tema como eje principal de las *VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* refleje la intención no sólo de subrayar la importancia del concepto de lo real sino también la de abrir un espacio de discusión filosófica muy amplio y que permita a muchos investigadores e investigadoras exponer sus trabajos e ideas y acceder a las de otros en un ámbito amable y respetuoso. Confiamos también en que la variedad de trabajos reunidos en este volumen refleje, a su vez, ese espíritu de las *Jornadas*.

La edición de este año incluye, pues, las comunicaciones presentadas durante las *VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* que tuvieron como eje principal "*Lo Real. Dimensiones teóricas y prácticas*". Como en ediciones anteriores, fueron organizadas por la Cátedra de Filosofía Moderna (Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata) y auspiciadas por la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (Consejo Regional Buenos Aires, sede Mar del Plata, Unidad Asociada CONICET) y la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Las *Jornadas* en esta oportunidad se desarrollaron entre los días 13 y 14 de septiembre del año 2018 en Mar del Plata, en el espacio cedido por la Agremiación Docente Universitaria Marplatense (A.D.U.M).

Como ha sucedido desde el primer encuentro, en el año 2010, las *Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna* reciben propuestas de comunicaciones y mesas redondas relativas a temáticas vinculadas a la filosofía de la Modernidad, aunque



siempre se hace hincapié en algún tema central seleccionado con el fin de marcar puntos en común para el intercambio entre los participantes. En esta oportunidad, como hemos mencionado, el eje temático general elegido fue el concepto de lo real, tanto en sus aspectos teóricos como prácticos pues se trata de un tema muypreciado en la historia de la filosofía y especialmente para la filosofía de la Modernidad, siempre preocupada por establecer los límites de lo real, lo posible y lo deseable. La reflexión acerca de cuestiones vinculadas a este concepto dio como fruto la compilación que se reúne en este volumen y que, esperamos, aliente a los investigadores e investigadoras que ya conocen estas *Jornadas* a continuar apoyando este proyecto y al mismo tiempo estimule al resto de la comunidad filosófica a participar en las próximas reuniones.

El presente volumen se suma a las ediciones de actas anteriores que desde hace nueve años reúnen trabajos colectivos de gran mérito académico cuyos ejes principales son: *El giro subjetivista de la Filosofía Moderna* (2010); *Discusiones en torno a la Naturaleza Humana. Homenaje a David Hume* (2011), *Lenguaje, Voluntad e Igualdad en la sociedad moderna. Homenaje a Jean-Jacques Rousseau* (2012); *Génesis y Validez del conocimiento* (2014); *El fenómeno de la Secularización* (2015); *El concepto moderno del trabajo* (2016) y el volumen aquí presentado.

Por último, agradecemos a todos los especialistas que participaron en las *Jornadas*; que compartan su trabajo en este espacio filosófico nos brinda una enorme satisfacción y esperamos reunirnos otra vez en próximas ediciones. También deseamos agradecer a las instituciones auspiciantes y a A.D.U.M por facilitarnos el espacio físico para llevar adelante el encuentro.

Romina Pulley y Eduardo Assalone,  
*Mar del Plata, octubre de 2019.*

# Lo real-efectivo del concepto hegeliano de espíritu en las Lecciones sobre la historia de la filosofía

Lucas Albornoz<sup>1</sup>

## 1. Introducción

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel busca presentar la historia del mundo del pensamiento, esto es, demostrar de qué manera ha acontecido la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo a lo largo de las diversas filosofías; y lo característico del pensamiento es que se va encontrando a medida que se va auto-produciendo.

Este movimiento de la historia en el que el pensamiento se busca, se crea y se encuentra a sí mismo lo lleva a Hegel a señalar que la tradición filosófica se comporta como una corriente viva: lejos de ser como una estatua, como algo inerte e inmóvil, la historia de la filosofía se presenta como un río que fluye y aumenta su caudal a medida que crece y se aleja de su punto de partida. Dicho en otros términos, el contenido de la tradición filosófica, en tanto se desenvuelve en el tiempo, está constituido por el desarrollo del espíritu.

Al respecto señala Hegel:

El contenido de esta tradición es lo que ha creado el mundo espiritual. El espíritu universal no se está quieto; y es este espíritu universal lo que nos interesa examinar aquí.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Lucas Ignacio Albornoz. Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín. Ayudante de Trabajos Prácticos en la materia 'Introducción a la filosofía' (UNSAM). E-mail: lucas.ignacio.albornoz@gmail.com

<sup>2</sup> Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I, trad. Wenceslao Roces, México, F. C. E., 1995, p. 9. De ahora en adelante: *Lecc. H. F. (I)*. La edición alemana es: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet, Erster Theil, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin, 1840.

"Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat; und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Der allgemeinen Geiste aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu thun haben". S. 13.

En tanto el desarrollo del espíritu es el contenido de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, aquél es el objeto de examen en la misma; sin embargo, el espíritu también es el sujeto de la historiografía filosófica, ya que su vida consiste en desarrollarse al elaborar y transformar el patrimonio recibido por parte de las generaciones anteriores.

Además, todo el movimiento de este trabajo espiritual sigue un hilo racional que confluye en la máxima finalidad buscada por el espíritu: su autoconocimiento. Esta es, en última instancia, la obra que fundamenta todo el movimiento espiritual. Esto significa que el espíritu se pone a sí mismo como objeto de su saber: es objeto para sí mismo en tanto pone para conocer lo que él es en sí.

Para ello, el espíritu se plasma en el modo de vida de un pueblo; la eticidad (*Sittlichkeit*) constituye la vida inmediata del mismo, es el ámbito objetivo de su libertad. Al buscar convertirse en su propio objeto de conocimiento, el espíritu se ofrece a sí mismo como una existencia, como un mundo real y efectivo que existe en el espacio. La religión de un pueblo, su arte, sus costumbres, sus leyes políticas y el orbe entero de sus instituciones, todo ello es obra de la actividad espiritual.

Ahora bien, en tanto el espíritu se conoce a sí mismo mediante una existencia real-efectiva, en este punto es importante destacar la diferencia que existe entre los conceptos de *Realität* (realidad) y *Wirklichkeit* (realidad efectiva) en el pensamiento de Hegel. Por lo cual, el objetivo fundamental del presente escrito ha de ser exponer tal diferencia para desarrollar en qué sentido el espíritu es realidad efectiva; ¿por qué Hegel lo considera de este modo y no como mera realidad? ¿Cuál es el sentido de tal distinción? En definitiva, ¿qué significa que el concepto de espíritu sea real-efectivo en el contexto de la historia de la filosofía?

Para responder estas preguntas, en primer lugar, expondremos la matriz esencial del despliegue espiritual en la historia hegeliana de la filosofía: el autoconocimiento. Demostraremos que el desarrollo histórico-filosófico del espíritu, su relación con lo legado por la humanidad y toda su actividad giran en torno a lograr el pleno conocimiento de sí.

Y luego, en segundo lugar, fundamentaremos que para alcanzar esta meta el espíritu debe plasmarse en la vida ética de un determinado pueblo. Ello nos conducirá a la consideración de la eticidad como existencia objetiva del espíritu, demostrando así tanto el influjo del espíritu en el mundo como la influencia del mundo en el espíritu. De esta manera se podrá evidenciar en qué sentido el espíritu presenta una existencia real-efectiva.

## 2. El desarrollo histórico-filosófico del espíritu y su autoconocimiento

Tal como ya hemos mencionado, Hegel considera que el espíritu es tanto el objeto como el sujeto de la historia de la filosofía. Es objeto porque es lo que se desarrolla en el decurso histórico-filosófico; pero también es sujeto en tanto su vida consiste en la acción de elaborar y transformar el patrimonio recibido por parte de las generaciones anteriores. Es de este modo como el espíritu -a medida que transforma esta materia- la incrementa y la enriquece y, al mismo tiempo, se va incrementando y enriqueciendo a sí mismo; de manera que la causa de sus transfiguraciones es su misma actividad.

Además, este trabajo espiritual y todo su movimiento no está entregado al acaso, sino que apunta hacia una determinada dirección y tiene una trayectoria con sentido, sigue un hilo racional que confluye en la meta suprema del espíritu: alcanzar el pleno conocimiento de sí. Esta es la obra íntima y silenciosa que fundamenta toda la actividad espiritual. Cuando dijimos que el espíritu entabla relación con lo legado por la tradición para trabajarlo, no decimos otra cosa que dicho legado, en tanto histórico, es espiritual; con lo cual es de ese modo como el espíritu se relaciona consigo mismo: la conciencia de sí y la producción de sí resultan ser inseparables.

La concepción hegeliana de la historia de la filosofía, entonces, es un proceso en desarrollo (*Entwicklung*)<sup>3</sup> que, en tanto avanza, hace que el espíritu

---

<sup>3</sup> Para la traducción del término *Entwicklung* seguimos el parecer de Martínez Lorca, Andrés ("Hegel y la historiografía filosófica", en *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 16, 2002, p. 22), quien prefiere traducir 'desarrollo' o 'despliegue' -en lugar de 'evolución' como lo hace Roces- para evitar connotaciones biologicistas ajenas al pensamiento de Hegel. Con lo cual, modificaremos la

progrese en su autoproducción, esto es, se ensanche, expanda y profundice al mismo tiempo en que se conoce a sí mismo. En este sentido, el despliegue histórico-filosófico del espíritu es el desarrollo de y en su autoconciencia.

En la gesta histórica (*Geschichte*) de la filosofía, el espíritu progresa en su autoconocimiento en tanto se recupera en y para sí, en tanto paulatinamente se pone, en sí, para sí mismo; y cada cambio en él significa progreso. Con esto, como es un proceso de autoconocimiento, el desarrollo del espíritu es un movimiento hacia sí, hacia su interior. Y cuando este movimiento alcanza un resultado, como punto final de una fase, el despliegue no se detiene, sino que dicho resultado es, a la vez, el punto inicial de otra fase más profunda del desarrollo. Al respecto señala Hegel:

El concepto en que el espíritu, al penetrar dentro de sí, se capta y que es él mismo, esta formación suya, este su ser, al separarse de nuevo de él, vuelve a ser un objeto sobre el que se proyecta de nuevo su actividad; y la proyección de su pensamiento sobre él le da la forma y la determinación del pensamiento. Por donde esta acción sigue formando lo previamente formado, lo determina con nuevos y nuevos criterios, lo convierte en algo más determinado de suyo, más desarrollado y más profundo.<sup>4</sup>

Así, el devenir histórico-filosófico es una circularidad en la que el espíritu retorna a sí mismo para buscarse, hacerse objeto de sí y autoconocerse. La mediación consigo mismo es el objetivo del espíritu y toda su actividad y progreso sucede en función de ello. Y como el desarrollo se dirige hacia el interior -provocando que se despliegue lo que permanece en lo más íntimo-, los cambios del espíritu no son superficiales, sino que conciernen a la profundidad del

---

traducción en las citas venideras en las que aparezca este concepto, señalando los términos que sostienen las modificaciones. También puede verse al respecto: Duque, Félix. "El tiempo del *lógos*", en *Δαιμων. Revista de filosofía*, N° 25, 2002, p. 18.

<sup>4</sup> *Lecc. H. F. (I)*, p. 31.

" *Den Begriff, in dem der Geist bei seinem Insichgehen sich erfaßt hat und der er ist, diese seine Bildung, dieß sein Seyn, von Reuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Gegenstande und wendet von Reuem seine Thätigkeit darauf; und die Richtung seines Denkens darauf gibt demselben Form und Bestimmung des Gedankens. So sormirt dieß Thun das vorher Formierte weiter, gibt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer*". S. 40.

concepto. Así, la concepción hegeliana de la historia de la filosofía revela la génesis, crecimiento y autoconocimiento del espíritu en el decurso histórico de la filosofía misma.

No obstante, cabe preguntarse ¿de qué manera el espíritu realiza tamaña empresa? Tal cuestión ha de ser desarrollada en el siguiente apartado.

### 3. El espíritu en tanto real-efectivo

En su búsqueda por conocerse a sí mismo, el espíritu se ofrece a sí mismo como una existencia al plasmarse en la vida ética de un pueblo; de modo que la eticidad (*Sittlichkeit*) constituye su vida inmediata.

Es en este punto en donde la distinción entre *Realität* y *Wirklichkeit* resulta ser fundamental. A diferencia de la mera realidad, la connotación dada por el concepto de realidad efectiva señala el carácter de una realidad eficaz, verdadera, es decir, denota la realidad fenoménica -que no es mera apariencia- del espíritu en la eticidad. En tal sentido, Hegel destaca en la *Ciencia de la lógica* que:

Realidad puede parecer una palabra con disparidad de sentidos, dado que es utilizada con respecto a determinaciones muy diversas e incluso contrapuestas. Cuando de pensamientos, conceptos, teorías se dice que *no tienen realidad alguna*, lo que se quiere decir aquí es que no les conviene ni un estar exterior [existencia] ni *realidad efectiva* alguna; *en sí* o en el concepto bien podría ser verdad, p. e., la idea de una república platónica.<sup>5</sup>

Que el espíritu presente el carácter de una realidad efectiva señala que el mismo no se reduce a un significado religioso o metafísico, no es una noción vacua o abstracta sin influjo alguno en el mundo; dicho de otro modo, el espíritu

---

<sup>5</sup> Hegel, G. W. F.: *Ciencia de la lógica*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada Editores, p. 245.

La edición alemana es: *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil, Werke 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1969. S. 119.

„ *Realität kann ein vieldeutiges Wort zu sein scheinen, weil es von verschiedenen, ja entgegengesetzten Bestimmungen gebraucht wird. Im philosophischen Sinne wird etwa von bloß empirischer Realität als einem wertlosen Dasein gesprochen. Wenn aber von Gedanken, Begriffen, Theorien gesagt wird, sie haben keine Realität, so heißt dies, daß ihnen keine Wirklichkeit zukomme; an sich oder im Begrieffe könne die Idee einer Platonische Republik z. B. wohl wahr sein*”.

es más que simplemente realidad (tal como puede serlo la idea de una república platónica): el que se relacione con lo legado por la tradición da cuenta de que su desarrollo y realización se da en y a partir de la realidad efectiva del mundo ético.

Por eso es que el espíritu es la vida ética de un pueblo; es inherente al mundo en tanto se expresa en la comunidad humana, en tanto se plasma en una realidad social específica. Dicho de otra manera, el espíritu se desarrolla en tanto forma parte de la realización de un determinado modo de vida; constituyendo, así, el alma del *ethos* de una comunidad. Es por esta razón que Hegel, en el capítulo sexto de la *Fenomenología del espíritu*, sostiene que "(...) el espíritu es la efectiva realidad ética [*sittliche Wirklichkeit*]." <sup>6</sup>

De modo que, en su actividad, el espíritu se mueve a sí mismo y se produce a sí mismo, pero no lo hace en soledad, sino mediante el obrar de todos los hombres. Por eso es que, para Hegel, el espíritu es un nosotros histórico, encarnado en leyes, costumbres e instituciones; en otras palabras, la objetivación sociopolítica en la historia por parte del espíritu se expresa mediante la eticidad. Esto quiere decir que una determinada comunidad humana en una determinada época de la historia resulta ser la forma objetiva que adquiere el espíritu.

#### 4. Conclusión

A modo de conclusión consideramos que cuando abordamos la concepción hegeliana de la historia de la filosofía debemos tener presente que asistimos al tratamiento del terreno espiritual, o sea, a la consideración de todo lo creado por el hombre; por lo que el mundo carece de una significación extraña para el espíritu. Por lo tanto, la actividad del hombre en el mundo desempeña un papel fundamental para el desarrollo espiritual en su autoconocimiento: el accionar

---

<sup>6</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, (México: F. C. E.), pp. 259-260. Edición alemana: *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970), S. 325.

„ (...) der Geist aber ist die sittliche Wirklichkeit“.

La traducción de Wenceslao Roces ha sido levemente modificada en función del tema del presente escrito, puesto que hemos traducido el término *Wirklichkeit* por 'realidad efectiva' y no por 'realidad' sin más.

humano es lo que permite al espíritu llevar a cabo la realización de lo que es en sí.

Así, el desarrollo del espíritu en la gesta histórica de la filosofía deja sentado que éste aspira a conocerse a sí mismo; pero tal objetivo no puede ser cumplido en soledad, sino que el espíritu necesita del obrar del hombre. En la eticidad de los pueblos se muestra el influjo del espíritu en el mundo: él pugna por producir un mundo espiritual conforme a su concepto, en generar una religión y un estado en el cual poder reconocerse. Su actividad, su inquietud, la producción de sí mismo, su autorreferencialidad: todo esto está al servicio de alcanzar el pleno conocimiento de sí.

Por eso, el espíritu tiene existencia real y efectiva en la eticidad, puesto que el conquistar su autoconocimiento no es una tarea que la pueda realizar de forma aislada; para poder reconocerse en el mundo, en un determinado pueblo, el espíritu necesita del obrar de la humanidad. Así como el espíritu trabaja sobre lo legado por la tradición, así también todas las generaciones humanas trabajan en función de y sobre el espíritu. Mundo real-efectivo y espíritu entablan, de este modo, una relación de determinación y de labor recíproca.

Así, el despliegue de la actividad y del incesante movimiento del espíritu no puede prescindir de su existencia real y efectiva en la vida ética de un pueblo; con lo cual, lo real-efectivo constituye un carácter esencial del concepto hegeliano de espíritu.

## **Bibliografía**

### **Fuentes primarias en alemán**

Hegel, G.W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1830, Dritter Teil, Werke 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Dr. Carl Ludwig Michelet, Erster Theil, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin, 1840.



\_\_\_\_. *Wissenschaft der Logik, Erster Teil, Werke 5*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1969.

### **Fuentes primarias en español**

Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Trad. Félix Duque. Madrid: Abada editores, 2011.

\_\_\_\_. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005.

\_\_\_\_. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: F. C. E., 2012.

\_\_\_\_. *Lecciones sobre la historia de la filosofía, I*. Trad. Wenceslao Roces. México: F. C. E., 1995.

### **Fuentes secundarias**

Albizu, Edgardo. *Tiempo y saber absoluto*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 1999.

Brauer, Daniel. "La filosofía de la historia de Hegel después del 'Final de la historia'". *Revista electrónica de estudios hegelianos*, N° 18 (2013): pp. 84-100.

Cuartango, Román. "La individualidad y el concepto hegeliano de espíritu". *Revista electrónica de estudios hegelianos*, N° 20 (2015): pp. 109-126.

D'Hondt, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. Leal, A. C. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

de Zan, Julio. *Panorama de la ética continental contemporánea*. Madrid: Akal, 2002.

Duque, Félix. "El tiempo del *lógos*. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel". *Δαιμων. Revista de filosofía*, N° 25 (2002): pp. 7-19.

Fernández, Jorge. *Finitud y mediación*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003.

Gabilondo, Ángel. "El espíritu verdadero. La eticidad (*Sittlichkeit*)". En *La odisea del espíritu*, compilado por Félix Duque, pp. 169-181. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010.

Hyppolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Trad. Drazul Alberto. Buenos Aires: Calden, 1970.

Hoffmann, Thomas. *Hegel. Una propedéutica*. Trad. Max Maureira y Klaus Wrehde. Buenos Aires: Biblos, 2014.

Martínez Lorca, Andrés. "Hegel y la historiografía filosófica". *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 16 (2002): pp. 9-29.

Rebok, María. *La actualidad de la experiencia de lo trágico y el paradigma de Antígona*. Buenos Aires: Biblos, 2012.

Taylor, Charles. *Hegel*. Trad. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones. Barcelona: Anthropos, 2010.

\_\_\_\_\_. *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. Juan José Utrilla. México: F. C. E., 1983.

Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. Barcelona: P. P. U., 1994.

Xirau, Ramón. "Hegel. Filosofía de la historia y filosofía de la historia de la filosofía". *Diánoia*, N° 33, vol. 33, (1987): pp. 269-282.

## La función de lo real en '*La visión dionisiaca del mundo*' de Friedrich Nietzsche

Lucas Aldonati<sup>1</sup>

“Ese dios, ese «reciente», del que tú haces burla,  
no podría yo definir bien su grandeza,  
cuán grande será por toda Grecia” (Eurípides, 2008: 359).

### 1. Introducción

En el trabajo *La visión dionisiaca del mundo* escrito por el joven Nietzsche en 1870, lo real se expresa en el mundo como resultado de un juego estético. Lo real aparece, en la citada obra, como un concepto ambiguo y, por lo tanto, difícil de definir o enmarcar. En principio, dada por un lado la cercanía de Nietzsche con el espíritu romántico, en especial con la figura de Schiller, y por otro con la tradición filosófica, particularmente la de Schopenhauer<sup>2</sup>, lo real se acerca a la idea de lo verdadero. Pues para Nietzsche subyace, bajo los velos de la apariencia, una verdad. Verdad que, la expresión de la naturaleza, por medio de

---

<sup>1</sup> Lucas Gonzalo Aldonati es Profesor en Filosofía (CESBA) 2014 y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSaM). Participó en numerosos encuentros y congresos de Filosofía tanto nacionales como internacionales, como por ejemplo II Encuentro Internacional de Hermenéutica Nietzsche - Heidegger en la Universidad San Buenaventura (Bogotá, 2016), IV Congreso de Filosofía en la PUCV (2017), y IV Congreso SIEH (2017). También ha publicado diferentes trabajos entre los que se destacan “El concepto de juego en Hans-Georg Gadamer”, en *Heidegger y la hermenéutica*, Teseopress, 2017. “La risa en Nietzsche un nuevo modo de comprender la vida”, en Revista *Symploke*, 2016. “El artista como espíritu libre en *La ciencia jovial* y *Así habló Zaratustra* de Friedrich Nietzsche”, UNSaM, 2017. E-mail: lucas\_aldonati@hotmail.com

<sup>2</sup> “El joven Nietzsche, el de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, se hallaba aún prisionero del paradigma romántico de sus admirados Schopenhauer y Wagner, paradigma que podría caracterizarse por la tesis central que el primero había expresado en *El mundo como voluntad y representación*. Allí Schopenhauer (muy influenciado por la religión hinduista y su especulación de las Upanishad, con el «tat vam asi» o «eso eres tú», la ecuación que iguala el individuo o atman con el cosmos o Brahma) expresaba el desgarramiento originario del ser o mundo cuya esencia última, la voluntad, necesita expresarse y objetivarse mediante el despliegue de una multitud de fenómenos enfrentados por su querer vivir. Ese ámbito apolíneo de la apariencia transitoria y momentánea, de lo individual, de la representación, es al que pertenecemos, pero a su vez late en nosotros como voluntad, como querer vivir, aquella unidad originaria de la que surgimos” (Castillo Franco, Ignacio, “Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo. Un comentario.”, en *Endoxa: series filosóficas*, n° 21, 2006, pp. 414-415).

la fuerza de su voluntad, deja entrever. Pero este principio real debe permanecer oculto y enmascarado debido a que revela el carácter oscuro, caótico y absurdo de la existencia. El hombre no puede pararse cara a cara frente a esa verdad que lo aterroriza y le produce náusea, por ello, debe transformar artísticamente esa verdad en representaciones que le permitan afirmarse a la vida.

Además, junto a esta necesidad estética del hombre para vivir, se pliega también el deseo de la voluntad de contemplarse a sí misma. Para tal meta, la voluntad se verá transfigurada en obra de arte. La unidad de la voluntad que se ha desgarrado en individualidades tiene por meta volver a unificarse. La voluntad, en su camino de retorno a la unidad, dará nacimiento al arte trágico. Para lograr su objetivo, la voluntad se sirve de dos fuerzas de la naturaleza que, en el mundo griego, son consideradas como divinidades y fuentes de su arte, estas son: Apolo y Dioniso<sup>3</sup>.

Apolo y Dioniso, nombres que representan antítesis estilísticas que caminan una junto a la otra, intervienen en el mundo por medio del artista para develar lo real de la voluntad para que la naturaleza alcance su meta. Expresado de manera general, estas divinidades convierten lo real en apariencia para que la existencia del hombre sea tolerable. Sin embargo, este proceso trae como consecuencia, en ciertas ocasiones, el olvido de lo aparente en tanto aparente. El hombre, por su capacidad de olvidar, puede caer en el error de instaurar la apariencia, es decir, la mentira como verdad. Con la intención de superar la náusea y lo absurdo de la existencia, el hombre terminó confundiendo lo aparente con lo real y la verdad con la mentira. El juego estético del ser humano alcanza la delicia de la existencia, según Nietzsche, por medio de dos estados, el *sueño (Traum)* y la *embriaguez (Rausch)*.

---

<sup>3</sup> Este par conceptual es alentado en Nietzsche por los pensadores románticos (F. Schlegel, Schelling, Hölderlin, Novalis) y la interpretación de Grecia de J. Burckhardt. "En torno a 1870, la figura simbólica y ambigua de Dionisos se convierte para Nietzsche en elemento central de su autointerpretación y de su orientación estética, filosófica y cultural. Nietzsche encontró un estímulo para sus propias intuiciones en el libro de Müller: *Historia de la literatura griega* (1841), en el que el culto a Dionisos es interpretado como el origen del drama griego. Nietzsche profundiza esta aproximación filológica en la dirección de una metafísica y una filosofía de la cultura modeladas desde el punto de vista trágico" (Niemeyer, Christian, Diccionario Nietzsche, tr. I. de los Ríos, S. Santana, J. L. Puertas y J. Planells, Madrid, Siglo XXI, 2012, p. 150).

## 2. La delicia de la existencia: sueño y embriaguez

### 2.1. El arte apolíneo

La realidad apolínea corresponde a la bella apariencia del mundo onírico. Allí, cada hombre es un artista completo. La bella apariencia es la madre de todo arte figurativo y también de una mitad importante de la poesía. En el estado apolíneo predomina el goce en la comprensión inmediata de la figura (*Gestalt*). Aclara Nietzsche, “En la vida suprema de esta realidad onírica tenemos, sin embargo, el sentimiento traslúcido de su *apariencia*; sólo cuando ese sentimiento cesa es cuando comienzan los efectos patológicos, en los que ya el sueño no restaura, y cesa la natural fuerza curativa de sus estados”<sup>4</sup>. El velo que establece la apariencia apolínea tiene que estar en un movimiento ondeante, tanto para las cosas agradables y amistosas como para las serias, tristes, oscuras y tenebrosas, porque no le es lícito encubrir del todo las formas básicas de lo real (*Wirklich*).

En el mundo apolíneo se establece un doble juego con lo real. “Pues, mientras que el sueño es el juego del ser humano con lo real, el arte del escultor (en sentido amplio) es el *juego con el sueño*”. Aclara Nietzsche:

La estatua, en cuanto bloque de mármol, es algo muy real, pero lo real de la estatua en cuanto figura onírica es la persona viviente del dios. Mientras la estatua flota aún como imagen de la fantasía ante los ojos del artista, éste continúa jugando con lo real; cuando el artista traspasa esa imagen al mármol, juega con el sueño.<sup>5</sup>

Apolo, dios del arte, es el “resplandeciente” (*Scheinende*) de modo total. Dios del sol y de la luz, él se revela en el resplandor y tiene como elemento a la belleza (*Schönheit*), pues la eterna juventud le acompaña. Su reino es el de la bella apariencia del mundo onírico pero entre lo bello y lo verdadero hay una delicada frontera que, afirma Nietzsche, a la imagen onírica no le es lícito sobrepasar para no producir un efecto patológico. La apariencia no sólo engaña (*täuscht*), sino

---

<sup>4</sup> DW, KSA 1, p. 281.

<sup>5</sup> DW, KSA 1, p. 281.

también que embauca (*betrügt*). El dios Apolo, con su mesurada limitación y solemnidad, está libre de las emociones más salvajes.

## 2.2. El arte dionisiaco

El arte dionisiaco presenta la contracara de lo apolíneo. El arte dionisiaco se trata de un juego con la embriaguez y el éxtasis (*Verzückung*) que conduce al ingenuo hombre natural (*neive Naturmenschen*) a elevarse hasta el olvido de sí (*Selbstvergessenheit*)<sup>6</sup>. La figura de Dioniso trae consigo el instinto primaveral y la bebida narcótica. “En ambos estados el *principium individuationis* [principio de individuación] queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural”<sup>7</sup>. La fiesta de Dioniso establece algo más que un pacto entre los hombres, ante todo reconcilia (*versöhnen*) al ser humano con la naturaleza. Y, como resultado de ese pacto, la tierra, de manera espontánea, ofrece sus dones y acerca a los animales más salvajes. Con la llegada de Dioniso todas las delimitaciones, fronteras y medidas establecidas arbitrariamente desaparecen. Todas las diferencias e individualidades se unen para formar los mismos coros báquicos. Por medio del canto y la danza el ser humano se manifiesta como miembro de una comunidad superior, más ideal (*der Mensch als Mitglied einer höheren idealeren Gemeinsamkeit*). Comienza a rodar así el evangelio de la “armonía de los mundos” (*Weltenharmonie*) dice Nietzsche haciendo alusión a las palabras de la oda de Schiller *A la alegría*.

El ser humano afectado por la fuerza artística dionisiaca ha desaprendido a hablar y a andar, pero se siente mágicamente transformado, y eso se debe a que realmente se ha convertido en otra cosa. Lo que sólo podía vivir en el plano de la imaginación (*Einbildungskraft*) ahora lo percibe como una fuerza que fluye desde dentro y que quiere emerger hasta exteriorizarse. Resuena algo sobrenatural en

---

<sup>6</sup> “El arte brota de una embriaguez, y todas nuestras embriagueces, cualquiera que sea su origen –el eros, la fiesta, la crueldad, la valentía–, tienen poder de arte, poder de transfigurar las cosas para imponerles nuestra propia perfección. En este sentido, se puede comprender la filosofía dionisiaca a partir del arte como un arte superior” (Reboul, Olivier, Nietzsche, crítico de Kant, tr. Julio Quesada y José Lasaga, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 52).

<sup>7</sup> DW, KSA 1, p. 282.

el interior (*Übernatürliches*) que lo hace sentirse dios (*Gott*). El ser humano (*Mensch*) no es ya un artista (*Künstler*), sino que se ha convertido en obra de arte (*Kunstwerk*).

### 3.1. La naturaleza

Por medio de la intervención artística dionisiaca se revela (*offenbart sich*) la potencia artística de la naturaleza (*die Kunstgewalt der Natur*). Se trata entonces de algo más profundo y más precioso que el mundo onírico de Apolo no alcanza a descubrir. Sin embargo, resulta válida la siguiente analogía: mientras que el sueño es el juego del ser humano individual con lo real, el arte del escultor juega con el sueño. Por su parte, la embriaguez es el juego de la naturaleza con el ser humano, y el acto creador del artista dionisiaco es el juego con la embriaguez<sup>8</sup>. La tempestuosa irrupción de Dioniso desde Asia fue resistida por la luz de Apolo, el cual condujo delicadamente a su potente adversario.

Debido a que los sacerdotes délficos adivinaron el profundo efecto del nuevo culto sobre los procesos sociales de regeneración y lo favorecieron de acuerdo con sus propósitos político-religiosos, debido a que el artista apolíneo sacó enseñanzas, con discreta moderación, del arte revolucionario de los cultos báquicos, debido, finalmente, a que en el culto délfico el dominio del año quedó repartido entre Apolo y Dioniso, ambos salieron, por así decirlo, vencedores en el certamen que los enfrentaba: una reconciliación celebrada en el campo de batalla.<sup>9</sup>

Los instintos sublimes revelados mediante la idealización de la orgía y lo que de irracionalmente sobrenatural había en Dioniso se desarrolló a pesar de la intervención de Apolo<sup>10</sup>. Mientras Apolo llegaba a la visión plena e inmóvil de la

---

<sup>8</sup> Doble juego, en Apolo: Arte → Sueño (ser humano individual) → Lo real (*Kunst, Traum, Wirklich*). En Dioniso: Acto creador → Embriaguez (artista dionisiaco) → Naturaleza (*Schaffen, Rausch, Natur*).

<sup>9</sup> DW, KSA 1, p. 284.

<sup>10</sup> "No hay que olvidar, por ejemplo, que en Nietzsche la belleza no es valorada por sí misma, sino que es innecesaria para la vida, para lo orgiástico y lo irracional. La apariencia, como ya

belleza, Dioniso “interpretaba en la tragedia los enigmas y los horrores del mundo y expresaba en la música trágica el pensamiento más íntimo de la naturaleza, el hecho de que la voluntad hila en y por encima de todas las apariencias”<sup>11</sup>. De hecho, el carácter de la música dionisiaca, el cual se mantuvo cuidadosamente apartado por la arquitectura de sonidos propia de la cítara de Apolo, posee el poder estremecedor del sonido y la armonía. Al respecto dirá Nietzsche, todavía en su época de compositor, “En la sucesión de armonías, y ya en su abreviatura, en la denominada melodía, la «voluntad» se revela con total inmediatez sin haber ingresado antes en ninguna apariencia”<sup>12</sup>.

La importancia de la música trágica y su relación con el artista dionisiaco reside en que por medio de ambos se puede alcanzar la revelación real de la voluntad sin necesidad de mediar con apariencias. El artista dionisiaco expone, de un modo inmediatamente comprensible, la esencia de lo aparente: “él manda, en efecto, sobre el caos de la voluntad no devenida aun figura, y puede sacar de él, en cada momento creador, un mundo nuevo, *pero también el antiguo*, conocido como apariencia. En este último sentido es un músico trágico”<sup>13</sup>. Es decir, el estado de embriaguez le permite al artista dionisiaco ingresar y tratar directamente con el caos de la voluntad y, a partir de tal contacto, crea.

La embriaguez dionisiaca permite que la naturaleza se manifieste en su fuerza más alta. Los individuos recorren todas las escalas anímicas durante las

---

hemos visto, es bella, pero la belleza como ilusión no es más que el resultado de una necesidad estética, pues nada está más condicionado que nuestro sentimiento de lo bello” (Guervós, Luis E. De Santiago, *Arte y poder*, Madrid, Trotta, 2004, p. 270). Ahora bien, la categoría de lo sublime en Nietzsche se remonta hasta el *entusiasmo* platónico. Sin embargo, el punto de referencia más inmediato está en Kant, quien se ha inspirado en Burke, el cual Nietzsche también ha leído. Los otros autores a tener en cuenta son Pseudo-Longino y Schiller. “Nietzsche define lo sublime como sometimiento artístico del horror de la naturaleza por la tragedia griega. Con ello parece destacar el lado kantiano de lo sublime al subrayar la faceta de la resistencia, aunque opta no por la vía mora, sino por la vía artística” (Guervós, Luis E. De Santiago, *Arte y poder*, Madrid, Trotta, 2004, p. 278).

<sup>11</sup> DW, KSA 1, p. 285.

<sup>12</sup> DW, KSA 1, pp. 285-286.

<sup>13</sup> DW, KSA 1, p. 286. Nietzsche “descalifica toda concepción de la creación como dominación. Autor sin autoridad, el filósofo-artista no es un mandamiento ni un comenzamiento. Además, su creación no se efectúa ex nihilo. El filósofo-artista no es «original». Tan destructor como creador, transforma, hace suyo, rehace y parodia algo siempre preexistente, algo dado por las mitologías y las civilizaciones de las que se constituye simultáneamente como el heredero, el faro y el bufón” (Vuarinet, Jean-Noël, *El filósofo-artista*, tr. Meritxell Martínez, Barcelona, Incorpore, 2015, p. 123).



excitaciones narcóticas y, durante ese proceso, comienzan a sentirse una sola cosa. De este modo, el *principium individuationis* [principio de individuación] se muestra como un estado de debilidad de la voluntad. La voluntad débil, egoísta, decaída, se desmigaja en lo individual. Pero en la embriaguez irrumpe un rasgo sentimental de la voluntad, una nostalgia (*das Sehnen*) que presiente lo perdido que, de alguna manera, todavía subyace en la oscuridad. El “sollozo de la criatura” (*Seufzen der Kreatur*) se entremezcla con el placer supremo y el grito del espanto que resuena. Lo perdido es insustituible y, por ello, hay que descender a recuperarlo.

### 3.2. Naturaleza y voluntad

Los dioses griegos son el resultado de la lucha entre la libertad y la necesidad frente a lo real de la voluntad. Al respecto dirá Nietzsche que los dioses no constituyen simplemente un recurso o salida necesaria frente al estado de ánimo de la angustia. Por el contrario, todas las figuras respiran el triunfo de la existencia y la libertad. En ellas se encuentra divinizado lo existente y, además, esta religión de la vida, que afirma la existencia, revela la capacidad creadora incomparable de aquel pueblo de artistas. Pero el panteón de los dioses viene a encubrir con su luz los espantos de la existencia y aquella sabiduría que, según cuenta la leyenda, el *Sileno* transmitió al rey Midas sobre el trasfondo de aquel mundo de dioses<sup>14</sup>. Sin el ocultamiento de la luz apolínea no hubiera quedado para el ser humano más alternativa que seguir la sabiduría del Sileno, es decir, morir pronto<sup>15</sup>. “Esa *necesidad* (*Noth*) fue la que hizo que el genio artístico (*der*

---

<sup>14</sup> “Una vieja leyenda cuenta que el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto»”. (*GT, KSA* 1, p. 63). Cf. Apolodoro. *Bibl.* II, 6, 3.

<sup>15</sup> “Nietzsche dice que el pueblo griego estaba «brillantemente capacitado para el sufrimiento»: la horrible sentencia de Sileno, la muerte temprana de Aquiles, el siniestro destino de Edipo, ejemplifican el conocimiento que los griegos tenían del dolor y de cómo este último formaba parte de la vida. pero sus dioses no obedecían a un ánimo que, estremecido por la angustia, buscaba la huida de la existencia; por el contrario, ellos suponían más bien la divinización de la vida. el

*künstlerische Genius*) de este pueblo crease dioses”<sup>16</sup>. Los dioses mismos están sometidos a una necesidad, pues ellos son el resultado de la estrategia propuesta por la voluntad helénica para poder vivir. Los dioses representan un espejo transfigurador (*verklärende Spiegel*), hacen posible la existencia de un pueblo infinitamente sensible como lo es el griego.

Hay un instinto (*Trieb*) en el ser humano que da vida al arte y que responde por medio de éste al sufrimiento (*Leiden*) de la existencia. El querer seguir viviendo hace de ese instinto no sólo una respuesta, sino también una complementación de la existencia y un camino hacia la consumación. El olimpo de los dioses, la bella forma y el goce en lo bello corresponde a una etapa del camino en el que la vida se vuelve apetecible<sup>17</sup>. El dolor y el sufrimiento no surgen como consecuencia de lo caótico de la existencia, por el contrario, refieren a la pérdida de la vida. Desde la época homérica, distintamente a la propuesta filosófica de Platón, deja de resultar indigno, incluso en lo héroes, el anhelar seguir viviendo sin importar las condiciones.

Nietzsche sospecha del trasfondo de la necesidad que moviliza al ser humano a la apariencia artística como visión del mundo. En el trasfondo de la necesidad artística no sólo yace la voluntad del hombre de ocultar lo caótico de la existencia, sino también y, no menos importante que lo anterior, que la

---

mundo de los olímpicos presenta una existencia transfigurada por la belleza y tiene como fin, mediante el principio ético de la medida y la norma estética de la belleza, un encubrimiento de la verdad, en favor de la vida. pero esa voluntad de belleza responde a un profundo pesimismo y a la convicción de que el conocimiento puede producir efectos nocivos, y de que la verdad puede adoptar el rostro terrible de la Medusa (por eso escribirá más tarde Nietzsche que «el arte tiene más valor que la verdad»). (Ávila Crespo, Remedios, “El hombre y lo divino”, en Fernández García, Eugenio (ed.), Nietzsche y lo trágico, Madrid, Trotta, 2012, p. 81).

<sup>16</sup> DW, KSA 1, p. 289.

<sup>17</sup> Para Nietzsche los dioses “representan algo más que el referente de una religión del deber, o de una ascesis vital. Su función es primordialmente existencia, en la medida en que la creación de los dioses supone la superación de la sabiduría de Sileno, y su misma existencia justifica la vida humana”. Y más adelante señala Guervós que “Nietzsche insiste en que los griegos sabían y eran conscientes de que la existencia sería insoportable si no fuese transfigurada en las divinidades del Olimpo. Y éstas hacen asequible la vida, en la medida en que transfieren todas sus características a un dominio donde el terror a la muerte y el aniquilamiento desaparece. Por tanto la función que desempeñan los dioses del Olimpo es la de *proteger* al hombre frente a la irrupción caótica de lo dionisiaco y del desorden intrínseco de las cosas. Por eso, se puede definir el Olimpo de la apariencia como un producto del instinto apolíneo de la belleza” (Guervós, Luis E. De Santiago, Arte y poder, Madrid, Trotta, 2004, pp. 194-195).

naturaleza se sirve regularmente de esa ilusión para alcanzar sus finalidades (*Zwecke*). “La verdadera meta queda tapada por una imagen ilusoria: hacia ésta alargamos nosotros las manos, y mediante ese engaño la naturaleza alcanza aquella”<sup>18</sup>. Nietzsche entiende que:

En los griegos la voluntad quiso contemplarse a sí misma transfigurada en obra de arte: para glorificarse ella misma, sus criaturas tenían que sentirse dignas de ser glorificadas, tenían que volver a verse en una esfera superior, elevadas, por así decirlo, a lo ideal, sin que este mundo perfecto de la intuición actuase como un imperativo o un reproche.<sup>19</sup>

Pero la verdadera meta de la naturaleza, en tanto consiste en la autocontemplación por medio de la transfiguración en obra de arte, no alcanza a realizarse en el mundo de la bella apariencia. Lo ideal es el mundo de la bella apariencia, lo real es aquello oculto de y por la naturaleza. Lo ideal es resultado de lo real que busca contemplarse. Ahora bien, Nietzsche indica que el nacimiento de la tragedia se debe al resultado de la lucha de la voluntad helénica contra el talento para el sufrimiento y para la sabiduría del sufrimiento. La complementariedad entre las potencias que surgen de una misma fuerza se eleva frente a lo más íntimo de la naturaleza misma. Lo apolíneo no logra encubrir con su luz y su mundo olímpico lo que el sentimiento dionisiaco viene a reavivar. Gracias a la invasión del culto dionisiaco la lucha entre verdad y belleza (*der Kampf zwischen Wahrheit und Schönheit*) se acrecentó como nunca. La irregularidad, el azar y el espanto de la naturaleza se develaban y hablaba con mayor claridad. Se trata entonces de una lucha ante la cual la bella apariencia casi perdía el control y el poder. A pesar de tanto esfuerzo Apolo salvó a Grecia, pero no sin pagar un precio por ello.

Los honores y cumplidos de las divinidades más prestigiosas fueron ofrecidas a Dioniso. El dios del vino se infiltró por todas partes, también en el arte.

---

<sup>18</sup> DW, KSA 1, p. 291.

<sup>19</sup> DW, KSA 1, p. 291.

No es para menos, pues se trataba de un extraño terrible (*furchtbarer Fremdling*) (*hostis* [enemigo] en todos los sentidos) que podía reducir a ruinas lo que desease. La *cultura* apolínea, “tenía su meta sublime en la exigencia ética de la medida, exigencia que corre paralela a la exigencia estética de la belleza”<sup>20</sup>. Pero la finalidad de una cultura de la apariencia no es otra que la del encubrimiento de la verdad. El mundo olímpico debe ser comprendido como la respuesta al mundo de los titanes que devoraban a sus hijos, a un estado prehomérico en el cual se hallaban las gorgonas, las serpientes, las esfinges y demás fuerzas tremendas y destructoras de la naturaleza<sup>21</sup>. La religión preolímpica queda encubierta bajo la epopeya, la escultura, la pintura y la arquitectura entre otras formas de arte. El límite es lo conocible, y a ese límite hay que respetarlo.

Con la irrupción de Dioniso quedó expuesto que la belleza era una apariencia artificial: “la desmesura se desveló como verdad”<sup>22</sup>. “Un arte que en su embriaguez extática hablaba la verdad ahuyentó a las musas de las artes de la apariencia; en el olvido de sí producido por los estados dionisiacos pereció el individuo, con sus límites y medidas; y un crepúsculo de los dioses se volvió inminente”<sup>23</sup>. En definitiva, la voluntad, que no se debe olvidar es una sola, al dar entrada a la fuerza dionisiaca e instaurarla no sólo como contraposición, sino ante todo como complementación del genio apolíneo, se acerca un paso más hacia su finalidad. El nacimiento del *pensamiento trágico* (*tragischen Gedanken*) es el resultado de la nueva y superior invención de la existencia. La cítara se entremezcla con los instrumentos de viento y de sonido profundo, el movimiento

---

<sup>20</sup> DW, KSA 1, p. 295.

<sup>21</sup> “La interpretación nietzscheana de la tragedia forma parte de un balance especulativo global del helenismo. En su interior, el nacimiento de la cultura griega se contempla como un proceso de civilización a partir de un origen violento y «titánico». Los griegos arcaicos experimentaron el «horror de la existencia» y lo transformaron, mediante la introducción de los dioses del panteón olímpico bajo la forma de la teología homérica, en una «cultura apolínea» de la belle apariencia” (Niemeyer, Christian, Diccionario Nietzsche, tr. I. de los Ríos, S. Santana, J. L. Puertas y J. Planells, Madrid, Siglo XXI, 2012, pp. 150-151).

<sup>22</sup> “El equilibrio aportado por los olímpicos no era eterno: el despertar de lo dionisiaco descubre la desmesura como verdad y la medida como apariencia. Dionisos representaba un peligroso acercamiento a la verdad, pero entonces se preparó una nueva estrategia y una nueva invención en favor de la vida: la tragedia”. (Ávila Crespo, Remedios, “El hombre y lo divino”, en Fernández García, Eugenio (ed.), Nietzsche y lo trágico, Madrid, Trotta, 2012, p. 81).

<sup>23</sup> DW, KSA 1, pp. 296-297.

sencillo se desató en un baile de bacantes. La combinación de ambas fuerzas, es decir, lo trágico: corresponderá al arte fundamental del mundo griego porque entrará en juego directo con lo real para exponerlo ante la cultura.

#### 4. La obra de arte trágica y la idea trágica

##### 4.1. Lo bello y lo sublime

El éxtasis (*Verzückung*) y el desenfreno que provoca la embriaguez dionisiaca resulta peligroso y contraproducente para el hombre griego. Dice Nietzsche que el estado dionisiaco, al producir la aniquilación de las barreras y de los límites habituales de la existencia, contiene, mientras dura, un elemento *letárgico* (*lethargisches Element*). En este elemento letárgico se sumergen todas las vivencias del pasado (*Vergangenheit Erlebte*). El efecto que produce este sumergimiento es la separación entre el mundo de la realidad cotidiana con el mundo de la realidad dionisiaca. Es decir, el olvido completo de sí y la pérdida de la individualidad conducen al ser humano que habita en la realidad de la bella apariencia apolínea hacia un acercamiento de la verdad de la existencia. Luego de esta experiencia, la realidad apolínea se revela en la conciencia y es sentida como *náusea* (*Ekel*): “un estado de ánimo *ascético* (*asketische*), negador de la voluntad (*willenvereinende Stimmung*), es el fruto de tales estados”<sup>24</sup>. La realidad dionisiaca queda expuesta como un orden superior del mundo frente a la vulgar y mala realidad apolínea que no parece ser más que el producto de una huida del mundo de culpa y de destino. Pero la voluntad tampoco puede permitir que quede expuesto en ese estado de embriaguez lo espantoso o lo absurdo del ser del hombre (*das Entsetzliche oder Absurde des Menschseins*). Esa horrible realidad también produce náusea y, a su vez, confirma la sabiduría del dios de los bosques (*die Weisheit des Waldgottes*).

El dios Apolo no puede permitir que el ser humano quede expuesto libremente ante el abismo (*Kluft*). Por ello, la voluntad intervino para dar vuelta a ese estado de ánimo negador de la verdad por medio de la bella apariencia y,

---

<sup>24</sup> DW, KSA 1, p. 297.

el medio del que se sirve para tal fin es la obra de arte trágica y la idea trágica (*das tragische Kunstwerk und die tragische Idee*)<sup>25</sup>.

La obra de arte trágica y la idea trágica se deben a la imposibilidad de la fuerza apolínea de suprimir, sofocar o someter por completo a la fuerza dionisiaca. La imposibilidad se debía, en parte, al desbordamiento ininterrumpido por todas las venas de la vida de lo dionisiaco y, por otro lado, a la necesidad de lo apolíneo de servirse de esa lucha frente a lo dionisiaco debido a que lo eleva.

Sobre todo se trataba de transformar aquellos pensamientos de náusea sobre lo espantoso y lo absurdo de la existencia en representaciones (*Vorstellungen*) con las que se puede vivir: esas representaciones son lo *sublime* (*das Erhabene*), sometimiento artístico de lo espantoso, y lo *ridículo* (*das Lächerliche*), descarga artística de la náusea de lo absurdo. Estos dos elementos, entreverados uno con otro, se unen para formar una obra de arte que recuerda la embriaguez, que juega con la embriaguez.<sup>26</sup>

Lo sublime (*Erhabene*) y lo ridículo (*Lächerliche*) en tanto proyecciones estéticas están un paso más allá del mundo de la bella apariencia apolínea. Según Nietzsche, esto se debe a que en ambos conceptos se siente una contradicción. Sin embargo, ni lo sublime ni lo ridículo coinciden de manera total con la verdad, sino que continúan siendo apariencias mediante las cuales la verdad continúa velada. Se trata, por su puesto, de un velamiento (*Umschleierung*) más transparente que el de la bella apariencia apolínea pero que, como dice Nietzsche, no deja de ser un velamiento. La obra de arte trágica se establece en un *mundo intermedio* (*Mittelwelt*) entre la belleza y la verdad. En el mundo del arte trágico

---

<sup>25</sup> "El arte trágico, en definitiva, representa la superación del hombre en cuanto individuo, en la medida en que se reconoce también a sí mismo en aquello que traspasa la superficie de la apariencia como su ser más profundo. El individuo pierde así su identidad psicológica asociada con su individual existencia, al mismo tiempo que es *transformado* en otro, de tal manera que «nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial» (Guervós, Luis E. De Santiago, *Arte y poder*, Madrid, Trotta, 2004, p. 210).

<sup>26</sup> *DW, KSA 1*, p. 298.

es posible una unificación entre Apolo y Dioniso porque ese mundo intermedio se revela mediante un juego (*Spiel*) con la embriaguez. El juego interactúa con la embriaguez pero evita la caída completa en ella.

#### 4.2. El actor teatral y la representación

El actor teatral en el escenario activa el juego de las representaciones. El actor mismo de la obra de arte trágica es una representación del hombre dionisiaco. El actor, en tanto representa la figura de poeta, cantor, bailarín instintivo y hombre dionisiaco, no se pierde en la embriaguez ni en el olvido de sí como le sucedería al hombre dionisiaco propiamente dicho. Dice Nietzsche al respecto:

El actor teatral intenta alcanzar el modelo del hombre dionisiaco en el estremecimiento de la sublimidad (*Erschütterung der Erhabenheit*), o también en el estremecimiento de la carcajada (*Erschütterung des Gelächters*): va más allá de la belleza, y sin embargo no busca la verdad. Permanece oscilando entre ambas. No aspira a la bella apariencia, pero sí a la apariencia, no aspira a la verdad pero sí a la *verosimilitud* (*Wahrscheinlichkeit*).<sup>27</sup>

El juego de las representaciones corresponde a la interpretación nietzscheana de la teoría expuesta por Schopenhauer en su obra *El mundo como voluntad y representación*. El mundo intermedio de la verosimilitud en la representación trágica por medio del actor teatral no surgió desde el principio. La figura individualizada del actor es tardía. La primera idea consistía en representar a la masa dionisiaca (*die dionysische Masse*), al pueblo (*das Volk*), por ello, el coro ditirámbico (*dithyrambische Chor*). “Mediante el juego con la embriaguez, tanto el actor teatral mismo como el coro de los espectadores que le rodeaba debían quedar descargados, por así decirlo, de la embriaguez”<sup>28</sup>. El dios Apolo se presenta, según Nietzsche, como aquel que hubo de *salvar* [santificar]

---

<sup>27</sup> DW, KSA 1, p. 299.

<sup>28</sup> DW, KSA 1, p. 299.

(*heiligen*) y *expiar* (*sühnen*) a Grecia. Apolo evita la caída del griego en el éxtasis clarividente (*hell sehenden Ektase*) que provoca la embriaguez dionisiaca en su plena desmesura y, por otro lado, supera el mundo de la realidad cotidiana con su náusea ante la existencia.

La obra de arte que expresa el pensamiento trágico-cómico explicita a su vez la intuición y comprensión de la existencia que poseía el hombre griego. La profundidad y la sutileza de su visión permiten el acceso a lo real por medio de este nuevo juego estético que se sirve de la verosimilitud. La obra de arte trágica establece una armonía entre la plena belleza y la desmesura total. La tragedia recompone y salva parte del velo arrancado. Las figuras olímpicas, que corrían máximo peligro frente a la irrupción de lo irracional y del caos, fueron salvadas, “al quedar también ellos en el mar de lo sublime y de lo ridículo: cesaron de ser sólo «bellos», absorbieron dentro de sí, por decirlo de este modo, aquel orden divino anterior y su sublimidad”<sup>29</sup>. Los dioses, por tanto, quedaban separados en dos grupos: el de las divinidades sublimes y el de las divinidades ridículas. Algunos pocos podían balancearse entre ambos grupos, entre ellos, fue Dionisio quien recibió esa cualidad de ser escindido (*zwiespältige Wesen*).

### 4.3. Lo sublime en Esquilo y Sófocles

En Esquilo lo sublime aparece en la justicia grandiosa (*großartigen Gemeinsamkeit*):

Hombre y dios mantienen en Ésquilo una estrechísima comunidad subjetiva: lo divino, justo, moral y lo *feliz* están para él unitariamente entretejidos entre sí. Con esta balanza se mide el ser individual, sea un hombre o sea un titán. Los dioses son reconstruidos de acuerdo con esta norma de la justicia. [...] En Ésquilo no existe, para el individuo, ninguna *necesidad* de cometer un delito, y todo el mundo puede escapar a ella.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> DW, KSA 1, p. 300.

<sup>30</sup> DW, KSA 1, p. 300.



Pero el modo en que Sófocles ve lo sublime resulta sorprendente para Nietzsche. Lo sublime yace en Sófocles en la impenetrabilidad de la administración de la justicia.

Él restablece en su integridad el punto de vista popular. El inmerecimiento de un destino espantoso le parecía sublime a Sófocles, los enigmas verdaderamente insolubles de la existencia humana fueron su musa trágica. El sufrimiento logra en él su transfiguración; es concebido como algo santificador. La distancia entre lo humano y lo divino es inmensa; por ello lo que procede es la sumisión y la resignación más hondas. La auténtica virtud es la [prudencia], en realidad una virtud negativa. La humanidad heroica es la más noble de todas, sin aquella virtud; su destino demuestra aquel abismo insalvable. Apenas existe la *culpa*, sólo una falta de conocimiento sobre el valor del ser humano y sus límites.<sup>31</sup>

Para Nietzsche la visión de Sófocles resulta mucho más íntima y profunda que la de Esquilo y, por tanto, se aproxima de manera significativa a la verdad dionisiaca que la fuerza apolínea repele. “En Esquilo la náusea queda disuelta en el terror sublime frente a la sabiduría del orden del mundo, que resulta *difícil* de conocer debido únicamente a la debilidad del ser humano. En Sófocles ese terror es todavía más grande, pues aquella sabiduría es totalmente insondable”<sup>32</sup>. El estado de ánimo que predomina en Sófocles es la piedad (*Frömmigkeit*)<sup>33</sup>. Según

---

<sup>31</sup> DW, KSA 1, p. 301. José Luis Villacañas establece algunas características de la tragedia clásica a partir de una lectura sobre Kierkegaard. En su artículo establece que la pena es un componente objetivo perteneciente a la tragedia clásica. El héroe griego parte de la pena lo cual hace que este inmerso en la tragedia antes de que pueda tomar conciencia o reflexionar sobre ella. Esta ausencia de conciencia hace que se sienta libre en plena tragedia. Por eso, el héroe griego se forja en una pasividad originaria. “La pena del héroe clásico brota en el momento de hacerse cargo de una objetividad que él no ha producido ni entiende en su razón última”. Hay una culpa que es anterior al héroe y éste carga con ella de manera inocente. Se trata de pena y no de dolor porque no está personalizada. “En la tragedia clásica el destino ya es inalterable, irreparable, inamovible. Sepultado en el pasado, el curso de la acción solo nos habla de las consecuencias que sobre los demás tiene el conocimiento del secreto del héroe, y ese efecto es la pena. La reflexión, aquí, reúne al personaje y al coro proyectándose sobre el pasado, no sobre el fruto. Nada puede ser aquí de otra manera, porque la categoría que domina aquí es lo irreparable” (Villacañas Berlanga, J. Luis, “De la tragedia a lo trágico”, en Fernández García, Eugenio (ed.), Nietzsche y lo trágico, Madrid, Trotta, 2012, p. 57).

<sup>32</sup> DW, KSA 1, p. 301.

<sup>33</sup> El término latino *pietas*, de donde procede el castellano «piedad», refiere un «sentimiento que hace aceptar y cumplir todos los deberes con los dioses, los padres y familiares, la patria, los amigos, etc.». Pero básicamente hace referencia al sentimiento de lo religioso, a la devoción. [...]

Nietzsche, ambos autores parten de una falta de conocimiento del ser humano, pero en Sófocles se trata de una falta de conocimiento del ser humano de sí mismo y, en Esquilo, una falta de conocimiento del ser humano acerca de los dioses<sup>34</sup>. Sin embargo, la caracterización de Eurípides aparecerá en *El nacimiento de la tragedia* pero ligado al espíritu racionalista, científico y alejandrino de una época que lleva como estandarte visible a la figura de Sócrates<sup>35</sup>.

---

además de como «fervor y fe religiosos», la «piedad» se define como «compasión hacia los demás» (relacionado con el término latino *compassio*, que literalmente significa «sufrimiento común con otro») (Ávila Crespo, Remedios, “El hombre y lo divino”, en Fernández García, Eugenio (ed.), Nietzsche y lo trágico, Madrid, Trotta, 2012, p. 77). Nietzsche recogería en su obra el doble sentido y usa dos términos diferentes: *Mitleid* (compasión) y *Frömmigkeit* (religiosidad, devoción, piedad). El primero lo utiliza para tomar posición frente a la moral, el segundo, en cambio, frente a la religión.

<sup>34</sup> “Y en este punto, en la piedad, Nietzsche advierte que Sófocles es superior a Esquilo. Mientras este último encuentra lo sublime en la impartición de la justicia por parte de los olímpicos y en la distancia entre hombres y dioses; Sófocles encuentra lo sublime en la impenetrabilidad de la justicia: el inmerecimiento de un destino espantoso, los enigmas insolubles de la existencia humana eran lo verdaderamente sublime para él y constituyeron su musa trágica. Si en Esquilo la sabiduría del orden del mundo es *diffícil* de conocer, en Sófocles esa sabiduría es insondable. La debilidad humana destacada por Esquilo, es en Sófocles absoluta impotencia. Mientras que en Esquilo el problema está en la falta de conocimiento que el hombre posee de los dioses; en Sófocles el problema radica en la falta de conocimiento que el hombre tiene de sí mismo. en fin, la tarea de justificar la impartición de justicia por los dioses que se encuentra en las tragedias de Esquilo es sustituida en Sófocles por la piedad (*die Frömmigkeit*), un estado de ánimo en el que no se experimenta lucha alguna. Y Nietzsche considera la piedad como «máscara extrañísima del instinto vital»; «huida de la verdad para poder adorarla desde la lejanía»; «reconciliación con la realidad porque es enigmática»; «aversión al desciframiento de los enigmas, porque nosotros no somos dioses» y «placentero arrojarse al polvo», en aquella «suprema autoalienación del ser humano» que convierte los medios de horror y de espanto de la existencia en remedios de la existencia” (Ávila Crespo, Remedios, “El hombre y lo divino”, en Fernández García, Eugenio (ed.), Nietzsche y lo trágico, Madrid, Trotta, 2012, p. 82).

<sup>35</sup> “Nietzsche asocia a esos dos nombres el final de la tragedia. Eurípides introdujo dos innovaciones completamente extrañas a lo trágico: el protagonismo del espectador y el razonamiento. Con el primero comienza el ascenso de la plebe: lo que se muestra en la escena no son ya aquellos héroes en los que el heleno contemplaba transfigurada la condición humana, es el espectador mismo, el hombre corriente, el que se eleva ahora a la condición de protagonista, abandonando así la creencia en un pasado ideal y en un futuro ideal. La segunda innovación supone el triunfo de la racionalidad y está relacionada con aquella impiedad que señalábamos: se asegura el paso de una estética que encontraba su fuente de inspiración en la *impenetrabilidad* y en la *insondabilidad* del destino humano, en la infinita distancia entre el hombre y el dios, a una estética *consciente*, es decir, a una estética que hacía de la *inteligibilidad* una condición de la belleza: «todo tiene que ser inteligible para ser bello». Esta fórmula es el paralelo estético de la fórmula socrática, «solo el sapiente es virtuoso». Así se anuncia el derrumbe de la tragedia antigua. Sócrates y Eurípides se comportaron con ella como dos espectadores llenos de reservas y objeciones. Eurípides no soportaba aquella referencia a lo inconmensurable y lo infinito hacia donde apuntaba la tragedia de Esquilo y Sófocles. Él y Sócrates hicieron del entendimiento y de lo comprensible la raíz y el motivo del arte y de la filosofía, y adoptaron la misma convicción: «siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y es capaz no solo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser»” (Ávila Crespo, Remedios, “El hombre

## 5. Consideraciones finales

En el nivel de conocimiento propuesto por Sófocles a partir del sentimiento de piedad, no quedan, según Nietzsche, más que dos caminos: el de *santo* (*Heilige*) y el del *artista trágico* (*tragische Künstler*). Pero los dos caminos tienen algo en común, pues si bien hay un conocimiento y conciencia de la nulidad de la existencia, tanto el santo como el artista trágico pueden continuar viviendo sin tener la sensación de que va a ocurrir una fisura o algo de carácter negativo en su visión del mundo. “La náusea que causa el seguir viviendo es sentida como medio para crear, ya se trate de un crear santificador, ya de un crear artístico”<sup>36</sup>. La visión dionisiaca del mundo se acredita como la forma más elevada debido a que transforma de manera mágica lo espantoso y lo absurdo de la existencia para que el hombre lo capte solo *en apariencia*. La visión dionisiaca se mueve en el plano de la verosimilitud manteniendo un contacto con el trasfondo de lo real. Como dice Nietzsche: “todo lo real se disuelve en apariencia, y detrás de ésta se manifiesta la unitaria *naturaleza de la voluntad* (*Willensnatur*), totalmente envuelta en la aureola de la sabiduría y de la verdad, en un brillo cegador. *La ilusión, el delirio se encuentra en su cúspide* (*Die Illusion, der Wahn ist auf seiner Höhe*)”<sup>37</sup>. Finalmente a la fuerza apolínea deja de parecer inconcebible y extraña la forma de aparecer de la fuerza dionisiaca. Apolo reconoce que aquella fuerza que es su contrario y su complemento surge de la misma voluntad que él. Estas dos formas distintas de expresarse de la voluntad única por medio de una lucha tenía sólo una meta extraordinaria (*außerordentliches Ziel*), “crear una *posibilidad más alta de la existencia* (*eine höhere Möglichkeiten des Daseins*) y llegar también en ella a una *glorificación más alta* (*höheren Verherrlichung*) (mediante el arte) (*durch die Kunst*)”<sup>38</sup>. Esta forma de glorificación era inalcanzable mediante las apariencias de la bella forma o por el estado de la embriaguez. El arte trágico fue la forma de glorificación (*die tragische Kunst war die Form der Verherrlichung*). El arte de la

---

y lo divino”, en Fernández García, Eugenio (ed.), Nietzsche y lo trágico, Madrid, Trotta, 2012, pp. 82-83).

<sup>36</sup> DW, KSA 1, p. 302.

<sup>37</sup> DW, KSA 1, p. 303.

<sup>38</sup> DW, KSA 1, p. 303.

apariencia, por lo tanto, queda absorbido dentro de la fuerza artística dionisiaca pero, a su vez, funciona como límite medida frente al juego con la embriaguez. Por ello, el arte trágico no es ya la “verdad” (*die dionysich-tragische Kunst [ist] nicht mehr “Wahrheit”*).

Que el arte trágico-dionisiaco no es ya la verdad quiere decir que el cantar y bailar no parte de una embriaguez instintiva natural ni del instinto primaveral. “Ahora la verdad es *simbolizada (symbolisirt)*, se sirve de la apariencia, y por ello puede y tiene que utilizar también las artes de la apariencia”<sup>39</sup>. Pero ahora, dice Nietzsche, se recurre de manera conjunta a todos los medios artísticos de la apariencia. Esto lleva a que la estatua camine, que los periactos se desplacen, que las paredes posteriores cambien y los actos ocurran a veces en un templo y otras en un palacio. Los movimientos que se generan hacen renunciar a las pretensiones de la apariencia de mostrarse como algo inmóvil y eterno. Pues en el arte trágico-dionisiaco hay una *cierta indiferencia con respecto a la apariencia (eine gewisse Gleichgültigkeit gegen den Schein)*. La apariencia es gozada entonces como símbolo (*Symbol*), como signo de la verdad (*Zeichen der Wahrheit*).

Al espectador (*Zuschauer*) se le presenta todo mágicamente transformado<sup>40</sup>. El indicio más claro del desdén por la apariencia es, según Nietzsche, la implementación de la máscara (*die Maske*). Por medio de la representación que llevan a cabo los actores, el espectador ve siempre algo más que los símbolos. Pues él se siente transportado y, por tanto, el espacio de la escena y el de la orquesta son vistos como el *reino de los milagros (das Reich der Wunder)*. La música (*die Musik*) de carácter dionisiaca, considerará Nietzsche, que es el motor en el cual reside la fuerza y el poder que transforma mágicamente todas las cosas. Ella afecta el estado de ánimo del espectador y lo traslada a ese reino que interactúa con lo real, es decir, a la voluntad como esencia del mundo.

---

<sup>39</sup> DW, KSA 1, p. 303.

<sup>40</sup> “Lo spettatore della tragedia greca veniva e «conosceva» qualcosa di più sulla natura della vita, perché veniva contagiato dall’interno, investito da una contemplazione – cioè da una conoscenza – che già esisteva prima di lui, che saliva dall’orchestra e suscitava la sua contemplazione, si confondeva con essa” (Colli, Giorgio, *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 2008, p. 29).

## Bibliografía

- Ávila Crespo, Remedios, "El hombre y lo divino"; Vittielo, Vincenzo, "Nietzsche: la muerte de dios y el re-descubrimiento de lo sagrado"; Villacañas Berlanga, J. Luis, "De la tragedia a lo trágico", en Fernández García, Eugenio (ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Madrid, Trotta, 2012.
- Castillo Franco, Ignacio, "Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo. Un comentario.", en *Endoxa: series filosóficas*, nº 21, 2006, pp. 413-426.
- Colli, Giorgio, *Scritti su Nietzsche*, Milano, Adelphi, 2008.
- Eurípides, *Las Bacantes*, en Tragedias III, tr. J. L. Calvo, C. García Gual y L. A. De Cuenca, Barcelona, Gredos, 2008.
- Frey, Herbert, *En el nombre de Dionysos*, D. F., Siglo XXI, 2013.
- Guervós, Luis E. De Santiago, *Arte y poder*, Madrid, Trotta, 2004.
- Gutiérrez Girardot, Rafael, *Nietzsche y la filología clásica*, Bs. As., Eudeba, 1966.
- Niemeyer, Christian, *Diccionario Nietzsche*, tr. I. de los Ríos, S. Santana, J. L. Puertas y J. Planells, Madrid, Siglo XXI, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *La visión dionisiaca del mundo*, tr. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2015.
- Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, tr. Julio Quesada y José Lasaga, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2015.
- Vuarnet, Jean-Noël, *El filósofo-artista*, tr. Meritxell Martínez, Barcelona, Incorpora, 2015.

## Contingencia y necesidad en la Filosofía de la Naturaleza y en la Filosofía del Derecho de Hegel.

### Una teleología retrospectiva

Eduardo Assalone<sup>1</sup>

#### 1. Contingencia y necesidad en la *Ciencia de la Lógica*

Hegel aborda la relación entre la contingencia y la necesidad en la *Ciencia de la Lógica* (en adelante, *WdL*) bajo el título de “La realidad” (*Die Wirklichkeit*), que es el segundo capítulo de la tercera sección homónima de la Doctrina de la Esencia.<sup>2</sup> Con esta sección concluye dicha doctrina<sup>3</sup> y pronto nos encontramos en la Doctrina del Concepto que corresponde a la “Lógica Subjetiva” y es la segunda parte de la *WdL*. El tratamiento de las categorías de la modalidad (posibilidad, realidad, necesidad) se encuentra entonces en un punto clave del desarrollo de las figuras del pensamiento puro que expone la Lógica; es el punto en el cual, por la reflexión, se revela la actividad del concepto (*Begriff*) en aquello que en un principio era tomado como una realidad exterior al pensamiento: el “ser” (*Sein*), que da comienzo a la Lógica.<sup>4</sup>

La posibilidad, la realidad y la necesidad surgen al interior del proceso de reflexión. Lo real no es lo exterior a la reflexión, sino un producto de ella. Lo real, lo posible y lo necesario son determinaciones del pensamiento. Como explica Béatrice Longuenesse:

---

<sup>1</sup> Eduardo Assalone es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Actualmente se desempeña como Investigador Asistente del CONICET con lugar de trabajo en la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Consejo Regional Buenos Aires, sede Mar del Plata. Es Jefe de Trabajos Prácticos regular de la cátedra de Filosofía del Hombre de la Facultad de Psicología de la UNMdP. E-mail: eduardoassalone@yahoo.com.ar

<sup>2</sup> El primer capítulo es “Lo absoluto” y el tercero, “La relación absoluta” (*Das absolute Verhältnis*).  
<sup>3</sup> Las tres secciones que conforman la Doctrina de la Esencia son: “La esencia como reflexión en sí misma”, “El fenómeno [*Die Erscheinung*]” y “La realidad”.

<sup>4</sup> Cf. Falk, Hans-Peter. “Die Wirklichkeit”, en Koch, Anton Friedrich y Schick, Friedrike (Hrsg.), *G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, p. 163.

La exposición de Hegel de las categorías modales es el momento en el que la realidad, como existencia que es pensada, se rinde a la reflexión. Es el momento en el que, dentro del movimiento del pensamiento, lo que está bajo escrutinio es la relación entre el pensamiento de la existencia y la existencia que es pensada. La definición de Hegel de las categorías modales depende íntimamente, por consiguiente, de la relación del pensamiento con su objeto (pensado). [...] [E]l momento “formal” está dominado por la ilusión de espejar las formas de la reflexión con las determinaciones del ser; el momento “real” ve la confrontación de la reflexión y el elemento de otredad y la irreductible multiplicidad que es el objeto; el momento “absoluto” o “completo” es aquel de la compenetración o unidad de la unidad reflexiva y la otredad.<sup>5</sup>

De modo que la visión tradicional –la de la teoría clásica del conocimiento, pero también la del sentido común–, que entiende la realidad como otredad respecto al pensamiento (“real es lo que no es meramente pensamiento”), y que espera del conocimiento que refleje exactamente al objeto tal como él es en sí mismo, corresponde para Hegel a un momento de la reflexión, el “formal”, el más precario, que es en última instancia superado por una visión más completa en la cual la reflexión y lo que la reflexión pone como real conforman una unidad indisociable. La realidad (*Wirklichkeit*) es la unidad de “la esencia y la existencia [*des Wesens und der Existenz*], o de lo interior y lo exterior. La exteriorización de lo real [*Die Äußerung des Wirklichen*] es lo real mismo de un modo tal que en su exteriorización sigue siendo igualmente esencial [*Wesentliches*] y sólo es esencial en la misma medida en que se encuentra en la existencia exterior inmediata”.<sup>6</sup>

Cuando Hegel aborda la relación entre contingencia y necesidad en su *WdL* lo hace desde el punto de vista de la realidad, no desde la posibilidad (a

---

<sup>5</sup> Longuenesse, Béatrice. *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 121. La traducción es nuestra.

<sup>6</sup> Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, tomo 1, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 8, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 2. Aufl., 1989, § 142, p. [231-232] (en adelante, *Enz.*, I). Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente traducción utilizada en las citas textuales: Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2000.

diferencia de Kant). A partir de la realidad formal extrae la posibilidad y la necesidad “formales”, y con ellas se manifiesta la contingencia como unidad de realidad y posibilidad. Pero pronto descubrimos que las posibilidades significativas son aquellas que guardan relación con lo que es efectivamente real, y así incluso podemos pensar que una cosa es el conjunto de las condiciones que, si bien podrían no haberse dado, no obstante se dieron. Es decir, que la relación entre las posibilidades “reales” y la “realidad real” es una relación de necesidad. Podrían no haberse producido ni las condiciones de una cosa ni, por tanto, esa cosa, pero, una vez producida, ella surge necesariamente de aquellas. Por eso afirma Hegel que lo contingente es necesario. Pero esta necesidad está signada por la contingencia, ya que depende de que el conjunto de condiciones se dé efectivamente, y por eso la llama “necesidad relativa”. Cuando, en cambio, la condición y el fundamento están en ella misma, la necesidad es absoluta y por este carácter auto-fundado es también libertad.

## **2. Contingencia y necesidad en la Filosofía de la Naturaleza**

El interés primario de este trabajo no radica en discutir esta original concepción de la contingencia y la necesidad, sino en encontrar herramientas conceptuales adecuadas para comprender la contingencia y la necesidad *en* la Filosofía de la Naturaleza y *en* la Filosofía del Derecho de Hegel. Nos interesa determinar si esa aparente disolución de la contingencia en la necesidad absoluta que vimos en el apartado anterior implica un desprecio de lo real, con toda la riqueza de su contingencia, en favor de un rígido conceptualismo “panlogista” o “panlogicista”, del cual se ha sido acusada reiteradamente la filosofía hegeliana. Creemos que esta acusación es infundada y en lo que sigue quisiéramos contribuir desmontar esa creencia.

El antecedente más destacado en esa dirección es el artículo de Dieter Henrich, “La teoría de Hegel sobre la contingencia”, publicado por primera vez en el número 50 de los *Kant-Studien* aparecido en 1959 y luego incluido en su conocido libro *Hegel im Kontext*, de 1967. Allí, Henrich, a contramano de la creencia habitual que le atribuye al idealismo en general, pero en especial al de



Hegel, cierta tendencia a convertir todo lo contingente en necesario, defiende la tesis opuesta: “[e]l idealismo especulativo de Hegel ciertamente afirma la necesidad de todos los entes [*des Ganzen des Seienden*], pero [...] aspira, sin embargo, tan poco a poder deducir todo lo individual, que más bien es la única teoría filosófica *que conoce el concepto de la contingencia absoluta* [*des absoluten Zufalls*]”.<sup>7</sup> Esa teoría, a su vez, le da fundamento a la “ética” (*Ethik*) de Hegel.

En la *WdL* la contingencia “es la manera en la cual se pone la posibilidad como realizada [*als realisierte gesetzt ist*]. Cuando algo que existe sólo de manera posible, entra realmente a la existencia [*Dasein*], se vuelve real de manera contingente con respecto a esa simple posibilidad. Por lo tanto, lo posible que se ha vuelto real es contingente en la medida en que el ámbito de lo posible abarca el de lo realizado [*des Realisierten*]”.<sup>8</sup> Pero, como sabemos ya, de lo contingente se extrae lo necesario, y por ello Henrich afirma que “[s]ólo si se da lo absolutamente contingente es pensable la necesidad” y que “para lo necesario la contingencia misma es necesaria”.<sup>9</sup>

En la Lógica de la *Enciclopedia* (en adelante, *Enz.*), puntualmente en el Agregado del parágrafo 145, Hegel explica cómo su concepción de la contingencia se verifica en el ámbito de la naturaleza y del espíritu:

Por un lado, la tarea del conocimiento consiste en general en superar esto contingente, mientras que, por otro lado, en el dominio de lo práctico, se trata de no permanecer en la contingencia del querer [*Wollen*] o del arbitrio [*Willkür*]. No obstante, ha ocurrido de muchas maneras, sobre todo en los tiempos modernos, que la contingencia ha sido elevada impropriamente –y se le ha otorgado un valor que a ella en realidad no le corresponde–, tanto en referencia a la naturaleza como al mundo espiritual. En primer lugar, en lo que a la naturaleza concierne, ella es a menudo admirada principalmente por su riqueza y la multiplicidad de sus

---

<sup>7</sup> Henrich, Dieter: „Hegels Theorie über den Zufall“ en *Kant-Studien*, N° 50, 1959, p. 132 [200]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente traducción utilizada para las citas textuales: HENRICH, Dieter, “Teoría de Hegel sobre la contingencia”, en: Henrich, Dieter. *Hegel en su contexto*, trad. Jorge A. Díaz A., Caracas: Monte Ávila Editores, 1987.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 134 [202].

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 135 [203].

configuraciones. Pero, por fuera del desenvolvimiento [*Entfaltung*] de la Idea que está presente en ella, esa riqueza, tomada por sí misma, no ofrece nada de un interés racional más elevado, y la gran multiplicidad de configuraciones orgánicas e inorgánicas concede sólo la intuición de una contingencia que se pierde en lo indeterminado. En cualquier caso, el colorido juego de variedades singulares de animales y plantas, la figura y agrupamiento siempre cambiantes de las nubes, etc., todos condicionados por circunstancias externas, no deberían ser evaluadas de un modo más alto que las igualmente contingentes ocurrencias de un espíritu que se consiente a sí mismo en su propio arbitrio; y la aparición de tal admiración dirigida hacia estos fenómenos es un comportamiento muy abstracto, desde el cual debemos avanzar hacia una comprensión más ajustada de la armonía interna y la regularidad [*Gesetzmäßigkeit*] de la naturaleza.<sup>10</sup>

Sin embargo, esta observación de Hegel no le niega todo valor a la contingencia. Un poco más adelante en el Agregado, explica el filósofo:

Si la contingencia, de acuerdo con la discusión anterior, es sólo un momento unilateral de la realidad [*Wirklichkeit*], y no debe ser por lo tanto confundida con ella, no obstante, como una forma de la Idea en general, tiene su derecho en el mundo objetivo. Esto vale primariamente para la naturaleza, en cuya superficie la contingencia tiene rienda suelta [*ihr freies Ergehen hat*], por así decir, y debe ser reconocida como tal, sin la pretensión –muchas veces atribuida erróneamente a la filosofía– de querer encontrar algo en ello que pudiera ser únicamente así y no de otra manera. Igualmente, como ya hemos señalado con respecto a la voluntad, lo contingente también se hace valer en el mundo espiritual, ya que la voluntad contiene lo contingente dentro de sí en la figura del arbitrio [*Willkür*], aunque sólo como un momento superado. [...] Es totalmente correcto decir que la tarea de la ciencia y, más precisamente, de la filosofía, consiste en general en llegar a conocer la necesidad que está oculta bajo la apariencia de la contingencia; pero esto sin embargo no debe ser entendido como si la contingencia perteneciera únicamente a nuestra representación [*Vorstellung*] subjetiva y que por ello deba ser completamente eliminada para alcanzar la verdad. Los esfuerzos científicos

---

<sup>10</sup> *Enz.*, I, § 145, Agregado, p. 285. La traducción es nuestra.

que siguen unilateralmente esta dirección no escapan al justificado reproche de ser un jugueteo vacío y una rígida pedantería [*einer leeren Spielerei und eines steifen Pedantismus*].<sup>11</sup>

Este último párrafo desmiente todo intento de atribuirle a Hegel un “jugueteo vacío y una rígida pedantería” con respecto a la consideración científica de lo real, ya sea en el mundo natural como en el espiritual. Tuvimos oportunidad de observar que, para Hegel, lo contingente no era precisamente lo más valioso para el interés filosófico. Pero la contingencia forma parte de la realidad –y así quedó claro en los apartados anteriores–, y, por lo tanto, debe tener algún lugar donde desenvolverse. Es la naturaleza principalmente ese lugar de libre desenvolvimiento de la contingencia. (Decimos “principalmente” porque también en la voluntad, elemento esencial del espíritu, hay lugar para la contingencia. Es el libre albedrío o arbitrio, *Willkür*). Las mil tonalidades de verde que encontramos en la selva, las formas caprichosas de las nubes que apenas duran segundos, las redundantes “sesenta y tantas especies de loros”,<sup>12</sup> incluso las “malformaciones” que aquejan a las distintas especies animales, dan cuenta de una contingencia desatada que de ningún modo corresponde punto por punto al concepto que anima desde adentro a la naturaleza.

En las Observaciones al párrafo 250 de la Filosofía de la Naturaleza de la *Enz.*, Hegel critica la posición que enaltece la multiplicidad de formas presentes en el mundo natural como si en ellas se verificara la libertad e incluso la divinidad.

---

<sup>11</sup> *Enz.*, I, § 145, Agregado, p. 285-286. La traducción es nuestra.

<sup>12</sup> En una nota a la sección de la *WdL* donde se trata el silogismo de existencia, Hegel aboga por la superioridad del estudio de la lógica frente al de la ciencia natural de la siguiente manera, que se ha hecho célebre: “[H]ay que admitir que el estudio que tiene por objeto la manera y las leyes del operar de la razón, tendría que ser de gran interés en sí y por sí; por lo menos de no menor interés que el conocimiento de las leyes de la naturaleza y de sus configuraciones especiales [*besonderen Gestaltungen*]. Si no se considera asunto de poca importancia el haber descubierto sesenta y tantas especies de loros, ciento treinta y siete especies de verónicas, etc., mucho menos aún podrá considerarse de escasa importancia el descubrir las formas racionales. Una figura del silogismo ¿no es acaso algo infinitamente superior a una especie de loro o de verónica?”. *WdL*, II, p. 375 [380-381].

Se ha ensalzado [la referencia es a Schelling, aunque Hegel no lo nombre, E. A.] la riqueza infinita y la pluralidad de formas, y, para colmo la irracionalidad, [se ha ensalzado] la contingencia que se mezcla en la ordenación exterior de las configuraciones naturales [*in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde*] como gran libertad de la naturaleza e incluso como *su* divinidad o, al menos, como la divinidad *en* ellas. Considerar la contingencia, la arbitrariedad [*Willkür*] y la falta de orden como libertad y racionalidad hay que atribuirlo al estilo propio de la representación sensible. – Aquella impotencia [*Ohnmacht*] de la naturaleza pone límites a la filosofía, y lo más importante es exigir del concepto que conciba las contingencias de esta clase, o también exigir, como se ha dicho, que las construya o deduzca; parece precisamente que esa tarea se hace tanto más fácil cuanto más diminuta y aislada sea la configuración [que se debería deducir] [Aquí Hegel introduce una nota y cita la famosa pluma de Krug, E. A.].<sup>13</sup>

Nuevamente vemos a Hegel criticar el ensalzamiento de lo contingente y, de paso, volver sobre el desafío de Traugott Krug de deducir su pluma de escribir. La filosofía –en este caso, la Filosofía de la Naturaleza– no debe “deducir” cada particular en su contingencia, porque lo verdaderamente interesante de lo contingente es su adecuación al concepto, que sí es objeto de la filosofía. Esto no quiere decir que existan realidades que por su singularidad –o por su monstruosidad– caigan por fuera del concepto, porque “[h]uellas de la determinación conceptual [*Spuren der Begriffsbestimmung*] se rastrean en cualquier caso hasta en lo más particular”.<sup>14</sup> Las huellas del concepto sólo pueden sorprender “a quien está acostumbrado a ver solamente lo contingente en la historia natural y en la humana”.<sup>15</sup> Es decir, el concepto actúa en la naturaleza y las huellas de su determinación pueden encontrarse hasta en las formas más

---

<sup>13</sup> Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, tomo 2, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 9, Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M., Suhrkamp, Erste Auflage, 1986 (en adelante: *Enz.*, II), § 250, *Obs.*, pp. 34-35 [309-310]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente traducción utilizada para las citas textuales: Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2000.

<sup>14</sup> *Enz.*, II, § 250, *Obs.*, p. 35 [310].

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

caprichosas; pero la filosofía natural no puede quedarse en la contingencia de esas configuraciones, sino que debe rastrear su determinación conceptual.

La naturaleza no puede realizar el concepto de modo perfecto. La atraviesa una “*contradicción* de la Idea, en tanto ésta como naturaleza es exterior a sí misma”. Es la contradicción “entre la *necesidad* de sus formaciones (generada por el concepto) y su determinación racional dentro de la totalidad orgánica, por una parte, y por la otra, la contingencia indiferente y la indeterminable falta de regularidad [*unbestimmbaren Regellosigkeit*] de aquellas formaciones”.<sup>16</sup> Porque la naturaleza es la Idea fuera de sí misma, vive la contradicción interna entre la determinación racional del concepto y la contingencia de las realizaciones particulares. Por ello la naturaleza es para Hegel “impotente”: “Eso es [precisamente] la *impotencia* de la naturaleza, recibir las determinaciones del concepto de modo meramente abstracto y exponer la realización de lo particular a la determinabilidad [*Bestimmbarkeit*] exterior”.<sup>17</sup> La impotencia de la naturaleza reside en su incapacidad de “retener firmemente el concepto a lo largo de su ejecución”.<sup>18</sup> Sin embargo, que la determinación conceptual aparezca deformada en los particulares naturales no quiere decir que no esté allí el concepto: “Para poder considerar tales configuraciones [*Gebilde*] como defectuosas, malas o deformes hay que presuponer un modelo ejemplar firme [*ein fester Typus*] que no puede sacarse de la experiencia, pues ésta ofrece igualmente aquello que llamamos monstruos, malformaciones, entidades intermedias [*Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge*], etc.; y aquel modelo suponía más bien la autosuficiencia y dignidad [*Selbständigkeit und Würde*] de la determinación conceptual”.<sup>19</sup>

Como explica Henrich: “Lo necesario es la contingencia, pero no lo contingente... [...] No es concebible ningún entendimiento que pueda reducir la contingencia, en cuanto a su contenido, al puro concepto. En ese sentido la

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 250, p. 34 [309].

<sup>17</sup> *Loc. cit.*

<sup>18</sup> *Ibid.* § 250, *Obs.*, p. 35 [310].

<sup>19</sup> *Ibid.* § 250, *Obs.*, p. 36 [310-311].

contingencia es absoluta”,<sup>20</sup> y la pluma de Krug, tanto como las sesenta y tantas especies de loros, no pueden ser deducidas. Sin embargo, ello no menoscaba la autoridad de la filosofía ni ésta, por su parte, niega el derecho de la contingencia en el mundo real.

### 3. Una teleología retrospectiva

Ya pudimos comprobar que, si bien lo contingente no ocupa un lugar central para la filosofía hegeliana (ni en la teoría, ni en la práctica; ni en la esfera de la Filosofía de la Naturaleza, ni en la de la Filosofía del Espíritu), ello no significa que la contingencia misma, como categoría modal, carezca de importancia. Antes bien, ella es necesaria y da lugar a la necesidad absoluta. Pero planteemos ahora una posible objeción, basada en la desatención que Hegel promovía en relación con lo contingente natural o espiritual. Nos referimos a otro reproche habitual hacia la filosofía hegeliana; el de volverse obsoleta tan pronto cuando una novedad científica exige una reformulación radical de la teoría. Tomemos el ejemplo de su Filosofía de la Naturaleza, históricamente menospreciada incluso por los especialistas en la filosofía hegeliana. Atada a tantos conceptos arcaicos (los cuatro elementos, el galvanismo, etc.), provenientes de sistemas científicos perimidos, la Filosofía de la Naturaleza de Hegel, en el mejor de los casos, podrá haber sido actual y valiosa en su momento, cuando esos conceptos todavía tenían alguna vigencia y gozaban de cierta reputación entre los científicos, pero hoy, a doscientos años, nada de ella puede aspirar al rango de ciencia, como pretendía Hegel, ni siquiera al de una *filosofía de las ciencias naturales*. La Filosofía de la Naturaleza hegeliana tendría a lo sumo un valor histórico, como una teoría más que quedó atrás en el escarpado camino de la ciencia, pero no conservaría ningún valor filosófico, ni mucho menos científico. (Algo similar ocurriría con su Filosofía del Derecho y, en particular, con su Filosofía de la Historia. Pues, si el Estado monárquico-constitucional es la forma más perfecta de la realización de la libertad en la historia, y si toda la

---

<sup>20</sup> Henrich, D., *op. cit.*, p. 138 [206].

Filosofía del Derecho está fundada sobre esta convicción, entonces el mero paso del tiempo, las nuevas configuraciones políticas que se sucedieron tras la muerte del filósofo, el surgimiento del Estado republicano como modelo hegemónico de la política actual, desmentirían a la Filosofía del Derecho en su conjunto).

Pero ya los rigurosos estudios de Michael J. Petry proporcionaron una visión alternativa de esta caricatura de la Filosofía de la Naturaleza de Hegel. En su traducción al inglés de la Filosofía de la Naturaleza de la *Enz.*, con un valioso aparato crítico, Petry ha documentado el enorme interés de Hegel por la actualidad de las ciencias de su época en sus mínimos detalles. “La ‘Filosofía de la Naturaleza’, lejos de ser una exposición arbitraria e irreflexiva de una temática parcialmente comprendida”, nos dice Petry, “es una evaluación sensiblemente estructurada, profundamente informada e infinitamente provechosa de todo el rango de la ciencia de principios del siglo diecinueve”.<sup>21</sup> No obstante esta aclaración, bien podría ser la Filosofía de la Naturaleza hegeliana un excelente compendio de los conocimientos científicos de su época, magníficamente organizados, pero carecer de toda actualidad una vez que las grandes transformaciones de las ciencias naturales tuvieron lugar en el siglo XX. Una observación de Petry ayuda a clarificar su valor, independientemente de las vicisitudes del descubrimiento científico. Refiriéndose a la *Enz.* en general, sostiene: “Es esencial que su *temática* debe ser considerada como abierta a una constante revisión a la luz del cambiante estado del conocimiento. No es menos esencial, sin embargo, que esta temática debe ser estructurada con referencia a los *principios* a través de los cuales se vuelve completamente inteligible, y que estos principios deben ser reconocidos como *absolutos* e inmutables”.<sup>22</sup>

El aporte esencial de la Filosofía de la Naturaleza hegeliana no radicaría entonces fundamentalmente en el *contenido* de sus enseñanzas, sino en los *principios* estructurales que gobiernan su exposición y que pueden volver a ser aplicados siempre que una nueva información proveniente de las ciencias

---

<sup>21</sup> Petry, M. J. “Introduction”, en *Hegel’s Philosophy of Nature*, ed. and trans. by M. J. Petry, Volume I: Introduction, Foreword and Mechanics, London/New York, George Allen and Unwin Ltd – Humanities Press, Inc, 1970, p. 60. La traducción es nuestra.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 29. La traducción es nuestra.

naturales modifique sustancialmente la teoría. Nuevamente, lo determinante no es la contingencia de lo natural (el descubrimiento de una nueva especie de loros), sino la reconstrucción filosófica del proceso necesario que une como un hilo rojo todas y cada una de las huellas del concepto que salen a nuestro encuentro aun en las realidades más insignificantes.

En este punto de nuestra argumentación quisiéramos tomar una valiosa indicación metodológica que Klaus Brinkmann ofreció en un artículo de 1996 titulado “Hegel on the Animal Organism”.<sup>23</sup> En el apartado IV, “Consideraciones metodológicas”, desarrolla una interesante teoría sobre el método que Hegel podría haber aplicado en su Filosofía de la Naturaleza, que es generalizable a la totalidad de su sistema. Brinkmann distingue dos tipos de teleología: “proyectiva” (*projective*) y “retrospectiva” (*retrospective*). En su tratamiento del organismo animal, Hegel sostiene que éste es un fin en sí mismo y que por ello pone los medios de su propia subsistencia. El filósofo estaría ensayando una forma de teleología proyectiva si quisiera derivar, a partir de este concepto de organismo animal, las características concretas de los animales reales, por ejemplo, que deben tener circulación sanguínea. Lo único que restaría hacer, luego de esta deducción, es verificar que los animales efectivamente tengan ese tipo de circulación. Pero, para Brinkmann:

[...] esa posición metodológica es insostenible, porque presupondría omnisciencia de parte del filósofo. Hegel tendría que afirmar que es capaz de predecir el resultado de la evolución o, en general, de la historia. Sin embargo, no sólo Hegel no realiza –según mi conocimiento– en ninguna parte tales afirmaciones sino que, al contrario, sostiene [en el Prefacio de la *PhR*, E. A.] célebremente lo opuesto, a saber, que la filosofía llega a escena sólo *después* de que la realidad ha realizado el *telos* que estaba persiguiendo.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Brinkmann, Klaus : “Hegel on Animal Organism” en *Laval théologique et philosophique*, Vol. 52, N° 1, 1996, pp. 135-153.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 148. La traducción es nuestra.



De modo que no podemos esperar de la filosofía que anticipe un mundo aún no realizado. Sólo podemos esperar que haga comprensible lo que ya es, especialmente lo que ha alcanzado su grado máximo de desarrollo y ha dejado atrás, o en un segundo plano, los elementos meramente contingentes de su despliegue. Según Brinkmann, no es una teleología proyectiva, sino retrospectiva, la que Hegel defendía:

Dado (a) cierto nivel de organización compleja en la naturaleza (o en la cultura), y (b) un estándar de inteligibilidad bien definido (en este caso: la estructura del concepto hegeliano), la dialéctica nos permite (c) *racionalizar* este nivel de complejidad en conformidad con las exigencias del concepto. [...] En una teleología retrospectiva aceptamos la existencia de tales novedades aparentemente enigmáticas, no-reducibles y no-deducibles. El problema aquí no es de deducción, sino de reconstrucción. [...] Permítanme dejar bien claro que lo que estoy sugiriendo aquí *no* es un método de investigación empírica, sino de reconstrucción filosófica.<sup>25</sup>

La teleología retrospectiva es *teleología* porque comprende la realidad (natural o espiritual) como un desarrollo tendiente a la realización de un *telos*, un fin que, por cierto, no conocemos a menos que llegue a realizarse. Por ello esta teleología es *retrospectiva*, porque necesariamente parte desde el final (cualquiera sea él) para reconstruir filosóficamente (es decir, según el concepto) la “armonía interna y la regularidad” de lo contingente, es decir, su necesidad absoluta.

Ahora bien, continuemos el argumento más allá del artículo de Brinkmann. El final, el punto de llegada del proceso que se convierte en el punto de partida de la filosofía, se corre hacia adelante cada vez. Nuestro punto de llegada no es el mismo que el de Hegel o sus contemporáneos. El campo de los conocimientos científicos se ha incrementado y viejas concepciones se han vuelto entretanto obsoletas. ¿Significa esto que la sistematización completa de la Filosofía de la Naturaleza hegeliana debe ser descartada por igualmente obsoleta? ¿Debemos

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 148 y 149. La traducción es nuestra.

dejar ir al niño de la Filosofía de la Naturaleza junto con el agua sucia de sus conceptos falseados por la historia de la ciencia? No necesariamente. Lo que podría suceder, en cambio, es que la entera Filosofía de la Naturaleza volviera a reconstruir el conjunto de los conocimientos de la época, de la nuestra esta vez, para extraer de ellos los principios de su articulación interna y de su progresión de acuerdo con el estándar de inteligibilidad que ofrece el concepto y que, si Hegel no estaba equivocado, seguirá siendo el mismo hoy. Lo titánico –y quizás imposible– de semejante tarea (por la vastedad del conocimiento científico actual) no niega su valor como empresa filosófica. A fin de cuentas tampoco era una tarea sencilla en tiempos de Hegel.

Esto mismo puede aplicarse al derecho y a la historia universal. Mucho se ha dicho sobre el presunto final de la historia en Hegel. No quisiéramos –y no podríamos aquí– ahondar en este punto. Pero simplemente apliquemos la prescripción metodológica de Brinkmann al campo del espíritu. Puede ser cierto que Hegel haya creído que con su época y con las configuraciones sociales y políticas de su tiempo (no todas, claro está, sino aquellas que mejor expresaban el concepto), había llegado el fin de la historia. Sin embargo, en esa convicción no estaban necesariamente incluidas estas otras ideas: que la historia se detendría para siempre, o que nada radicalmente nuevo podría surgir desde entonces, o que ahora sí comenzaba la verdadera historia. Si, como afirma Hegel en el Prefacio de la *PhR*, “la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”,<sup>26</sup> al filósofo sólo le quedaba su época para comprender la historia universal y el curso de los acontecimientos que condujeron a su actualidad. Su presente era para él el único final disponible. Sólo desde ese punto final el relato histórico podía tener sentido para él. Lo mismo para nosotros: no podemos ir más allá de nuestro tiempo, y sólo tenemos nuestro tiempo (y el concepto) para reconstruir la historia.

---

<sup>26</sup> Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 7, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2. Aufl., 1989 (en adelante: *PhR*), p. 26 [19]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente traducción utilizada para las citas textuales: Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2da. edición, 2004.

Cualquier hecho significativo que trastoque nuestra actualidad instaurará una nueva época y esa época será la que, en el futuro, nos permita racionalizar la historia como si desde la noche de los tiempos hubiera buscado llegar hasta ahí.

Lo contingente desafía a la filosofía, pero más la desafía la necesidad que debe ser hallada en medio de lo contingente. Pero una vez hallada, la necesidad cubre retrospectivamente todo el campo de lo real. De modo que sí, hay lugar para la contingencia radical en la filosofía hegeliana, y por ello hay lugar para la libertad, tanto en la naturaleza como en la historia, porque los procesos reales son abiertos, impredecibles y, por así decir, avanzamos a ciegas. Pero sí, también es cierto que hay lugar para la necesidad, una necesidad puesta retrospectivamente por la reflexión pero que, una vez puesta, es como si hubiera estado allí desde siempre y para siempre (hasta que un nuevo acontecimiento nos obligue a recrear completamente el proceso otra vez).

## **Bibliografía**

- Brinkmann, Klaus: "Hegel on Animal Organism" en *Laval théologique et philosophique*, Vol. 52, N° 1, 1996, pp. 135-153.
- Falk, Hans-Peter. "Die Wirklichkeit", en Koch, Anton Friedrich y Schick, Friedrike (Hrsg.), *G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 163-179.
- Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, tomo 1, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke [in 20 Bänden]*, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 8, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 2. Aufl., 1989. Traducción: Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2000.
- Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, tomo 2, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke [in 20 Bänden]*, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva

Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 9, Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M., Suhrkamp, Erste Auflage, 1986. Traducción: Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2000.

Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 7, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2. Aufl., 1989. Traducción: Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2da. Edición, 2004.

Henrich, Dieter: „Hegels Theorie über den Zufall“ en *Kant-Studien*, N° 50, 1959, pp. 131-148. Traducción: Henrich, Dieter, “Teoría de Hegel sobre la contingencia”, en Henrich, Dieter: *Hegel en su contexto*, trad. Jorge A. Díaz A., Caracas, Monte Ávila Editores, 1987.

Longuenesse, Béatrice: *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Petry, M. J., “Introduction”, en *Hegel's Philosophy of Nature*, ed. and trans. by M. J. Petry, Volume I: Introduction, Foreword and Mechanics, London/New York, George Allen and Unwin Ltd – Humanities Press, Inc, 1970.

## La fábula del Demonio Engañador

Estéfano Baggiarini<sup>1</sup>

Esta no es una ponencia sobre René Descartes. Aunque su título remita inevitablemente al filósofo francés, en particular a un personaje característico de una de sus *Meditaciones metafísicas*, no hay, en el texto que sigue, ninguna referencia explícita al famoso *genio maligno* cartesiano<sup>2</sup>(salvo, quizás, en su conclusión). El objetivo de mi escrito es, en verdad, reflexionar acerca de una de las más enigmáticas nociones creadas por el ser humano a lo largo de la historia del pensamiento: la idea del Demonio. Tal vez sólo superado en importancia por el de Dios, el concepto de Demonio cumplió un rol fundamental en la forma en que el occidente cristiano de la modernidad interpretó su mundo. Se trató de un mundo ciertamente siniestro, en el cual miles de personas (en su inmensa mayoría mujeres)<sup>3</sup> fueron víctimas de los suplicios y el fuego de las distintas inquisiciones europeas. La cacería de brujas, contra lo que pueda indicar el prejuicio, fue un fenómeno *moderno*, **no** medieval: propio de la época de las luces, no de las supersticiones propias de la *edad oscura*<sup>4</sup>. Durante este período, miles

---

<sup>1</sup> Estéfano Efrén Baggiarini es estudiante avanzado de la Licenciatura y el Profesorado en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. Es adscripto a la cátedra de Filosofía Moderna, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, para la cual ha traducido varios artículos del idioma inglés al castellano. Participa del grupo de lectura sobre filosofía, magia y brujería, organizado por dicha cátedra. Es becario del programa de Becas de Estímulo a las Vocaciones Científicas, otorgadas por el Consejo Interuniversitario Nacional. Se encuentra escribiendo su tesina de licenciatura, bajo la dirección de la Dra. Silvia Manzo, acerca de la *Cautio Criminalis*, del autor alemán Friedrich Spee von Langenfeld, una de las primeras obras de la modernidad críticas con respecto a la cacería de brujas llevada a cabo por la Inquisición del Sacro Imperio Romano. E-mail: efrenbaggiarini@gmail.com

<sup>2</sup> Para un análisis acerca del *genio maligno* y su relación con el demonio de la literatura demonológica, véase Scarre, Geoffrey, "Demons, demonologists and Descartes", en *The Heythrop Journal*, Vol. 31, N°1, Jan. 1990, pp. 3-22.

<sup>3</sup> Si bien el número total de víctimas es difícil de precisar, las estimaciones oscilan entre cien mil y seiscientos mil, desde finales del siglo XV hasta la última década del siglo XVIII. De las personas ejecutadas en toda Europa, entre el 75 y el 90% fueron mujeres (Zaffaroni, Raúl Eugenio, estudio preliminar, en Spee, Friedrich. *Cautio Criminalis*, traducción de la segunda edición latina de 1632, por Manzo, Silvia y Nagore, Josefina, Buenos Aires, Ediar, 2017), p. 19,

<sup>4</sup> La Bula del Papa Inocencio VIII mediante la cual se oficializó la persecución a las brujas fue publicada en el año 1484. La última ejecución europea por brujería tuvo lugar en Polonia, en el año 1793. Entre los años 1550 y 1650 se ejecutaron por brujería muchas más mujeres que durante toda la edad media. (Ibid)

de mujeres fueron torturadas y ejecutadas, condenadas por un crimen que, a nuestros ojos del siglo xxi, fue claramente *ficticio*.

¿Qué noción de verdad fue la que permitió a una sociedad darle un crédito tan grande a una *ficción* –una entidad tan vigorosa o, incluso más vigorosa que la realidad empírica, tangible, *sensible*? Ciertamente, fue aquella con la cual estaban familiarizados los inquisidores, demonólogos y teólogos escolásticos y de la modernidad. En la figura del demonio está cifrado el enigma de tal noción de verdad. Él, ser espiritual, no tenía contacto directo con el mundo de las sustancias. Pero poseía el poder del *engaño*, que le permitía distorsionar los sentidos de las personas para que perciban ilusiones, artimaña que utilizaba para embaucarlos y lograr que actúen bajo su influencia.

La agobiante presencia del Demonio constituía no solo un problema ético y metafísico, sino también epistemológico: ¿Cuál es la legalidad de la prueba en un contexto en el que ni siquiera la legalidad de nuestras representaciones del mundo está garantizada, dada la amenaza constante de la acción distorsiva del demonio? ¿Qué es, desde un punto de vista epistemológico, el *Demonio*? ¿Qué es la *verdad* si existe el demonio? Dar respuesta a estos interrogantes dentro de los límites de una ponencia es imposible. Quedarán, por lo tanto, abiertas al desarrollo en futuras investigaciones. Me limitaré entonces a analizar la figura del Demonio como ésta es compuesta en el que sea quizás, por su popularidad e influencia, el tratado demonológico por excelencia: el *Malleus Maleficarum*, de Heinrich Kramer y Jacob Sprenger.

### **El *Malleus Maleficarum***

La cuestión de su autoría es controvertida. Si bien en sus primeras ediciones hay un solo autor acreditado, el dominico Jacob Sprenger, a partir del año 1490 se suma a los créditos quien, para la tradición, fue el verdadero autor del *Malleus Maleficarum*, (*Martillo de las brujas*), Heinrich Kramer, o Heinrich Institor. El *Malleus* era una fuente de consulta primordial para cualquier inquisidor o estudioso de la demonología de finales del siglo xv. Fue el sustento filosófico y teológico de las inquisiciones centroeuropeas del Sacro Imperio Romano-

mientras que las inquisiciones romana y española seguían a Aymerich<sup>5</sup>. Fue publicado en 1486, incluyendo entre sus páginas la Bula del Papa Inocencio VIII, de 1484, que oficializaba el cambio de opinión de la Iglesia con respecto a la existencia de la brujería: esta ya no seguiría la postura escéptica del Canon *Episcopi*, texto del año 906 que considera herética la creencia en los poderes de las brujas<sup>6</sup>, sino que reconocería, condenaría y perseguiría la existencia de las brujas. El bagaje filosófico del autor es el típico de la escolástica: las citas utilizadas son extraídas por lo general de Santo Tomás –sobre todo *Suma Teologica*, *Comentario sobre las Sentencias* y las *Retractaciones*–, Aristóteles –*Del alma*, y *Del sueño y la vigilia*–, y San Agustín– *Civitas Dei*, *Libro de las 83 cuestiones*.<sup>7</sup>

El concepto del demonio trae consigo una serie de problemas filosóficos. Naturalmente, resulta problemático discernir cuál es su modo de actuar en el mundo de las sustancias. A su vez, reconocer tal influencia en dicho mundo trae consigo la pregunta por su poder: ¿cuál es su alcance, su potencia? ¿Mayor, acaso, que la de Dios? Responder afirmativamente a lo último implica, claramente, incurrir en una herejía. Pero la respuesta negativa deja abierta otra pregunta: ¿cómo logra, entonces, el Demonio burlar el poder de Dios e intervenir en los asuntos humanos usando el suyo propio? ¿En qué consiste el poder del Demonio?

El *Malleus Maleficarum* debía discutir, así, necesariamente con la tradición escéptica que, basándose en el *Canon Episcopi*, consideraba que la creencia en la existencia de brujas y en la acción del demonio eran en sí mismas herejías. La obra comienza, de hecho, citando al Canon–“Quien cree que pueda hacerse alguna criatura o que ésta se transforme en otra mejor o peor, o adopte otra imagen o semejanza, fuera de la acción misma del Creador de todo, es peor que un pagano o que un infiel”<sup>8</sup>– y a los argumentos sustentados en él. Estos niegan

---

<sup>5</sup> Zaffaroni, p. 28.

<sup>6</sup> Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, traductor Alberto Clavería Ibañez, Barcelona, Editorial Muchnik, 1986, p. 84.

<sup>7</sup> Kramer, H. y Sprenger, J. (2004). *Malleus Maleficarum* (Miguel Jiménez Monteserín, trad.). Valladolid: Editorial Maxtor.

<sup>8</sup> Krammer, Heinrich. y Sprenger, Jacob: *Malleus Maleficarum*, traducción de la edición latina de 1486 por Miguel Jiménez Monteserín. Valladolid: Editorial Maxtor, 2004, p. 35, citado de Graciano, *Decreto II*, 20, 5, 12.

la presencia de “ningún efecto mágico” en el mundo, ya que tal hecho contradiría varios principios filosóficos. Por un lado, los demonios no pueden impedir o ejecutar transmutaciones corporales, ya que, siguiendo a Aristóteles, toda alteración corporal se reduce, en última instancia, a un movimiento del cielo, y esto “es propio de Dios únicamente”<sup>9</sup>. Además, la existencia de cualquier maleficio implicaría un daño del Demonio contra las criaturas de Dios, y también que la obra del Creador podría ser viciada por la acción del Diablo; pero “el poder de Dios es más fuerte que el del diablo, y lo mismo ocurre con sus obras”. Por otra parte, lo que se encuentra por debajo de la energía corporal no tiene poder sobre las cosas corporales; y los demonios, como lo demuestra el accionar de los adivinos, que consultan las estrellas para realizar sus investigaciones, se encuentran sometidos a las energías estelares. Por último, los demonios no producen efecto real alguno, ya que actúan por artificio<sup>10</sup>.

### **Dios, el Diablo y la Bruja: el tema de la concurrencia divina**

El primer paso para desarticular los argumentos escépticos es introducir el tema de la *concurrencia divina*, o *permisión divina*: la idea de que Dios, en su juicio oculto, permite, en determinados casos, que el mal suceda. Así, por ejemplo, en el “impedimento maléfico del acto conyugal (...) concurren tres elementos: la bruja, el diablo y la permisión divina<sup>11</sup>”. La Sagrada Escritura, incluso, dice que “los demonios tienen poder sobre los seres corporales y sobre la imaginación de los hombres cuando Dios lo permite<sup>12</sup>”. Kramer evita, de esta forma, caer en el tema del maniqueísmo. El poder de Dios y el del Diablo no pueden, de ninguna manera, ser iguales: cuando el segundo actúa es gracias al permiso del primero. A su vez, al tamizar la cuestión a través del argumento de la concurrencia divina, se agrega un condimento fundamental a la ecuación inquisitorial: la figura de la *bruja* que, en tanto cómplice del demonio, permite que éste ejerza su influencia sobre el mundo creado por Dios. El demonio, en tanto ser espiritual, no puede

---

<sup>9</sup> *Malleus*, p. 35. Citando a Aristóteles *Física* VII, 4.

<sup>10</sup> *Malleus*, p. 35-36.

<sup>11</sup> *Malleus*, p. 36.

<sup>12</sup> *Malleus*, p. 37.



“infundir a las cosas materiales forma alguna material o sustancial por sí mismo, sino que puede, con la anuencia divina, cambiar de sitio las cosas, y uniendo estas cosas, [por medio de la bruja] producir dolor u otro efecto”<sup>13</sup>. Al final de la cuestión I se brinda un resumen de la posición sostenida por los autores del *Malleus* en contra de aquella sostenida por la tradición basada en el Canon: “los demonios realizan por artificio sus efectos maléficos, y por eso no pueden inducir ninguna forma sustancial o accidental sin la ayuda de otro agente, y por ello no decimos que realizan sus maleficios sin la ayuda de este otro agente, ya que con este auxilio pueden producir diversas formas de enfermedad o sufrimiento o pasión”<sup>14</sup>. La ayuda de la bruja es entonces necesaria, dada la naturaleza “sutil”-espiritual- del demonio, para que éste pueda influir en los asuntos humanos. “El diablo no puede hacer nada aquí abajo sin brujos (...). Puesto que no hay ningún contacto directo del demonio con el cuerpo –no hay nada común entre ellos-, debe, por tanto, servirse de un instrumento a quien él da ocasión de actuar mal por contacto”<sup>15</sup>.

La bruja se convierte, entonces, en ese instrumento, “en virtud del pacto establecido” con el demonio<sup>16</sup>. Una vez establecido esto, los autores se abocan a la ardua tarea de explicar cómo la influencia demoníaca es ejercida en el mundo terrenal. La referencia a lo sexual en tal desarrollo es constante. Se dedican dos cuestiones enteras a analizar cómo las brujas pueden interferir en el acto sexual<sup>17</sup>; el tema adquiere ribetes surreales al hablar de los demonios súcubos e íncubos, quienes mantienen relaciones sexuales con hombres y mujeres<sup>18</sup>. La misoginia que el tratado supura constantemente aparece concentrada en la cuestión acerca de “las mismas brujas que se someten a los demonios”<sup>19</sup>.

Estos pasajes, que denotan una fijación sexual fuerte por parte de los autores, reflexionan en torno a la relación entre la naturaleza corporal y la

---

<sup>13</sup> P. 46.

<sup>14</sup> *Malleus*, p. 47.

<sup>15</sup> P. 50.

<sup>16</sup> P. 114.

<sup>17</sup> Cuestiones VIII y IX.

<sup>18</sup> Cuestiones III y IV.

<sup>19</sup> Cuestión VI.

espiritual. Tal relación es ambigua: a veces, los autores insisten en su insalvable diferencia; otras, reconocen que “la naturaleza corporal está hecha para ser movida por la espiritual”, refiriéndose a cómo el alma mueve al cuerpo propio. De todas formas, se trata de un movimiento que no puede ser dado “por formas que permanecen en el exterior y no informan”<sup>20</sup>. La única forma en la cual una naturaleza espiritual puede influir en una corporal es mediante “movimientos locales”. Así, por ejemplo, las apariciones que vemos en nuestros sueños “proviene del movimiento de las formas conservadas en el conservatorio- esto es, las “virtudes sensibles interiores, que son la fantasía y la imaginación<sup>21</sup>”-bajo el efecto del movimiento local natural causado por el flujo de la sangre y de los humores sobre las potencias sensitivas internas”, y esto, a su vez, “un movimiento local intrínseco en la cabeza y en las células de la cabeza”<sup>22</sup>.

### **El Demonio Engañador**

Es aquí donde entra en juego el poder “engañador” del demonio. Éste tiene el poder de “incitar la imaginación y las otras potencias interiores del hombre a apariciones y actos extraños por el movimiento local”<sup>23</sup>. “De aquí que el diablo”, razona Kramer, “pueda mover este principio de aprehensión, que es la potencia de conservación de las especies recientemente aparecidas en la fantasía, si el principio sensitivo estuviera recientemente impresionado por las cosas externas mismas”<sup>24</sup>. Lo mismo que experimentamos en el sueño “puede provenir de un movimiento semejante causado por los demonios. Y no sólo en los durmientes, sino también en los despiertos”. La acción ilusiva del demonio, así, consiste en “remover los espíritus y los humores interiores”, para que lo conservado por las virtudes sensibles interiores “salga de sus escondrijos”: “así se imagina uno que tal cosa existe y en ello consiste la tentación interior”. Que el demonio tenga tal poder “de forma natural” no es, para el autor, sorprendente, ya que todo hombre

---

<sup>20</sup> P. 111.

<sup>21</sup> P. 112.

<sup>22</sup> P. 113.

<sup>23</sup> P. 112.

<sup>24</sup> P. 118.

puede, en estado de vigilia y razón, “provocar la salida de estas especies fuera de su conservatorio para imaginar las cosas a su modo”. Tal es lo que ocurre, “como se puede comprender, sobre todo en materia de amor ilícito”. El diablo actúa, así, impulsando al pecado de forma invisible. Observando los actos de los hombres, experimenta a qué pasiones se encuentran sometidos con preferencia, y les impulsa a este amor u odio desordenados, “imprimiendo en su imaginación lo que ellos quieren, tanto más fácilmente cuanto más se acerca a su pasión dominante, de la misma forma que es más fácil para el enamorado traer la imagen que tiene en reserva hacia la potencia sensitiva o imaginación y más grato detener en ella su pensamiento”<sup>25</sup>.

La potencia distorsiva del demonio se alza, finalmente, como una amenaza a la posibilidad misma del conocimiento del mundo. Dado que todos nuestros conocimientos, asegura Kramer, provienen de los sentidos, “el demonio, que puede perturbar la fantasía interna puede también oscurecer la inteligencia”; y ello “no significa actuar directamente sobre el alma, sino por mediación de los fantasmas”. Así, la inteligencia “se encuentra únicamente iluminada por el ángel bueno para el conocimiento de la verdad, de donde procede el amor de lo que es bueno, puesto que la verdad y el ser son una misma cosa”, pero “puede verse oscurecida por un ángel malo mediante el conocimiento de una verdad aparente; ello por una confusión de ideas e imágenes presentadas por las potencias sensitivas internas, de donde se sigue un amor desordenado de un bien aparente, por ejemplo la delectación carnal tras de la cual los hombres corren”<sup>26</sup>.

Las ilusiones que puede propiciar el demonio, ayudado por las brujas y bajo permisión divina, son muchas. Una de ellas, analizada con profundidad en la cuestión IX, es la separación ilusoria entre el cuerpo masculino y su miembro viril<sup>27</sup>. Ablación que “es cierta por lo que respecta a la imaginación, aunque no lo sea en realidad”, y que puede llevar a cabo engañando a los hombres “en una operación natural, para que lo visible les sea invisible; lo tangible, intangible; lo

---

<sup>25</sup> P. 113, 114.

<sup>26</sup> P. 117.

<sup>27</sup> P. 129

audible, inaudible”, efecto que logra “por el ascenso a los sentidos internos, fantasía e imaginación de ciertas formas e imágenes en reserva”, que son imaginadas “como si se las percibiese por primera vez”<sup>28</sup>.

Queda así delineada la imagen inquisitorial del Demonio engañador. Cargada de una fuerte connotación sexual, sus cualidades son las propias de un seductor. Gracias a lo sutil de su naturaleza, su engaño es prácticamente inevitable e indiscernible: su veneno “se cuela por todas las aberturas de los sentidos, se presta a las figuras, se adapta a los colores, se une a los sonidos, se incorpora a los olores, se funde con los sabores”<sup>29</sup>. Su comercio es el embuste, su sagacidad y temeridad aparecen representadas a lo largo de las Escrituras. Engañando a Adán y Eva consiguió que fueran expulsados del Paraíso. Embaucando también ha conquistado a sus seguidores, con quienes se reúne periódicamente en aquelarre. En estas reuniones, cuyas sedes se encontraban en tierras muy lejanas, el diablo realizaba orgías con las brujas. Ellas devoraban niños o fetos que habían abortado, y recibían el semen maldito de demonios súcubos<sup>30</sup>. Así se reproducía la estirpe del demonio, esparciéndose como una epidemia por los oscuros callejones de toda la cristiandad.

## Conclusión

Pensar en Descartes, al final de este recorrido, es inevitable. Muchas de las características de su propio *genio maligno* se reconocen en el demonio de los demonólogos. Éste, como la criatura cartesiana, “tan astuto y engañador como poderoso”, puede emplear toda su habilidad en engañarnos, sirviéndose de todo tipo de ilusiones y engaños para sorprender nuestra credulidad<sup>31</sup>. Contemporáneo del período más álgido de la cacería de brujas, la imaginación del filósofo francés no pudo, evidentemente, rehuir al sugestionado clima intelectual de una época en la que el horror de las inquisiciones esparció el aroma

---

<sup>28</sup> P. 131.

<sup>29</sup> P. 131, citado de Agustín, *Libro de las 83 cuestiones*, XII.

<sup>30</sup> *Malleus Maleficarum*, cuestión III.

<sup>31</sup> Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, en *Descartes, obras escogidas*. Selección, prólogo y notas de E. de Olaso. Ed. Charcas, 1980, p. 18.

del demonio por toda Europa. Finalmente, el espíritu escolástico que impulsó el fervor de los inquisidores se diluiría, mezclado con la sangre vertida en los suplicios. En esa disolución, como enseñan muchos autores<sup>32</sup>, la recuperación de los textos de los filósofos escépticos jugó un papel muy importante. El *malin génie* cartesiano termina envuelto en una paradoja: creado a imagen y semejanza de uno de los pilares del mundo inquisitorial escolástico, se convertiría en uno de los emisarios de su disolución definitiva.

### **Bibliografía**

- Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, en *Descartes, obras escogidas*. Selección, prólogo y notas de E. de Olaso. Ed. Charcas, 1980.
- Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, traductor Alberto Clavería Ibañez, Barcelona, Editorial Muchnik, 1986.
- Krammer, Heinrich y Sprenger, Jacob: *Malleus Maleficarum*, traducción de la edición latina de 1486 por Miguel Jiménez Monteserín. Valladolid: Editorial Maxtor, 2004.
- Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, traductor Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura económica, 1983.
- Scarre, Geoffrey, "Demons, demonologists and Descartes", en *The Heythrop Journal*, Vol. 31, N°1, Jan. 1990, pp. 3-22.
- Zaffaroni, Raúl Eugenio, estudio preliminar, en Spee, Friedrich. *Cautio Criminalis*, traducción de la segunda edición latina de 1632, por Manzo, Silvia y Nagore, Josefina, Buenos Aires, Ediar, 2017.

---

<sup>32</sup> Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, traductor Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura económica, 1983.

## Descartes – Spinoza y el debate acerca de la existencia de grados de realidad

Rodrigo Miguel Benvenuto<sup>1</sup>

### Introducción

El propósito de este trabajo será indagar acerca del problema de la existencia de grados de realidad y perfección, que Descartes aborda en sus pruebas acerca de la existencia de Dios, y la lectura crítica de este problema en la filosofía de Spinoza. Para ello, nuestra exposición consta de tres momentos: En primer lugar, analizaré el problema de los grados de perfección y realidad en Descartes, a partir de la prueba de la existencia de Dios por los efectos, que desarrolla tanto en la III Meditación como en las respuestas a las segundas objeciones planteadas por Hobbes. En segundo lugar, expondré algunas tensiones conceptuales que, sobre este tema, se encuentran a lo largo de la lectura spinoziana de los *Principios de la Filosofía*. Por último expongo, a partir de un núcleo de proposiciones que se desarrollan en el L. I de la *Ética*, la resolución de Spinoza al problema de los grados de realidad y perfección a partir de determinaciones cualitativas en la sustancia (como potencia) y determinaciones cuantitativas en los modos (en tanto poder de actuar) y que pueden ser consideradas como infinitas, aunque modalmente divisibles. De esta manera, Spinoza resuelve el problema de la tensión entre un más y un menos de realidad

---

<sup>1</sup> Rodrigo Benvenuto es Licenciado y doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín, Profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación por CESBA. Es JTP de la cátedra Historia de la Filosofía Moderna, de Introducción a la Filosofía De la Escuela de Humanidades y de Filosofía Política y Social en la Escuela de Economía y Negocios de la UNSAM. Ha sido docente de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador – Colegio Máximo de San Miguel. Integra, bajo la dirección de la Dra. Silvia del Luján Di Sanza, el proyecto de investigación trienal “Kant. Funciones de la Imaginación: Síntesis, reproducción y juego” en el Centro de Investigaciones Filosóficas – Sección Filosofía del Idealismo, de la UNSAM y, bajo la dirección del Dr. Juan Acerbi, el proyecto de investigación “Adam Smith: Legados y Ausencias” en el Instituto de Cultura, Sociedad y Estado de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego. Ha sido becario de ICALE (Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland). Ha publicado artículos y capítulos de libros relacionados con la filosofía moderna (especialmente la filosofía de Kant y Spinoza) y filosofía política. E-mail: perec450@gmail.com.

y perfección de la sustancia, respecto de los modos, a partir de una causalidad inmanente.

### **Descartes y el problema de los grados de realidad y perfección.**

Descartes plantea el problema en la respuesta a las segundas objeciones realizadas por Hobbes a sus *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Allí señala:

He explicado suficientemente cómo recibe la realidad el más y el menos, diciendo que la sustancia es algo más que el modo, y que, si hay cualidades reales o sustancias incompletas, ellas también son algo más que los modos, pero algo menos que las sustancias completas; y, en fin, que si hay una sustancia infinita e independiente, esa sustancia es más cosa, o tiene más realidad, es decir, participa más del ser o de la cosa que la sustancia finita y dependiente.<sup>2</sup>

Descartes recurre a las nociones de cantidad y cualidad a efectos de rebatir el argumento de Hobbes acerca de la idea de la sustancia como producto de la fantasía, que surge a partir de la reacción que el choque de los cuerpos exteriores provoca en nuestros sentidos. Su respuesta plantea, como podemos distinguir, un mayor o menor grado de realidad cuando podemos afirmar que la sustancia es más que el modo, y establece una cantidad de realidad que permite establecer un más y un menos entre ellas. Las cualidades sensibles, según Descartes, dependerán de nuestra percepción, y se revelan de manera clara y distinta a partir de una inspección del espíritu. Las limitaciones para obtener un conocimiento directo de la sustancia como tal nos obliga a referirnos a las cualidades y modos de la sustancia. La figura, el número, la medida y el movimiento serán aquellos modos en los cuales se nos presenta la *res extensa* al conocimiento y se perciben de manera directa por sus efectos. De allí que podemos representar un cuadro primario de las cosas, de manera objetiva, a

---

<sup>2</sup> Cfr. Descartes, René: *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Trad. de A. Diaz. Bogotá: Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, 2009, (AT, IX, 144), p. 460.

partir de las cualidades sensibles<sup>3</sup>. Por otra parte, en el caso de la *res cogitans*, las ideas del entendimiento poseen realidad objetiva a partir de que son los objetos mismos, en tanto representados por el entendimiento, es decir, como presentes del modo en que pueden estarlo en el entendimiento. En *Los Principios de la Filosofía*, Descartes había establecido que podemos percibir la distinción real entre dos o más sustancias a partir de la posibilidad de comprenderlas de manera clara y distinta. Así también se establece una distinción modal, es decir, entre el modo propiamente dicho y la sustancia, y entre dos modos de la misma sustancia.

En resumen, el problema que se presenta al interior de la reflexión cartesiana puede resumirse del siguiente modo: ¿Qué relación existe entre la sustancia infinita y las sustancias finitas? Para resolverlo Descartes acude a la noción de grados de perfección y, en este sentido afirma que, “...(*las ideas*) que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen en sí (por decirlo así) más realidad objetiva, es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes...”<sup>4</sup> En síntesis, a fin de establecer que la idea de Dios no es la construcción que la mente elabora a partir de varias ideas, Descartes sostiene una jerarquía de grados de realidad y perfección que va del menos (los modos, la sustancia finita) al más (la sustancia infinita) y prueba, al mismo tiempo, que la idea de la sustancia infinita no puede ser nunca el resultado de la sustancia finita. El problema, sin embargo, surge en aquellas respuestas a sus críticos donde, como señala Lachiéze-Rey, se hace intervenir la perfección del lado de la cualidad simple y, por ende, se puede pensar – a partir de un proceso de combinación, abstracción y amplificación del cual la mente se sirve para arribar a la idea de Dios - en una causa en grado

---

<sup>3</sup> En este sentido, Laura Benítez afirma que “...*Estas cualidades son objetivas y pueden percibirse directamente o por sus efectos y manifestaciones, esto es, a través de las cualidades secundarias. Por esta razón las cualidades sensibles no son plenamente arbitrarias, sino que representan, o son el signo, de la configuración primaria de las cosas, la cual no se revela clara y distintamente sino a través de la inspección del intelecto...*” Cfr. Benítez, Laura: *El mundo en René Descartes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 46.

<sup>4</sup> Cfr. Descartes, René: *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, op.cit, (AT IX, 31).



superior al ser que puede contener en su realidad formal, no idéntica sino eminentemente, aquello que la idea contiene en su realidad objetiva<sup>5</sup>.

### **Spinoza y la interpretación del problema cartesiano de los grados de realidad en PFC**

Entre las distintas huellas del pensamiento cartesiano que subsisten en el pensamiento de Spinoza, se hace evidente que, si bien la noción de grados de realidad pareciera adquirir un espacio privilegiado en sus primeros escritos, luego irá perdiendo terreno hasta carecer de relevancia en la *Ética*.<sup>6</sup> No obstante, adquiere las características de un verdadero dilema que, ya en los *Pensamientos Metafísicos (Cogitata Metaphysica)* de 1662, llevó a que el filósofo holandés critique a aquellos representantes de la tradición filosófica, en la cual también debe ser incluido Descartes, como la de “...sutilísimos ingenios (*ingenia subtilissima*) que, no sin gran detrimento para la verdad, buscaron algo intermedio entre el ser y la nada...”<sup>7</sup>

El punto de partida que asume Spinoza, a saber; la afirmación de una sustancia infinita, indivisible y única, impone la necesidad de pensar la relación entre la idea y su objeto más allá de las limitaciones que implica plantear el problema en términos de causalidad, sino a partir de la diferencia que puede existir entre la *idea* y su *ideatum*. Tal sería la relación que se expresa bajo los términos "realidad objetiva" (imagen) y "realidad formal" (modelo). Efectivamente, una idea puede ser considerada desde el punto de vista de su "realidad objetiva" - refiriéndose al contenido representativo de las ideas (como una imagen) - , pero también, desde el punto de vista de su "realidad formal" (como realidad efectiva, propia de la cosa, y de la cual la realidad objetiva será la

---

<sup>5</sup> Cfr. Lachiéze-Rey, Pierre : *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Paris, Felix Alcan, 1950, p. 183.

<sup>6</sup> Al abordar la cuestión acerca de la herencia cartesiana que pervive en Spinoza sobre el problema de los grados de realidad y perfección, el filósofo francés Charles Ramond se pregunta: “... ¿Por qué Spinoza primero dio tanta importancia a los "grados de realidad" antes de alejarse de ella? ¿Qué función suprema ontológica y metafísica se transfiere así a los "grados de realidad", lo que permite dar cuenta del carácter casi sagrado de este concepto en Descartes, y también del hecho de que Spinoza nunca los abandonó por completo? ¿Cómo podemos, entonces, arrojar luz sobre la génesis del pensamiento de Spinoza y sus características más fundamentales?...” Cfr. Ramond, Charles : *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995, p. 17.

<sup>7</sup> CM, Pars I, Cap. III, [240], 10

de la idea de la idea). La realidad objetiva de nuestras ideas nos remite necesariamente – Spinoza habla aquí incluso de una “obligación” – a la búsqueda de una causa primera que contenga aquello que la imagen posee en un grado formal o eminente, es decir, como una realidad de mayor grado que la realidad formal que, al mismo tiempo, la produce.<sup>8</sup>

A partir de la prueba por los efectos, Descartes había concluido que, por el hecho de poseer la idea de Dios, deducimos necesariamente su existencia. Sin embargo, ya que la causa de la idea de Dios debía comportar en sí tanta realidad formal como realidad objetiva – y suponiendo que debe haber tanta perfección en la causa como en su efecto – el problema es que la idea de Dios tiene menos perfección que Dios mismo. En efecto, la idea de Dios, que poseemos como realidad formal, es un principio necesario a partir del cual podemos inferir la realidad objetiva de Dios fuera de nosotros. Para resolver esta contradicción, Descartes recurrió a los principios de causalidad y correspondencia: La idea de un ser infinito y perfecto no pudo haber sido causada por un ser finito e imperfecto, sino que necesariamente debe haber sido causada por un ser, cuya realidad formal sea proporcional a la idea.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> “...La realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa, en la que exista la misma realidad, no solo objetivamente, sino formal o eminentemente...” Cfr. PFC, Ax. 9, [157], 9-16. La postulación de una sustancia única, infinita e indivisible entraña una serie de problemas a la hora de plantear las diferencias respecto a las producciones modales que derivan de ella. En este sentido Gilles Deleuze ha demostrado este inconveniente vinculándolo al pensamiento de Juan Duns Scoto acerca de la univocidad del ser y la solución a los diferentes problemas que podría entrañar esta teoría con la *distinción formal*. A partir de ella, se hace posible pensar a Dios sin recurrir a procedimientos por analogía (que expresan más la pobreza del conocimiento que sus posibilidades de comprensión de la realidad) y, por medio de la distinción formal, comprender un mismo ser aunque diversamente modificado. Es interesante constatar cierta afinidad entre el pensamiento de Spinoza y las reflexiones del doctor sutil que, a continuación, citamos: “...en cualquier clase de principio productivo que no incluya imperfección, es posible remontarse a un último principio absolutamente perfecto; pero a tal clase de principio pertenece el entendimiento, lo mismo que la voluntad; luego en el orden de cualquiera de estas potencias activas se puede llegar a un último principio absolutamente perfecto. Ahora bien, no es absolutamente perfecto el agente que, según se ha explicado, no obra liberalmente; luego se da en dicho orden de potencias un principio que de ningún modo se perfecciona por su producción...” Cfr. Duns Scoto, Juan: *Obras del Doctor Sutil*. Madrid: BAC, 1960, p. 485. (Ordinatio, L.I, D.II, q. IV) .

<sup>9</sup> Al respecto, señala Gueroult: “...Vemos, pues, que cada uno de los dos principios, el de la causalidad y el de correspondencia de la idea con su ideado, deberán desempeñar un papel en la demostración del valor objetivo de nuestras ideas, y más precisamente en la demostración del valor objetivo de mi idea de Dios, una demostración que, como ser verá, coincide con la demostración de la existencia de Dios. Sin el principio de causalidad me sería imposible elevarme a la existencia de Dios. Sin el principio de la correspondencia de la idea con su ideado, sería imposible demostrar que mi idea de Dios es la imagen de su ser y me permite

Sin embargo, en Spinoza, el abordaje del principio de causalidad adopta un significado renovado con respecto a los planteos de la tradición filosófica que lo precede. En primer lugar, señala que Dios es causa eficiente, por sí y no por accidente y absolutamente primera (E. L. I, Prop. 16, Cor. 1, 2 y 3). Pero suele ser un mero “modo de hablar” la interpretación de la causa eficiente como algo que se causa a sí mismo. En este sentido, y a fin de no caer en los errores y simplificaciones de la imaginación - que percibe las cosas de manera confusa y mutilada - Spinoza identifica la causalidad eficiente con la noción de causa sui, que - por otra parte - abre el pórtico del sistema de la *Ética*. En efecto, antes que una auto-causación de Dios, deberíamos hablar de infinitas cosas en infinitos modos que deben seguirse de la necesidad de la naturaleza divina, es decir, una pura afirmación que se expresa en un orden modal determinado. (E. L. I., Prop. 16) Así llegamos a la Prop. 18: “*Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas*”.

Spinoza define así la realidad objetiva: “...*Por realidad objetiva de la idea entiendo la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto está en la idea...*”<sup>10</sup> Aquí no hay diferencias evidentes respecto a la posición asumida por Descartes. Ambos conciben la realidad objetiva como representación por la idea<sup>11</sup>. Las diferencias se plantean respecto al estatuto de la realidad formal y eminente. Spinoza señala que “...*se dice que está formalmente en los objetos de las ideas, cuando es en éstos tal como lo percibimos; y eminentemente, cuando no es tal, pero sí tan grande que puede hacer sus veces...*”<sup>12</sup> La realidad formal implicará la existencia real de los objetos fuera de nosotros. La eminencia, en cambio, hace referencia a la causa en

---

*conocerle, ya que para probar que una cosa es efecto de otra cosa no basta para establecer que se le asemeja...*” Cfr. Gueroult, Martial : *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'âme et Dieu*. Paris: Aubier - Montaigne, 1968, p. 175.

<sup>10</sup> PFC, Pars. I, Def. 3, [150], 1.

<sup>11</sup> En las respuestas a las primeras objeciones, Descartes plantea con claridad el concepto de realidad objetiva y lo diferencia de la existencia formal, cuando lo asimila a la manera como los objetos existen en el entendimiento: “...*la idea del Sol es el Sol mismo que existe en el entendimiento, en verdad no formalmente como está en el cielo, sino objetivamente, es decir, de la manera como los objetos acostumbran existir en el entendimiento: modo de ser que es en verdad bastante más imperfecto que aquel por el cual las cosas existen fuera del entendimiento, pero sin embargo no es una pura nada, como ya lo he dicho antes...*” Cfr. Descartes, René: *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, op.cit., (AT IX, 82), p. 386.

<sup>12</sup> PFC, Pars 1, Def. 4, [150], 5.

tanto que “...contiene las perfecciones del efecto de forma más excelente que el mismo efecto...”<sup>13</sup> En la exposición geométrica, que cierra la respuesta a las segundas objeciones, Descartes había afirmado respecto a la eminencia que: “...se hallan eminentemente, cuando en verdad no están allí como tales, sino que ellas son tan grandes que pueden suplir ese defecto por su excelencia...”<sup>14</sup> En estas líneas el filósofo francés expone la diferencia gradual entre *tales*, *tan grandes* y *excelencia*; que pareciera operar allí cierto desplazamiento desde lo cualitativo hacia lo cuantitativo. Es interesante tomar nota de las diferencias graduales expuestas aquí por Descartes, y que expresan cierta imposibilidad de alcanzar un concepto claro y distinto acerca de aquello que primero se concibe cualitativamente como *tales* (revelando su naturaleza cierta aunque incompleta) para luego concebirse cuantitativamente, en tanto que no están allí como tales, sino que, por ser *tan grandes*, suplen la carencia de determinación cualitativa por *excelencia* cuantitativa. Se pasaría de este modo de una cantidad menor a una mayor, lo que demuestra que el concepto de eminencia no nos permite resolver del todo aquella tensión entre lo cualitativo y lo cuantitativo, es decir, entre el objeto y la idea.

En este punto, Spinoza toma distancia de Descartes e incluso –como demuestra Ramond– agregando una explicación que no posee el texto cartesiano, al advertir que “...cuando digo que la causa contiene eminentemente las perfecciones de su efecto, quiero indicar que la causa contiene las perfecciones del efecto de forma más excelente que el mismo efecto...”<sup>15</sup> La formulación cuantitativa que encierra el “más”, y la formulación cualitativa relativa a la excelencia, permiten determinar el aspecto problemático que encierra la noción de grados de realidad a partir de la eminencia. Sin embargo, Spinoza aclara este problema en el agregado al axioma 8: “...Por eminentemente entiendo que la causa contiene toda la realidad del efecto más perfectamente que éste; por formalmente, en cambio, que la contiene exactamente igual que él...”<sup>16</sup> De acuerdo con esto, Spinoza asigna a la eminencia un grado de realidad superior de tipo cuantitativo entre la causa y el efecto. Por

---

<sup>13</sup> PFC, Pars 1, Def. 4, [150], 10.

<sup>14</sup> Cfr. Descartes, René: *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, op.cit, (AT IX, 125), p. 438.

<sup>15</sup> PFC, Pars I, Def 4, [150], 10.

<sup>16</sup> PFC, Pars I, Ax. 8, [155], 20.

lo cual deberá interrogarse acerca de la realidad objetiva y la realidad formal para investigar si existe una determinación que permita establecer grados de realidad de modo cualitativo.

Ahora bien, Spinoza establece en el axioma 9 que aquellos grados de realidad que encontramos en las ideas, no están en ellas como “modos de pensar”. Por el contrario, están en las ideas “...en cuanto que una representa la sustancia y otra tan sólo un modo de la sustancia; en una palabra, en cuanto se consideran como imágenes de las cosas...”<sup>17</sup> Spinoza estaría refiriéndose aquí a cierta diferencia gradual entre la idea que representa al objeto como una imagen (realidad objetiva) y como modelo (realidad formal). Si bien las ideas tendrían el mismo grado de realidad, no así las imágenes que representa, ya que si bien hay una semejanza entre Dios y la idea de Dios que tenemos, debe haber una diferencia cuantitativa entre Dios - en su ser - y la idea de Dios que permita superar el contenido representativo de esta última. En efecto, la infinitud es cualitativa, sin grados e indivisible y, la identidad entre lo cualitativo y lo cuantitativo que pareciera vislumbrarse en estos fragmentos no hacen más que exponer que la identificación entre cualidad y cantidad no es otra que la identificación entre esencia y potencia. Solo desde allí podemos distinguir, como por un “modo de hablar”, lo infinito de lo indefinido.

### **Indivisibilidad de la Sustancia y distinción modal**

Tanto Spinoza como Descartes, pueden demostrar a posteriori -por sus efectos - la existencia de Dios. De la misma manera, la identidad entre realidad y perfección (E. L. II, Def. 6) puede ser considerada, como señalan Dunin Borkowski y Di Vona<sup>18</sup>, como una idea netamente cartesiana que persiste en la estructura del pensamiento de Spinoza. Sin embargo, y aquí hay un distanciamiento respecto a Descartes, Spinoza pareciera optar deliberadamente por la cognoscibilidad de la idea de Dios antes que garantizar su objetividad<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> PPC, Pars I, [156], 20.

<sup>18</sup> Cfr. Di Vona, Pietro: *Studi sull'ontologia di Spinoza*. I. Firenze: La Nuova Italia, 1960, p. 207.

<sup>19</sup> En este sentido, Ramond señala que “...los «grados de realidad» tienen la función de posibilitar una total objetividad de la mente y, por lo tanto, son una prueba de la existencia de Dios absolutamente

Esta decisión lo llevará a afirmar, en el prefacio al Libro IV de la *Ética*, que la perfección e imperfección son meros modos de pensar, puesto que realidad y perfección expresan lo mismo (L. II, Def 6), esto es, “...*la esencia de una cosa cualquiera, en cuanto que existe y obra de cierto modo, sin tener para nada en cuenta su duración...*” (E. L. IV, Praef)

La noción de “grados de realidad”, como podemos corroborar hasta aquí, ha sido relativizada por Spinoza en tanto que la diferencia entre la idea y su objeto no es una diferencia cualitativa sino cuantitativa por los efectos. De este modo resuelve las deficiencias que encuentra en las demostraciones llevadas a cabo por Descartes, - donde los grados de realidad vienen determinados cualitativamente a partir de la jerarquización entre sustancia y modos - aunque luego deba apelar a una diferencia cuantitativa de grados para garantizar la objetividad de la idea<sup>20</sup>. Evidentemente, lo que se encuentra en juego es el punto de partida spinoziano basado en la inmanencia y, por lo tanto, no será posible establecer una diferencia de grados de realidad en su aspecto cualitativo, ya que implicaría reconocer una realidad mayor de la sustancia respecto a los modos y, por lo tanto, abrir la puerta a la creación ex nihilo y, por ello, a una causalidad transitiva o trascendente. Como podemos ver hasta aquí, Spinoza reconoce la inconsistencia de la noción de “grados de realidad” utilizada por Descartes. Sin embargo, y a pesar de constatar esta deficiencia, Spinoza pareciera quedar

---

*irrefutable. Hemos demostrado, sin embargo, que todo lo que la mente gana en objetividad, lo pierde en conocimiento, y que, en consecuencia, a falta de un juicio por el cual se reconoce la idea de Dios como tal, la objetividad absoluta de la mente, la idea de Dios en mí estará acompañada por la ignorancia igualmente absoluta, por mí, de la existencia de Dios...*” Cfr. Charles Ramond, op.cit., p. 35.

<sup>20</sup> Esto se hace evidente en la crítica que Spinoza realiza al principio cartesiano que reza “*Aquello que puede hacer lo que es más o más difícil también puede hacer lo que es menos...*” expuesto en la meditación tercera (AT VII, 40) y “*Es más crear o conservar la sustancia que los atributos o propiedades de la sustancia*”. Spinoza los aborda en la Prop. 7 de los PFC y nuevamente, como lo hizo con la noción de eminencia, establece la incongruencia entre la diferencia cuantitativa del primer principio (más fácil o más difícil) con el abismo cualitativo que expone el segundo principio. De aquí que sólo puede verificarse la continuidad entre sustancia y atributos o propiedades si se establece una ruptura cualitativa que borre toda posibilidad de pensar la relación en términos de creación. De aquí que Spinoza señale que “*...entre lo posible y lo imposible o entre lo que es inteligible y lo que no lo es, no existe proporción alguna, como tampoco entre el algo y la nada...*” PFC, Pars I, [162], 10.

apresado en la trama conceptual cartesiana, de la cual solo logra evadirse cuando apela a esta gradación de la realidad en términos cuantitativos.<sup>21</sup>

El desarrollo de la noción de “grados de realidad” que desarrollara en los *Principia* será revisada por Spinoza en las proposiciones que componen el Libro I de la *Ética*. En la prop. 9, de manera enigmática, señalará que “...*Cuanta más realidad o ser tiene cada cosa, tantos más atributos le pertenecen...*”<sup>22</sup> La clave de la demostración de esta proposición se encuentra en la definición de atributo (def. 4). Si bien Martial Gueroult<sup>23</sup> y Ferdinand Alquíe<sup>24</sup> han señalado la falta de conectividad lógica entre la prop. 9 y la def 4 – lo que llevaría a considerar a esta proposición como un axioma –, Charles Ramond insiste en señalar que no hay ninguna referencia, a lo largo del sistema geométrico que expone la *Ética*, en donde la prop. 9 vuelva a ser considerada. Esta evidencia demostraría que la noción de grados de realidad, a la cual se alude en dicha proposición, no pasaría de ser una afirmación aislada<sup>25</sup>. Inmediatamente, en la demostración a la prop. 10, se establece una conexión entre la definición de atributo y la definición 3 de sustancia. Y en el escolio, vinculando la realidad de la sustancia a la definición 6 de Dios, observa:

Nada hay más claro en la naturaleza que esto: que cada ser debe ser concebido bajo un atributo y que, cuanta más realidad o ser tenga, más atributos, que expresen necesidad o eternidad e infinitud, tendrá, y que, en consecuencia, el ser absolutamente infinito necesariamente debe ser definido (como dijimos en 1/d6)

---

<sup>21</sup> En esta línea, Ramond sostiene que “...*Los grados de realidad conducen de este modo, progresivamente, de la Nada a Dios. Pero debido a la inestabilidad conceptual introducida por la noción de "grados de realidad", un punto de vista cualitativo se superpone inmediatamente al punto de vista cuantitativo. La "Nada" no tiene, de hecho, ningún "grado de realidad"; "Algo" tiene un número cierto; "Dios", finalmente, los posee a todos. Tres regiones del ser son así separadas y nombradas cualitativamente, en el momento en que el principio cuantitativo y homogeneizador de los "grados de realidad" parece permitir que se agrupen en una...*” Cfr. Ramond, Charles. Op. cit. p. 50.

<sup>22</sup> E. L. I, Prop. 9. Esta afirmación vuelve a encontrarse en la carta IX a Simón de Vries. La diferencia con respecto a la *Ética* estaría dada en que Spinoza refiere a él como un axioma. Frente a la crítica que señala que Spinoza no alcanzó a demostrar que la sustancia puede tener infinitos atributos, afirma tajantemente que “...*tal vez no han querido ustedes atender a las demostraciones. Pues he presentado dos: la primera, que nada es para nosotros más evidente que el que cada ser es concebido por nosotros bajo algún atributo y que cuanto más realidad o ser tiene algún ser, tantos más atributos se le deben atribuir...*” Ep. Carta IX, p. 47.

<sup>23</sup> Cfr. Gueroult, Martial: *Spinoza. T.I, Dieu*. Paris : Aubier Montaigne, pp. 143-144.

<sup>24</sup> Cfr. Alquíe, Ferdinand : *Le rationalisme de Spinoza*, Paris : PUF, 2002, p. 121.

<sup>25</sup> Cfr. Ramond, Charles. op.cit., p. 52.

como un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una cierta esencia eterna e infinita. (E. L I., Prop. 10, esc)

Los atributos son considerados por Spinoza como cualidades infinitas y eternas y, por lo tanto, indivisibles. Al mismo tiempo, cada cualidad infinita posee una cantidad infinita, aunque modalmente divisible. Esta división modal se expresa como cantidad intensiva (división en partes intensivas o grados de potencia) y cantidad extensiva (división en partes extensivas). Respecto a la extensión, Spinoza ve la necesidad de superar la dicotomía cartesiana entre divisibilidad de la materia y la noción de infinito. A diferencia de la lectura realizada en los *Principia*, Spinoza plantea en la *Ética* una reelaboración del concepto de extensión en tanto que no queda excluida de la naturaleza, sino que se encuentra integrada en la *natura naturans*<sup>26</sup>.

Es aquí donde cobra sentido la afirmación de que Dios es una cosa extensa (E.L. II, Prop. 2) Superando aquellas posiciones que incurren en el antropomorfismo –que criticará tanto en el esc. a la Prop. 15, como en el Apéndice del Libro I–, Spinoza excluye la corporeidad al mismo tiempo que le otorga extensión a Dios. Hay una sustancialización de la extensión que, desde el punto de vista cualitativo, Spinoza elabora para afirmar la unidad de Dios y, al mismo tiempo, romper con la lógica de la perfección, imperfección o la existencia de grados.

Si, como se expone en el corpus de las definiciones que abren el edificio de la *Ética*, su esencia implica (*involvit*) su existencia, se está haciendo una expresa referencia a aquella infinidad de atributos que conforman la sustancia como estructura de “lo real” y, como señala Lachiéze-Rey,

El estado mismo de la pura potencia, de la causa absoluta, de la *essentia* actuosa y *affirmativa* (...) No se trata aquí de transitar el pasaje de lo posible al ser

---

<sup>26</sup> En este sentido se pronuncia André Lecrivain al señalar que “...en la *Ética*, a diferencia de lo que él parecía apoyar en los *Principios de la filosofía de Descartes* y los *Pensamientos Metafísicos*, la extensión ya no sería excluida de la naturaleza de Dios pero, por el contrario, integrado en la noción de *natura naturans*...” Cfr. Lecrivain, André. “Spinoza and Cartesian Mechanics” en Grene, M. Grene y Nails, D.. *Spinoza and the sciences*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1986, p. 37.



apoyándose sobre el contenido objetivo de una esencia ideal privilegiada, sino simplemente de discernir, en términos de lo extra *intellectum*, lo que existe por otro y lo que existe por sí; - y, si tal discernimiento constituye una prueba de la existencia de Dios, es que lo que existe por sí mismo, teniendo que existir siempre, funda la certeza de la afirmación de la existencia, mientras que lo que existe por otro, pudiendo no existir actualmente, puede conducir en el dominio existencial a un problema en el modo de juzgar.<sup>27</sup>

La productividad modal de la sustancia indivisible será abordada en el largo escolio a la Prop. 15 del L. I en tres órdenes que, de manera precisa, establecen la vinculación entre lo infinito y lo finito. El primero de ellos es de orden físico: A partir de la hipótesis plenista que sostiene la negación del vacío, en la Naturaleza no puede haber distinción ni divisibilidad de la sustancia. El segundo orden es gnoseológico: nuestra propensión a dividir la cantidad como finita, divisible y formada por partes proviene de nuestra imaginación que percibe inadecuadamente las causas, es decir, de manera confusa y mutilada. Por el contrario, a partir del entendimiento, podemos concebir a la Naturaleza como infinita, indivisible y única. Por lo tanto, solo desde una distinción modal (desde las afecciones de distintos modos) podemos suponer la división en partes. Por último, el tercer orden hace referencia al ámbito de la sabiduría que permite la liberación de los afectos. Este saber nos lleva a comprender que todas las cosas están en Dios, son hechas por las leyes de la Naturaleza infinita de Dios y se siguen de la necesidad de su esencia. Síntesis perfecta que se logra en la Prop. 30 del Libro V: *“En la medida en que nuestra alma se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios”* (E. LV, Prop. 30).

## Conclusiones

La elaboración spinoziana sobre la noción de sustancia y atributos permite superar los inconvenientes que surgen en la prueba geométrica que Descartes

---

<sup>27</sup> Cfr. Lachiéze-Rey, Pierre, op. cit, p. 194.

ensaya en la respuesta a las objeciones. La determinación cualitativa de la naturaleza naturante se expresa como potencia, mientras que la naturaleza naturada se expresa como determinación cuantitativa en los aumentos y disminuciones del poder de actuar. De esta manera, elimina la existencia de intermediaciones entre la nada y la sustancia, y evita así plantear el problema en términos de una causalidad trascendente. Al mismo tiempo, supera la inconsistencia entre eminencia e inmanencia que se plantearía si continuara bajo el esquema cartesiano. En síntesis, a partir de la distinción entre *naturaleza naturante* y *naturaleza naturada*, Spinoza abandona la posición cartesiana acerca de la existencia de grados de realidad o perfección para hablar de determinaciones cualitativas y cuantitativas de la potencia y el poder de actuar. Para terminar recordamos la observación que, respecto a este tema, realiza Gilles Deleuze y resulta, por demás, atinada:

Spinoza opera un progreso considerable. En lugar de pensar el ser unívoco como neutro o indiferente, hace de él un objeto de afirmación pura. El ser unívoco se confunde con la sustancia única, universal e infinita: está enunciado como *Deus sive Natura* [...] Toda jerarquía, toda eminencia resulta negada en la medida en que la sustancia es igualmente designada por todos los atributos conforme a su esencia, igualmente expresada por todos los modos, conforme a su grado de potencia. Con Spinoza el ser unívoco deja de ser neutralizado y se vuelve expresivo, se convierte en una verdadera proposición afirmativa.<sup>28</sup>

## Bibliografía

Alquié, Ferdinand : *Le rationalisme de Spinoza*. Paris, PUF, 2002  
Benitez, Laura: *El mundo en René Descartes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Deleuze, Gilles: *Diferencia y repetición*. Bs. As, Amorrortu, 2002.

\_\_\_\_\_ : *Spinoza et le Probleme de L'Expression*. Paris, Editions de Minuit, 2015.

---

<sup>28</sup> Cfr. Deleuze, Gilles: *Diferencia y repetición*. Bs. As, Amorrortu, 2002, p. 77.

- Descartes, René: *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Traducción de Pedro Díaz. Edición trilingüe. Bogotá: Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Di Vona, Pietro: *Studi sull'ontologia di Spinoza. I*. Firenze, La Nuova Italia, 1960.
- Duns Scoto, Juan: *Obras del Doctor Sutil*. Madrid, BAC, 1960.
- Gueroult, Martial: *Spinoza I. Dieu*. Paris, Aubier, 1968.
- Gueroult, Martial : *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'Âme et Dieu*. Paris : Aubier, 1968.
- Lachiéze-Rey, Pierre : *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Paris, Vrin, 1950.
- Lecrivain, André : "Spinoza and Cartesian Mechanics" en Grene, Marjorie y Nails, Debra (eds) *Spinoza and the Sciences*. Boston, Springer, 1986.
- Macherey, Pierre : *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. París, PUF, 2001.
- Ramond, Charles : *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.
- Spinoza, Baruch : *Spinoza Opera*, IV vols. Ed. De Carl Gebhardt Heidelberg, 1925 y ss.
- \_\_\_\_\_ : *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid, Trotta, 2009.
- \_\_\_\_\_ : *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 2014.
- \_\_\_\_\_ : *Epistolario*. Introducción y notas de Diego Tatián. Traducción y prólogo de Oscar Cohan. Bs. As, Colihue, 2007.

## Un antimaterialista en la Ilustración Escocesa: Dugald Stewart

Sofía Calvente<sup>1</sup>

Dugald Stewart (1753-1828) tal vez sea una de las figuras menos conocidas de la Ilustración escocesa. Discípulo de Thomas Reid, suele ser considerado como el primer historiador del movimiento del que es uno de sus últimos representantes, y desde un punto de vista filosófico, se lo toma como un mero divulgador de las ideas de su maestro. Si bien sus intenciones muestran una clara continuidad con la gran mayoría de los ilustrados escoceses, en tanto su objetivo pasa por la aplicación el método experimental a las cuestiones morales, su perspectiva reviste la particularidad de querer construir una ciencia de la mente humana a partir de un marcado dualismo entre lo material y lo mental.

El dualismo no sólo se pone en juego en los aspectos ontológicos de su filosofía, sino que también plantea interesantes desafíos metodológicos y aparece como criterio historiográfico cuando emprende la tarea de construir un relato de la metafísica moderna en las *Dissertations on the History of Metaphysical and Ethical, Mathematical and Physical Science*. En este trabajo nos interesa explorar los tres aspectos de esta propuesta antimaterialista, lo que permitirá develar una de las múltiples facetas que adoptó la filosofía experimental en la Modernidad.

### El alcance de las diferencias ontológicas entre lo mental y lo material

En su proyecto de construcción de una filosofía experimental de la mente humana, Stewart toma como punto de partida una distinción tajante e irreductible entre los fenómenos físicos y los mentales, ya que considera que

---

<sup>1</sup> Sofía Calvente es Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de Filosofía Moderna, perteneciente al Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es becaria posdoctoral de la Secretaría de Ciencia y Técnica en la misma universidad, con el proyecto "Experiencia, filosofía experimental y ciencia de la naturaleza humana en la Ilustración escocesa." Se doctoró en 2017 con la tesis "La experiencia en la concepción del conocimiento de David Hume. Niveles personales y sociales, sentidos y funciones," bajo la dirección de la Dra. Silvia Manzo. Participa de un equipo de investigación sobre temas vinculados con la Filosofía moderna y la historiografía de la filosofía desde hace más de diez años. Ha publicado artículos sobre David Hume y sobre el experimentalismo británico moderno en nuestro país, España, Brasil y México. E-mail: vicentesofia@yahoo.com.ar.

tienen atributos disímiles e incluso opuestos. Su postura resulta cercana al dualismo de Descartes,<sup>2</sup> con la salvedad de que en su caso, el dualismo no se plantea en términos sustanciales. Stewart considera que la filosofía no debe especular acerca de esencias últimas porque éstas resultan inaccesibles a la limitada capacidad del entendimiento humano.<sup>3</sup> En consonancia con la propuesta de Locke,<sup>4</sup> plantea que sólo conocemos las cualidades y atributos tanto de lo mental como de lo material, pero no la sustancia en la que suponemos que esas cualidades inhieren. Las características que podemos conocer de lo material y de lo mental nos muestran que se trata de fenómenos completamente diferentes. Por lo tanto, consideradas como objetos de estudio, la materia y la mente resultan ser la clase de objetos más heterogéneos que pueden caer bajo nuestro conocimiento.

Stewart afirma que Descartes fue el primero en comprender la especificidad del estudio de lo mental, al considerar que sólo puede llevarse a cabo mediante la reflexión y sin referencia a otros hechos más allá de los que se apoyan en la evidencia de nuestra conciencia.<sup>5</sup> A su vez, esta postura lleva a Stewart a ponerse en las antípodas de lo que define como “sensualismo” o “epicureísmo,” que plantea que los sentidos son la única fuente de conocimiento y que los fenómenos mentales sólo pueden explicarse por medio de analogías extraídas del mundo material.<sup>6</sup> Así, podemos caracterizar a la postura de Stewart como antimaterialista, ya que rechaza de plano la posibilidad de reducir explicativamente los fenómenos mentales a los materiales, como así también la de considerar a lo mental como epifenómeno resultante de la organización de la

---

<sup>2</sup> Vd. Stewart, Dugald: *Dissertations on the History of Metaphysical and Ethical, and of Mathematical and Physical Science*, Edimburgo, Adam & Charles Black, 1835, pp. 9-10. Además, Stewart, Dugald: *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, vol. I, Boston, Wells & Lilly, 1821, p. 10.

<sup>3</sup> Vd. Stewart, D. *Elements*, pp. 15-16. Además, Stewart, Dugald: “Philosophical Essays” en Hamilton, William (ed.) *The Collected Works of Dugald Stewart*, vol. V, Edimburgo, Thomas Constable and Co., 1855, p. 10.

<sup>4</sup> Vd. Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*, editado por Peter Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. Libro 2, capítulos XIII, §19; XXIII, §2; XXXI, §6.

<sup>5</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, pp. 56-57, 60, 67.

<sup>6</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, p. 114n.

materia,<sup>7</sup> en tanto no es posible acceder a la esencia de los procesos mentales como para afirmar que provienen de una sustancia material.<sup>8</sup>

La definición que ofrece de la filosofía experimental de la mente como “aquellas especulaciones acerca de la mente que, rechazando toda teoría hipotética, se apoyan únicamente en los fenómenos respecto de los cuales tenemos la evidencia de nuestra conciencia,”<sup>9</sup> supone excluir de la disciplina toda explicación de los fenómenos mentales en términos de procesos fisiológicos tales como vibraciones del sensorio o movimientos de espíritus animales.<sup>10</sup> En primer lugar, porque eso supondría una reducción de los procesos mentales a proceso cerebrales, al estilo de Hartley.<sup>11</sup> En segundo lugar, porque esas explicaciones o bien tienen un carácter completamente hipotético, o bien no se basan en la misma evidencia que las explicaciones en términos estrictamente mentales, las que son efectivamente comprobables por introspección y observación, como veremos en el próximo apartado.<sup>12</sup>

Por otro lado, su dualismo nos impide considerarlo un inmaterialista, ya que tampoco parece posible, en el marco de su propuesta, disolver los fenómenos materiales en los espirituales,<sup>13</sup> sino que ambos coexisten, manteniendo su

---

<sup>7</sup> Partimos de la definición general de materialismo que ofrece Charles Wolfe, la cual consiste en dos rasgos básicos: que todo lo que existe es material, o producto de la interacción entre entidades materiales, y que todo fenómeno mental es un fenómeno o proceso corporal, o bien puede reducirse a él. Vd. Wolfe, Charles: *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrecht, Springer, 2016, p. 10 y Wolfe, Charles: “Materialism” en Garrett, Aaron (ed.) *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, Londres, Routledge, 2014, pp. 99-100.

<sup>8</sup> Vd. Stewart, D. *Elements*, p. 11. Stewart aclara que lo mismo podría afirmarse a la inversa: así como los materialistas sostienen que los procesos mentales provienen o resultan de una sustancia material, en tanto el conocimiento mismo de las sustancias es imposible para nuestra limitada capacidad cognoscitiva, podría conjeturarse que los fenómenos materiales provienen de una sustancia espiritual.

<sup>9</sup> Stewart, D. *Dissertations*, p. 191. La traducción es nuestra

<sup>10</sup> Paul Wood afirma que esta prohibición de explicar las bases físicas de los fenómenos mentales buscaba eliminar de la filosofía de la mente tanto el materialismo como el necesitarismo, pero terminó obturando la investigación de los vínculos entre la filosofía moral, la medicina y la filosofía natural en la modernidad. Vd. Wood, Paul: “Dugald Stewart and the Invention of ‘the Scottish Enlightenment’,” en Wood, Paul (ed.) *The Scottish Enlightenment. Essays in Reinterpretation*, Rochester, University of Rochester Press, 2000, p. 9.

<sup>11</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, pp. 170-171. Además, Wolfe, Ch. “Materialism,” p. 103.

<sup>12</sup> Vd. Stewart, D. “Philosophical Essays,” pp. 6-8.

<sup>13</sup> Jasper Reid señala que el término “inmaterialismo” fue acuñado por Berkeley para señalar que no existe la sustancia material y que los cuerpos no deben entenderse en términos de cualidades que inhieren en un sustrato independiente y no pensante, sino como colecciones de ideas

singularidad. Más aún, Stewart contempla la posibilidad de que la materia y la mente colaboren para producir efectos conjuntos. Sin embargo, al estudiar este tipo de fenómenos, resulta especialmente necesario mantener la especificidad de los diferentes ámbitos –mental y material– y recordar que el propósito de la filosofía “no es resolver los fenómenos de uno en los del otro, sino meramente establecer las leyes generales que regulan su mutua conexión.”<sup>14</sup> Ahora bien, Stewart se encarga de aclarar que, en tanto su proyecto es el de construir una ciencia de la mente humana, se va a centrar exclusivamente en los fenómenos mentales y no se va a ocupar de su interacción con los de índole física.<sup>15</sup>

### **El método experimental aplicado a fenómenos mentales**

Stewart estaba sumamente preocupado por lo que consideraba un estancamiento de la filosofía moral o de la naturaleza humana. Esta disciplina había alcanzado su esplendor en las universidades escocesas hacia mediados del siglo XVIII, lo que se veía reflejado en la centralidad que ocupaba en los *curricula* de las diferentes carreras. Sin embargo, cuando Stewart escribe, sobre finales del siglo XVIII y principios del XIX, la filosofía moral estaba siendo cuestionada a raíz de que la filosofía natural experimental estaba pasando por un segundo apogeo con el surgimiento de la química y la biología como ámbitos de conocimiento autónomos. Los cuestionamientos se vieron plasmados en la polémica que entabló con Francis Jeffrey, primer editor del *Edinburgh Review*, a comienzos del siglo XIX. Jeffrey puso en duda el estatus experimental de la filosofía moral, su utilidad y posibilidades de progreso.<sup>16</sup> Por este motivo, en gran parte de sus escritos, Stewart se siente obligado a justificar la relevancia y el carácter experimental de su proyecto filosófico.<sup>17</sup> En el prólogo de *Elements of the*

---

dependientes de la mente. Vd. Reid, Jasper: “Immaterialism,” en Garrett, Aaron (ed.) *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*. Londres, Routledge, 2014, p. 119.

<sup>14</sup> Stewart, D. *Dissertations*, p. 10. La traducción es nuestra. Además, “Philosophical Essays,” p. 9.

<sup>15</sup> Vd. Stewart, D. *Elements*, p. 14 n.

<sup>16</sup> Vd. Jeffrey, Thomas: *Contributions to the Edinburgh Review*, Londres, Longman, Brown, Green and Longmans, 1855, pp. 623-630 y 646-655.

<sup>17</sup> Vd. Tannoch-Bland, Jennifer: “The Primacy of Moral Philosophy: Dugald Stewart and the Scottish Enlightenment,” Tesis doctoral, Universidad de Griffith, Brisbane (Australia) 2000, pp. 18-19, 25-26, 118-120.

*Philosophy of the Human Mind*, su obra filosófica más importante, sostiene que existen dos aspectos que hacen que una ciencia pueda prosperar. Por un lado, debe delimitarse de manera precisa y estable cuál es el objeto del que se ocupa, y por el otro, deben establecerse las reglas de investigación que es necesario respetar para estudiarlo.<sup>18</sup> Cuanto más claros y precisados estuvieran estos aspectos, más posibilidades habría de que la filosofía de la mente alcanzase el mismo progreso que se evidenciaba en la filosofía natural.

En cuanto al primer aspecto, hemos indicado en el apartado anterior que Stewart parte de la premisa de la heterogeneidad radical entre mente y materia. Así queda delineada la especificidad del objeto de estudio de la filosofía moral o de la mente humana: los fenómenos de los que somos conscientes por medio de la reflexión, por oposición a aquellos fenómenos que se muestran a los sentidos. Esto tiene importantes consecuencias metodológicas, ya que cada tipo de fenómenos tiene sus propias leyes, con lo cual Stewart considera que es un error intentar explicar cuestiones intelectuales y morales apelando a analogías con el mundo material. Así como resulta inapropiado explicar la gravitación suponiendo que las partículas de materia están animadas por principios de movimiento, o los fenómenos químicos por medio de simpatías o antipatías entre los elementos, es igualmente inadecuado explicar la asociación de ideas a partir de principios mecánicos. Más aún, Stewart ni siquiera avala el uso de la imaginación para ayudarnos a conocer los fenómenos mentales, ya que éstos no pueden representarse por medio de imágenes. Por el contrario, el apelar a analogías vinculadas con el fuego, el vapor u otros principios del mundo material aleja nuestra atención de lo que el pensamiento es y la lleva hacia lo que no es.<sup>19</sup>

En cuanto al segundo aspecto, a pesar de insistir en la distinción tajante entre fenómenos físicos y mentales, y de plantear un antimaterialismo fuerte, al momento de indicar cuál debe ser el modo en que se debe investigar el pensamiento, no propone un abordaje específico, sino que se inclina por un monismo metodológico, ya que sostiene que el método más adecuado es el

---

<sup>18</sup> Vd. Stewart, D. *Elements*, pp. 32-34.

<sup>19</sup> Vd. Stewart, D. "Philosophical Essays," p. 57.



experimental. Antes que buscar diferenciarse de quienes estudian la materia desarrollando un método acorde a la especificidad de su objeto de estudio, considera que es posible aplicar procedimientos equivalentes en ambos casos.

Ante todo, Stewart considera que es necesario emular la perspectiva experimentalista en cuanto se propone ajustar su estudio a aquello que podemos conocer: en el caso de la filosofía natural son las cualidades sensibles de los cuerpos, y en el de la filosofía de la mente, las cualidades del pensamiento. Los filósofos experimentales se atienen a investigar los fenómenos naturales y las leyes generales a las que pueden estar sujetos, dejando de lado cuestiones inherentes a la naturaleza de la sustancia de la que están compuestos, a la demostración de su existencia independientemente de nuestra percepción, o a las causas eficientes de sus cambios, que han sido objeto de interminables disquisiciones metafísicas. Stewart considera que una de las principales causas que contribuían al descrédito de la filosofía de la mente, residía en que en los escritos de los filósofos morales, a diferencia de lo que ocurría en filosofía natural, solía haber una mezcla de hechos bien establecidos con hipótesis y conjeturas.<sup>20</sup> Por lo tanto, era necesario abordar el estudio de los atributos y operaciones de la mente a la manera de la filosofía natural, deslindándolos de problemas tales como si el pensamiento tiene relación o no con el lugar, si reside o no en el cerebro o está expandido por todo el cuerpo, que por tratarse de conjeturas e hipótesis que carecían de evidencia, no conducían a la producción de un conocimiento genuino sobre lo mental.

Por otra parte, Stewart cree que la aplicación del método experimental a las cuestiones mentales es posible porque el ámbito del pensamiento está organizado mediante una estructura legaliforme, al igual que el de la materia: “el orden establecido en el mundo intelectual parece estar regulado por leyes perfectamente análogas a aquellas que rastreamos entre los fenómenos del sistema material.”<sup>21</sup> Esas leyes, siguiendo los preceptos del método experimental,

---

<sup>20</sup> Vd. Stewart, D. *Elements*, p. 12.

<sup>21</sup> Stewart, D. “Philosophical Essays,” p. 13. La traducción es nuestra. Si bien no explicita las razones para sostener semejante afirmación, es posible que se base en el hecho de que tanto la

deben establecerse inductivamente, comenzando por el examen pormenorizado de hechos particulares para elevarse gradualmente a un nivel de mayor generalización. Una vez establecidas, esas leyes permiten explicar nuevos fenómenos particulares similares, reduciendo así la variedad y cantidad de los fenómenos a unos pocos principios explicativos, tal como sucede en el ámbito físico: “En ambos casos [i. e. el de lo material y el de lo mental], las leyes que la naturaleza estableció serán investigadas mediante un examen de hechos, y en ambos casos, un conocimiento de esas leyes conduce a la explicación de un número infinito de fenómenos.”<sup>22</sup>

Podemos notar que en el pasaje citado Stewart habla de “hechos” para el ámbito del pensamiento. ¿En qué consiste un hecho mental? Los hechos mentales se relacionan con todo aquello que tiene lugar en el mundo de la conciencia, en el que intervienen las distintas facultades, como la imaginación, la atención, la memoria, la sensación, la reflexión o el entendimiento. A modo de ejemplo, Stewart menciona las diversas maneras en que asociamos ideas, o la dependencia de la memoria del esfuerzo mental que llamamos atención,<sup>23</sup> es decir, fenómenos mentales que se presentan de manera regular y universal, lo que permite su clasificación y generalización. ¿Cómo se establece un hecho mental? Por medio de la reflexión, a la que define como la capacidad de dirigir la atención de manera continua y adecuada hacia los fenómenos del pensamiento,<sup>24</sup> revirtiendo la tendencia habitual del entendimiento de volcarse hacia el mundo externo, al abstraerlo de todo objeto sensible e incluso de toda imagen sensible.<sup>25</sup> La reflexión tiene la misma relación con la conciencia que la observación tiene con la percepción en el estudio de los hechos materiales: “la primera nos provee de los hechos que forman la única base sólida para la Ciencia de la mente, mientras

---

mente como el mundo material forman parte del gran sistema del universo, aunque sean partes completamente disímiles o casi opuestas. Vd. *Dissertations*, p. 9.

<sup>22</sup> Stewart, D. *Elements*, p. 14. La traducción es nuestra.

<sup>23</sup> Vd. Stewart, D. *Elements*, pp. 12, 14.

<sup>24</sup> Vd. Stewart, D. “Philosophical Essays,” p. 56.

<sup>25</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, pp. 9-10.

que estamos en deuda con la segunda por intervenir en el trabajo previo para erigir la estructura completa de la Filosofía natural.”<sup>26</sup>

La reflexión puede considerarse como una suerte de observación introspectiva, pero no conlleva el riesgo de caer en el solipsismo, porque los hechos mentales a los que nos permite acceder son contrastables de manera pública, al igual que los naturales, en tanto “cada individuo que elija ejercitar el poder de su entendimiento tiene la posibilidad de examinarlos por sí mismo.”<sup>27</sup> Es decir que el modo de validar el conocimiento obtenido se funda en la universalidad de la naturaleza humana, universalidad que se asume como una creencia natural.<sup>28</sup> El conocimiento que se obtiene en la Filosofía de la mente no es de carácter individual sino que aspira a dar cuenta de las características y funcionamiento del entendimiento humano en general.

Ahora bien, ¿qué pasa con la experimentación propiamente dicha, rasgo de la filosofía experimental que para muchos resulta definitorio? Autores como Jeffrey polemizaron con Stewart cuestionando justamente el estatus científico de la filosofía de la mente porque entendían que sólo se limitaba a hacer observaciones y carecía de la posibilidad de llevar a cabo experimentos. En primer lugar, Stewart sostiene que la diferencia entre experimentación y observación en el ámbito de la filosofía moral experimental no es cualitativa, sino tan sólo nominal y de grado. Los descubrimientos a los que podemos llegar por medio de la primera son asequibles por medio de la segunda, sólo que la experimentación nos permite obtenerlos con mayor rapidez y facilidad porque podemos intervenir sobre los objetos y controlarlos, mientras que la observación implica su cuidadosa recolección y combinación.<sup>29</sup> En segundo lugar, considera que sí pueden llevarse a cabo “experimentos” en el ámbito de la filosofía de la

---

<sup>26</sup> Stewart, D. “Philosophical Essays,” p. 56. La traducción es nuestra. Vd., además, *Dissertations*, p. 57, donde Stewart le atribuye a Locke el mérito de haberse percatado de esta correlación entre observación y reflexión.

<sup>27</sup> Stewart, D. “Philosophical Essays,” p. 10. La traducción es nuestra.

<sup>28</sup> Stewart señala que nuestra creencia en que los otros hombres tienen poderes y facultades intelectuales similares a los nuestros suele darse por sentada, a pesar de que no tiene un fundamento más sólido que nuestra creencia en los objetos externos o en la existencia de la conciencia. Vd. “Philosophical Essays,” pp. 57-58.

<sup>29</sup> Vd. Stewart, D. “Philosophical Essays,” pp. 29, 35.

mente, aunque las percepciones no puedan descomponerse en un crisol. El propio filósofo de la mente lleva a cabo una suerte de experimentación continua sobre sus propias facultades mentales, de las que deduce reglas generales. Entre los experimentos que pueden realizarse, menciona el establecimiento de la diferencia entre percepciones originales y adquiridas, o el estudio de nuestros poderes intelectuales. Respecto de la experimentación sobre terceras personas, señala que pocas veces se da la ocasión para someter a las mentes de otros a experimentos formales y premeditados.<sup>30</sup> Pero esa falta de posibilidades de experimentación puede suplirse con la observación de la variedad de fenómenos morales e intelectuales que suceden en la vida humana. Es difícil pensar en algún experimento que no haya sido ya realizado por la mano de la naturaleza, donde se ilustra el amplio espectro de las facultades intelectuales del hombre.

### **La historia de la filosofía a la luz del dualismo mente-materia**

En su obra *Dissertations on the History of Metaphysical and Ethical, and of Mathematical and Physical Science*, Stewart propone un criterio de organización enciclopédica del conocimiento basado en la distinción entre mente y materia, en consonancia con su propuesta filosófica más amplia. Del lado de las ciencias vinculadas con la mente quedarían la metafísica, la ética y la economía política, mientras que las relacionadas con la materia serían la matemática y la física. Además, su valoración de los filósofos de los siglos XVII y XVIII está en función de si abogaron o no por el empleo del método experimental en las ciencias vinculadas con la mente. A partir de estos dos principios, la distinción mente/materia y el experimentalismo, construye un relato histórico original que busca delinear la especificidad de la filosofía experimental de la mente desde una perspectiva no materialista.

En primer lugar, Stewart no interpreta a la filosofía en términos de escuelas de pensamiento contrapuestas, aunque distingue a los filósofos en función de su

---

<sup>30</sup> Stewart menciona a la educación como un ámbito para aplicar de manera práctica las reglas inferidas de nuestros propios experimentos concernientes a la mente. Vd. "Philosophical Essays," p. 34.

adhesión o no al principio de que mente y materia son objetos separados y heterogéneos. Así, agrupa de un lado a quienes considera como seguidores del epicureísmo, entre los cuales ubica a Gassendi, Hobbes y Condillac.<sup>31</sup> En diversos pasajes de su obra califica abiertamente a estos autores de materialistas<sup>32</sup> y considera que esta línea de pensamiento es potencialmente peligrosa porque, además de reducir las fuentes de conocimiento a la sensación, rechaza toda diferencia cualitativa entre la mente racional humana y el principio de acción de los animales, lo que puede conducir al ateísmo: “Si todos los recursos de nuestro conocimiento se fundaran en los sentidos externos ¿cómo podría la mente humana alcanzar una concepción del Ser Supremo o de alguna otra verdad de la religión natural o revelada?”<sup>33</sup>

En contraposición a este grupo de pensadores, considera a Descartes como el “padre” de la Filosofía experimental de la mente humana, por ser, como vimos, el primero en reconocer la especificidad de lo mental como objeto de estudio. A continuación, coloca a Locke como seguidor de Descartes, en tanto propone que existen dos fuentes del conocimiento humano, la sensación y la reflexión. Esta última, tal como Locke la entiende, es el único medio adecuado para obtener conocimiento sobre las operaciones y facultades mentales, de ahí su vinculación con Descartes. Stewart considera que Locke plantea que las ideas de reflexión representan una fuente originaria de conocimiento que no puede reducirse a las ideas de sensación.<sup>34</sup> De esta manera, busca alejar su figura de las sospechas de materialismo y de la lectura “errónea” de la que fue objeto por parte de los ilustrados franceses a partir de la interpretación que hizo Condillac del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.<sup>35</sup> Condillac leyó la obra de Locke en clave gassendiana, sosteniendo que la única fuente de las ideas era la sensación, lo que, a criterio de Stewart, sesgó toda la recepción posterior de Locke en el continente

---

<sup>31</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, p. 114n.

<sup>32</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, pp. 109, 168, 178, 180-181.

<sup>33</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, p. 181. La traducción es nuestra. Charles Wolfe señala que era habitual en el siglo XVIII asociar el materialismo con posturas sensualistas y ateas. Vd. “Materialism,” pp. 91-92.

<sup>34</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, pp. 110, 113-114.

<sup>35</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, p. 109.

europeo y contribuyó al surgimiento de una corriente materialista francesa.<sup>36</sup> La interpretación de Condillac también influyó en la imagen que los filósofos alemanes se hicieron de Locke, a cuyo pensamiento denominaron “filosofía de la sensación,” mientras que para Stewart merecería ser llamada más adecuadamente “filosofía de la reflexión.”<sup>37</sup>

Por último, ubica a filósofos tales como Berkeley, Hume y Reid como los principales sucesores de Locke en Escocia e Irlanda en tanto adhieren al principio de separación de lo mental y lo material como objetos de estudio.<sup>38</sup> Sin embargo, plantea matices entre ellos. Stewart considera que el sistema idealista de Berkeley se construyó abiertamente en oposición al esquema del materialismo epicureísta y hobbesiano.<sup>39</sup> Por su parte, la filiación de Hume con esta genealogía no es tan directa, ya que Stewart sostiene que la distinción entre impresiones e ideas vincula a Hume con Gassendi y los epicúreos, al referir todo el contenido del pensamiento a las sensaciones. Además, Hume conecta este principio gassendista con el método de la duda de los cartesianos y con una tendencia al idealismo de Malebranche y Berkeley, en tanto sólo admite la existencia de impresiones e ideas. Pero lo que mejor define a Hume es el “escepticismo universal,” que golpea los cimientos tanto del materialismo como del espiritualismo.<sup>40</sup>

A Stewart le interesa dejar en claro, contra la interpretación de los historiadores de la filosofía alemanes, que la filosofía experimental no es portadora de ciertos rasgos que conducen directamente a una asociación con el materialismo. En ese sentido, explica que los alemanes usan el término “experimental” como sinónimo de “empírico,” generalmente revistiéndolo de una connotación despectiva, y lo vinculan con la postura epicureísta que reduce todo conocimiento a la sensación. Por su parte, ni los historiadores británicos ni los franceses entienden que el experimentalismo sea sinónimo de empirismo,

---

<sup>36</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, p. 172.

<sup>37</sup> Stewart, D. *Dissertations*, p. 190n. La traducción es nuestra.

<sup>38</sup> Wood hace notar que Stewart contraponía la clase de metafísica que se había desarrollado en Escocia (inspirada en las prescripciones metodológicas de Bacon y Newton) al materialismo y necesitarismo que había infectado la metafísica en otros lugares de Europa. Vd. Wood, P. “Dugald Stewart and the Invention of ‘the Scottish Enlightenment’,” p.7.

<sup>39</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, p. 168.

<sup>40</sup> Vd. *Dissertations*, p. 208-210.

sino que este último término se usa exclusivamente en medicina para denotar un uso precipitado y no filosófico de la experiencia.<sup>41</sup> Por otra parte, como hemos venido viendo a lo largo de este trabajo, Stewart busca demostrar que el experimentalismo no implica necesariamente una postura sensualista desde el momento en que se reconoce que hay ideas que tienen su origen en el entendimiento mismo y que deben estudiarse mediante la reflexión,<sup>42</sup> aunque siguiendo los preceptos básicos del método experimental. Como a su juicio tanto los británicos como el mismo Descartes adhieren a este postulado, pueden considerarse como experimentalistas.

## Conclusión

Luego de esta revisión de los tres aspectos de la propuesta filosófica de Stewart, resulta notable la tensión entre el dualismo ontológico y el monismo metodológico al interior de su pensamiento. Esto puede obedecer a dos razones. Por un lado, el dualismo ontológico fuerte responde a la necesidad de que la Filosofía de la mente gane en especificidad y tenga un objeto de estudio claro y preciso, lo que, a ojos de Stewart resulta imprescindible para su consolidación como disciplina, despegándose de explicaciones de corte mecanicista u organicista que eventualmente pueden conducirla al materialismo. La identificación de la Filosofía de la mente con una postura abiertamente antimaterialista tiene consecuencias beneficiosas, en tanto, como vimos, la alternativa materialista no resultaba satisfactoria en absoluto, no sólo por el carácter hipotético de sus explicaciones acerca de los procesos mentales sino también porque solía acarrear la acusación de ateísmo. Por otro lado, el monismo metodológico puede explicarse como una vía para que la Filosofía de la mente lograra legitimar su status científico frente a los cuestionamientos que provenían de posturas más ortodoxas dentro del propio experimentalismo, al mantenerse

---

<sup>41</sup> Vd. Stewart, D. *Dissertations*, pp. 190-191n.

<sup>42</sup> Si bien Stewart considera que las ideas intelectuales no se reducen a las sensibles, no cree, como Descartes, que sean innatas, sino que sostiene que su origen no puede precisarse ya que es inaccesible a nuestra comprensión. Vd. Stewart, D. *Dissertations*, p. 73.

al amparo del método experimental que ya estaba afianzado y gozaba de una amplia reputación como garantía del avance del conocimiento.

### **Bibliografía**

Jeffrey, Thomas: *Contributions to the Edinburgh Review*, Londres, Longman, Brown, Green and Longmans, 1855.

Locke, John: *An Essay concerning Human Understanding*, editado por Peter Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Reid, Jasper: "Immaterialism," en Garrett, Aaron (ed.) *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*. Londres, Routledge, 2014, pp. 119-142.

Stewart, Dugald: "Philosophical Essays" en Hamilton, William (ed.) *The Collected Works of Dugald Stewart*, vol. V, Edimburgo, Thomas Constable and Co, 1855.

Stewart, Dugald: *Dissertations on the History of Metaphysical and Ethical, and of Mathematical and Physical Science*, Edimburgo, Adam & Charles Black, 1835.

Stewart, Dugald: *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, vol. I. Boston, Wells & Lilly, 1821.

Tannoch-Bland, Jennifer: "The Primacy of Moral Philosophy: Dugald Stewart and the Scottish Enlightenment," Tesis doctoral, Universidad de Griffith, Brisbane (Australia) 2000.

Wolfe, Charles: "Materialism" en Garrett, Aaron (ed.), *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, Londres, Routledge, 2014, pp. 91-118.

Wolfe, Charles: *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrech, Springer, 2016.

Wood, Paul: "Dugald Stewart and the Invention of 'the Scottish Enlightenment'," en Wood, Paul (ed.), *The Scottish Enlightenment. Essays in Reinterpretation*, Rochester, University of Rochester Press, 2000, pp. 1-36.



## De la traducción del espíritu a la escritura libertina: Diderot, Goethe, Hegel

Ricardo Cattaneo<sup>1</sup>

En la primavera de 1805, Goethe publica *Rameaus Neffe. Ein Dialog von Diderot* luego de concluir su traducción de *Le Neveu de Rameau* o, según el título que consta en el manuscrito original, *Satira 2nde*. Hegel tuvo acceso a esa traducción y asimiló el contenido del diálogo, a pesar de la animadversión generalizada contra los invasores franceses, en tiempos de la redacción de su *Fenomenología del espíritu*. Tal apropiación implica una serie de cuestiones que, como es sabido, hacen a la transposición y traducción de distintas obras a través de fronteras, idiomas y géneros heterogéneos. En esta oportunidad traeremos a colación solo algunas notas al respecto, particularmente las que hacen a la configuración de la realidad cultural en el lenguaje. Con ellas, nos proponemos llevar a cabo algunas reflexiones en torno a la interpretación filosófica que hiciera el suabo, sobre la base de la traducción literaria que hizo el francfortés, a partir de la trama ficcionada por el francés. Creemos que una comprensión cabal de tales entrecruzamientos puede alcanzarse en la medida en que no se pierda de vista que ese diálogo del *philosophe* con “el sobrino de Rameau” ha sido escrito, a su vez, en la estela del ingenio libertino del gran poeta romano Horacio y que ello parece haber impactado en el modo como se concibe tal configuración de la realidad cultural.

Al revisar ese entramado de autores y perspectivas diversas se nos han planteado los siguientes interrogantes con los cuales hemos abierto un campo de indagación: ¿esos intentos de apropiación de esa singular figura literaria<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Ricardo Cattaneo es Docente de Filosofía Moderna y de Filosofía Contemporánea de la UNL y de la UADER. Miembro del proyecto de investigación “El movimiento de la Ilustración: razones, conceptos y debates” (UNL). Su área de trabajo es la Filosofía clásica alemana, en especial, el pensamiento de Kant a Hegel y su recepción en el siglo XX. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales, forma parte del consejo de redacción de la revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* de la UCM, de la revista *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* y de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII. E-mail: cattaneoricardo@gmail.com.

<sup>2</sup> La duda sobre la existencia del sobrino de Rameau fue abordada por Goethe en “Nachträgliches zu Rameaus Neffe” (*Goethes Werke*, XXV, pp. 296-299). Es interesante señalar, además, que Schiller

mediante la concreción de una traducción del *esprit* al *Geist*, no trajeron consigo cierta conmoción en el espíritu sistematizante alemán? ¿No se ha promovido de ese modo una concepción renovada del lenguaje y de la cultura, al perfilarse cierta determinación de un tipo peculiar de escritura? Y en esta determinación, ¿acaso la impronta satírica horaciana no ha pasado un tanto inadvertida en las especulaciones entretejidas entre los pensadores alemanes? Como puede verse, se trata de cuestiones que atraviesan fronteras, idiomas y géneros discursivos heterogéneos. Su abordaje en este espacio acotado no conlleva la pretensión de darle una respuesta definitiva, sino más bien orientadora.

Nos proponemos emprender, en tal sentido, una relectura de ese diálogo de Diderot y una revisión de la apropiación hecha por Hegel sobre el trasfondo de la traducción anotada de Goethe. Pues, al recoger uno y otro hilo de esa trama histórica del pensamiento moderno, llegamos a entrever cierta clave de lectura que puede favorecer, pensamos, una mejor comprensión de una práctica de la escritura caracterizada como “libertina”<sup>3</sup>. Práctica de la escritura en la cual se habría puesto de manifiesto, para la conciencia fenomenológica al menos, el carácter efectivo de una realidad cultural que se fue conformando en relación con ciertos motivos fluyentes en el vasto movimiento de la Ilustración.

A tal efecto, reseñaremos en primer lugar algunos presupuestos que conlleva dicha traducción al alemán de *El sobrino de Rameau*. Luego, consideraremos el modo cómo puede entenderse el carácter libertino de tal figura literaria bajo la inspiración del ingenio satírico de Horacio. Posteriormente, examinaremos la recepción que Hegel hace de tal motivo literario en su empeño

---

había descrito el texto como "*ein Gespräch welches der (fingierte) Neffe des Musicus Rameau mit Diderot führt*", en una carta dirigida a Koerner el 25.04.1805 (SNA, 32, p. 218). Sin embargo, en la edición de Assézat de las *Ceuvres complètes* de Diderot (Paris, 1875) se tradujo erróneamente dicha carta, haciéndole decir al poeta alemán que el diálogo "*c'est une conversation imaginaire entre le neveu du musicien Rameau et Diderot.*" (Vid. Notice préliminaire du tome cinquième, p. 375) De modo que "*imaginaire*" (por *fingierte*: fingido o simulado) modifica "conversación" en lugar de "sobrino", dando así la impresión de que Schiller creía que el diálogo era imaginario y no el sobrino.

<sup>3</sup> Tal es la caracterización que hace José Manuel Cuesta Abad en su incitante trabajo "La escritura libertina. Hegel, el espíritu, la literatura", publicado en *La transparencia informe. Filosofía y literatura de Schiller a Nietzsche*, Madrid: Abada, 2010, pp. 213-260.

incesante por consumir la sistematización de todas las manifestaciones del espíritu.

I. Tal como es relatado en los estudios introductorios que acompañan las sucesivas ediciones de la obra de Diderot, Goethe emprendió su tarea a instancias entusiastas de su amigo Schiller. Éste había comprado una copia del manuscrito a un oficial o embajador alemán procedente de San Petersburgo, quien la obtuvo a su vez en circunstancias poco claras de alguien que habría tenido acceso al legado de los textos del pensador francés enviados por su hija a Catalina II. En tiempos de Goethe, la traducción no era entendida solo como una asimilación de lo extranjero para enriquecer la cultura nacional. Dicha tarea podía implicar también un extrañamiento radical de la lengua traductora.<sup>4</sup> Así, el ideal de formación cultural (*Bildung*) posibilitado por la traducción literaria no era concebido solo como una recepción hospitalaria de lo extranjero, en orden a promover la cosmopolitización de la cultura alemana. También podía servir, a la inversa, para la germanización de la cultura europea. Es decir, el proceso de formación cultural podía ser entendido, en uno y otro caso, como una tensión conflictiva de lenguas y tradiciones diferentes. Todo ello aparece reflejado, creemos, tanto en la traducción goetheana de esa *Sátira segunda*, como en la posterior recepción de la misma en la *Fenomenología* hegeliana, donde el *Geist* y el *esprit* se combinaron en una forma inusitada, poco frecuente hasta entonces.<sup>5</sup>

Pero volviendo al eje de indagación que nos habíamos propuesto, vayamos directamente al famoso texto de Diderot en cuyas primeras líneas leemos:

Haga bueno o haga malo, tengo la costumbre de irme a pasear, a eso de las cinco de la tarde, por el Palacio Real. Siempre se me ve solo meditando en el banco de Argenson. Hablo conmigo mismo de política, de amor, de arte o de filosofía. Abandono mi espíritu a su libertinaje. Le dejo seguir la primera idea sensata o

---

<sup>4</sup> Vid. Berman, Antoine (1984) *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris: Gallimard, p. 73 y ss.

<sup>5</sup> Sobre esa combinación inusitada puede verse el interesante artículo de James Schmidt, "The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 57 n°4 (1996) 625-644.

loca que se presente, tal y como se ven en la alameda de Foy a nuestros jóvenes disolutos siguiendo los pasos de una cortesana de aspecto desenvuelto, rostro risueño, mirada viva, nariz respingona, abandonando a una por otra, galanteando a todas sin comprometerse con ninguna. Mis ideas son mis amantes. (Diderot, 2005:67-68)

Como puede verse, el término *esprit* aparece ya al comienzo de ese símil que emplea el francés, figurado entre el pensamiento de quien se deja llevar por sus ensoñaciones meditabundas y esos jóvenes desenfrenados que se dejan arrastrar por placeres lascivos. En su edición de *Le Neveu de Rameau* (2006), Michel Delon recala en el término que parece caracterizar a dicho *esprit*, a saber, su “*libertinage*”. Con ello da cuenta de la polisemia que dicha cualidad pone en juego al hacer concurrir cierta independencia del espíritu con cierto rechazo de las reglas ideológicas, estéticas y morales.<sup>6</sup> En cambio, en la edición más reciente de Berchtold (2012) se sigue a la de Saur y de Saint Geniès (1821), quienes habían traducido el término alemán “*Leichtfertigkeit*” (ligereza, liviandad o frivolidad), que aparecía en la versión goetheana, mediante la perífrasis “à la vivacité de ses saillies, à sa mobilité, à son inconstance”.<sup>7</sup>

Dejemos para otra ocasión la tarea de explorar todo lo que implica ese vasto campo de trabajo con el que se encontraron traductores y editores, dadas las diferencias semánticas notables entre los términos *esprit*, *âme* y *génie* en francés, y los términos *Witz* y *Geist* en alemán. Si tenemos en cuenta esa doble referencia con la que se designa al espíritu libertino, a saber: como librepensador y “libreamante” (¿amante sin compromisos o amigos con derechos?), no deberíamos pasar por alto el modo como el discurrir versátil encarnado por tal figura literaria parece ridiculizarse. Pues, si en la lengua de Diderot se decía que alguien era “libertino de espíritu” (*libertin d’esprit*) cuando se valía del

---

<sup>6</sup> Diderot, Denis (2006) *Le Neveu de Rameau*, ed. de Michel Delon, Paris: Gallimard (Folio Classique), nota 4.

<sup>7</sup> Diderot, Goethe, De Saur et Saint-Geniès (2012) *Le Neveu de Rameau. Rameaus Neffe/Satire seconde*, ed. de Jacques Berchtold et Michel Delon, Paris: Fayard. (Disponible en: [https://liseuse-hachette.fr/file/44477?fullscreen=1&editeur=Fayard#epubcfi\(/6/14\[p1chap1\]!/4/2\[chap-001\]/2/2/1:0\)](https://liseuse-hachette.fr/file/44477?fullscreen=1&editeur=Fayard#epubcfi(/6/14[p1chap1]!/4/2[chap-001]/2/2/1:0))

pensamiento para echar por tierra dogmas y prejuicios de algún modo instituidos, ¿no deberíamos comprender el peculiar carácter *libertino* de tal espíritu a la luz del arte satírico horaciano, es decir, de una práctica de la escritura saturada de ingenio que en su afán iconoclasta no deja de exponerse ridiculizándose?

II. Recordemos que el poeta romano Quintus Horatius Flaccus (65-8 a.C.) se destacó en el cultivo de la sátira al privilegiar lo hilarante de la capacidad inventiva, la mezcla paródica de estilos, la comicidad derivada del contraste irónico, el sarcasmo ridiculizante, la incontinencia verbal y la extravagancia imaginativa. Sus diatribas inmisericordes contra toda suerte de lacras sociales, no dejaron de fustigar las costumbres vulgares y los privilegios rancios que había en su tiempo. Sin que ello le impidiera reivindicar, por contrapartida, un humanismo igualitario de inspiración mestiza, hibridado con componentes epicúreos y estoicos, promoviendo así la *libertinitas* literaria dada su condición. “Hijo de padre liberto”, decía Horacio de sí mismo en la *Sátira VI*.

Tengamos presente además que la condición jurídica y social de los *libertini* en la República romana temprana era la de aquellos esclavos que habían logrado el estatus de “hombre libre” luego de la “Sesesión de los plebeyos” (494 a.C.). Se diferenciaban entonces de los *ingenuus* que ya eran libres de nacimiento y poseían la plenitud de los derechos. Por tanto, ese lema (*libertino patre natum*) con el cual se presenta el poeta pone de manifiesto su clara conciencia de que, aún siendo ingenuo *de iure*, el hijo de padre liberto nunca será auténticamente *ingenuus*, jamás llegará a ser en el fondo un patricio genuino. Por ello, quizás, quien lleva esa marca de la esclavitud pasada se ha visto en la necesidad de propugnar el librepensamiento para buscar librarse de ella. Esto es, ha buscado por todos los medios defender el igualitarismo y las virtudes del que se hace a sí mismo, asumiendo su origen en el modo alienado y sublimado del “espíritu libertino”.

De ser así, el espíritu del *philosophe* no haría otra cosa que poner de manifiesto el modo como ejerce su singular condición de libertino toda vez que se entrega a su libertinaje. De allí que no resulta extraño encontrarse en el mismo

diálogo, redactado bajo influencia horaciana, con una descripción paradójica del discurrir de tal espíritu que persigue, abandona, junta, dispersa o cohesiona palabras o frases en su pensamiento ridiculizándose. Pero, ¿no contraría de ese modo cierta discursividad filosófica que ha visto en la risa o, más precisamente, en la hilaridad algo patológico, más bien aborrecible? ¿Acaso tal ridiculización no trae consigo la interrupción de lo discursivo, la fractura de la coherencia tética del juicio, de la consistencia lógica del buen sentido y de la uniformidad que exige el decoro expresivo? ¿No suspende la adecuación conceptual y referencial de la que dependería la verdad, al delatar cierta indiscreción enunciativa por la que voces diversas se amalgaman en un continuo eruptivo de enunciados cuyo sujeto deviene confuso e indiferente? ¿No hemos constatado que el discurso filosófico parece ser a menudo un tanto hostil a la hilaridad satirizante, concebida como síntoma de la perversión, de la transgresión o de la depravación del espíritu (¿del espíritu, acusativo o genitivo?). Basta recordar, por caso, la conocida advertencia de Spinoza dirigida al hombre dotado de sano entendimiento: *non ridere, non lugere, sed intelligere...* Entonces, ¿cómo afecta ese *modus operandi* del *libertin d'esprit* al arduo trabajo del *Geist* sistematizador, que busca retornar a su unidad tras las múltiples figuras en que se ha desplegado a lo largo de la historia, de su historia?

Hicimos mención más arriba de las diferencias entre *esprit*, *âme* y *génie*, por un lado, *Witz* y *Geist*, por el otro.<sup>8</sup> Este último término ha sido revestido de una densa significatividad filosófica y teológica, al punto que se habría dado a conocer como fenómeno, sujeto y objeto de una *Fenomenología del espíritu*, en una fase crepuscular de su despliegue histórico. El punto que nos interesa destacar aquí es que, en su aparición en la historia y como historia, más precisamente, en la manera mundana e ilustrada de manifestarse, el espíritu se llegaría a reconocer por un aspecto poco serio y menos severo, digamos, que su irrupción en tiempos

---

<sup>8</sup> Sería de interés cotejar las posibles diferencias entre el *Geist* y el *Witz* como síntesis diversa de pensamientos. Tendríamos, por un lado, la concepción que tiene lugar en y por lo homogéneo. Por el otro, la capacidad para el hallazgo fortuito de ideas agudas e insólitas, que no religa lo fragmentario y heterogéneo bajo el control de lo homogéneo. Vid. Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc (2012) *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, Buenos Aires: Eterna cadencia.

modernos parece haber suscitado. Luego, volvemos a preguntarnos: ¿qué efectos tendría sobre el discurrir del *Geist* haberse expuesto a la influencia del *esprit*, a la fuerza contagiosa de su ingenio caotizante y fragmentario, satirizante?

Entre los rasgos polimorfos del sobrino de Rameau, con sus modos alternantes de aparición pública, sobresalen las mutaciones en su vestimenta (“Hoy con la ropa sucia, el pantalón desgarrado, cubierto de andrajos, casi descalzo, anda cabizbajo, se oculta”, “Mañana, empolvado, calzado, rizado, bien vestido, lleva la cabeza alta, se exhibe y casi lo tomaríais por un perfecto caballero”), en su estado de salud (“flaco y macilento como un enfermo”, “gordo y rollizo como si no hubiese abandonado la mesa de un financiero”) y en su carácter (que “contrasta con el de los demás y rompe esta fastidiosa uniformidad introducida por nuestra educación, nuestras convenciones sociales y nuestro sentido del decoro. [...] al punto que [...] restituye a cada cual una porción de su individualidad natural. Sacude, agita; hace aprobar o censurar; surgir la verdad; conocer a las gentes de bien; desenmascarar a los tunantes; en tales ocasiones es cuando el hombre sensato escucha y conoce a quienes lo rodean.” (Diderot, 2005:70) En síntesis, el *otro* representado en el diálogo se presenta así a la mirada atenta del *philosophe* como “nada más desemejante a él que él mismo”. (Ibid., p. 68)

Justamente, esa desemejanza a sí mismo del sobrino de Rameau es lo que parece haber cautivado la lectura voraz de Hegel, en medio de sus especulaciones sobre la formación cultural del mundo occidental moderno que va quedando a sus espaldas. A diferencia de la conocida respuesta de Kant a la pregunta por la esencia del movimiento de la *Aufklärung*<sup>9</sup>, en la perspicaz concepción de la *Fenomenología* hegeliana se da una singular recepción de aquella figura literaria diderotiana y con ella pueden extraerse varias conclusiones interesantes sobre la cultura ilustrada y la escritura libertina que intentaremos recoger a continuación.

---

<sup>9</sup> ¿Acaso la invocación de aquella famosa expresión del poeta Horacio (*sapere aude!*), convertida en lema de la *Aufklärung* por el filósofo de Königsberg ha tenido en cuenta su origen satírico?

III. En el capítulo sexto de aquella gran obra con la que el suabo cierra su período de Jena, tras haber expuesto las figuras de la conciencia *en* el mundo, es tematizado en detalle el modo como el espíritu recoge su devenir histórico en sus tres figuras *del* mundo. Se trata allí del mundo antiguo (abordado en la primera sección “El espíritu verdadero. La eticidad”), moderno (tematizado en la sección segunda “El espíritu enajenado con respecto a sí mismo. La cultura”) y contemporáneo (presentado en la tercera sección “El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad”).<sup>10</sup> Es en ese segundo momento histórico, esto es, el mundo moderno, donde el *Geist* se nos presenta actuando de un modo alienado, *alterado*. Más precisamente, al momento de referir al espíritu extrañado de sí (*sich entfremdete Geist*), que alcanzaría su culmen en la figura de la cultura ilustrada. Tal extrañamiento o enajenación, expresado paradigmáticamente en el modo de actuar de ciertas personalidades (como la del sobrino de Rameau), sería aquello que posibilita el devenir real de todas las potencialidades espirituales (incluso de las más contrapuestas o diversas) y el reconocimiento de su esencia como distinta de su realidad efectiva (*Wirklichkeit*)<sup>11</sup>.

Ahora, en esa búsqueda incesante por recobrar una sustancia efectivamente real (la reunificación yo-mundo)<sup>12</sup>, cabe prestar atención al modo como lo satírico trastorna el actuar extrañado de sí del espíritu. ¿Acaso tales acciones no deberían despertar una sonrisa siquiera en el lector de la *Fenomenología*, en la medida que se presta al juego del espíritu como una conciencia aprendiz *plástica*? ¿Y dicho espíritu, no se da risa a sí mismo en su discurrir fenomenológico, como un nosotros que sabe de qué va la cosa y retorna tras los pasos que constituyen su

---

<sup>10</sup> No se trata ya del saber experiencial que incumbe solo a las conciencias individuales (capítulos I-V de la PdG), sino de los modos históricos concretos como se ha determinado y organizado la comunidad racional político-cultural (centroeuropea, al menos). Cf. Rivera de Rosales, Jacinto. “El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura”, en Duque Félix (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes/UAM, 2010, p. 252.

<sup>11</sup> Cf. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, ed. Antonio Gómez Ramos, Madrid: UAM/ Abada, 2010, p. 577.

<sup>12</sup> “El motivo fundamental de todos los movimientos que se llevan a cabo en el capítulo sobre el espíritu es la búsqueda por parte del sí-mismo de una sustancia efectivamente real, de una unidad del yo y del mundo.” Weisser-Lohmann, Elisabeth. “Gestalten nicht des Bewusstseins, sondern einer Welt”, en G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, Köhler D. und Pöggeler O. (hrsg.), Berlin: Akademie, 1998, p. 204.



experiencia? Pero, ¿sucede tal cosa cuando se lee y se piensa en dicha obra “del espíritu”? ¿En qué puede residir el carácter risueño de tal espíritu extrañado de sí y qué relación podría guardar ello con lo antes visto en torno al espíritu libertino?

Respuestas posibles a tales cuestiones cabe rastrearlas, creemos, en las especulaciones fenomenológicas de Hegel en torno a la *Bildung*. En ese contexto, podemos concebir tal proceso de formación pública e individual en el medio estatal moderno como un efecto histórico de la manumisión de la servidumbre, es decir, de la emancipación del verdugo al ponerse lejos de sus manos. Leída desde allí, la dialéctica de la Ilustración no sería solo la del amo y el siervo, ni se reduciría a una versión interclasista de la lucha entre esclavos y patrones. Sería más bien la dialéctica de dos momentos diferenciales en la historia de la hipostatización jurídico-política de la idea de la libertad: *ingenuitas/libertinitas*. O, dicho de otro modo, se trataría de una dialéctica entre dos formas de ser libre: una natural o inmediata (pero dada, heredada o recibida) y otra mediata o fruto de un arte (es decir, conquistada, lograda o alcanzada).

La formación cultural (*Bildung*), entonces, no haría que el siervo se convierta en *amo del amo*, según interpreta Hyppolite en su exégesis de PdG. Es el libertino y su progenie defectuosamente ingenua, es decir, el siervo liberado jurídica, política y, solo mucho después, mentalmente el que hace poco a poco la cultura “como mundo del espíritu extrañado”, para enseñorearse de sí y del dominador. Si prescindimos de conjeturas arqueológicas y de mitos de los orígenes, en el estado de derecho natural la libertad (y la igualdad) sólo existió como posibilidad relativa y contingente (heredada, otorgada o conquistada). En el ordenamiento jurídico romano, la libertad de nacimiento del ingenuo era tan de derecho como la justa servidumbre del nacido o hecho esclavo. Ni siquiera los *ingenui* de estirpe patricia eran libres de nacimiento incondicionalmente, pues podían perder su estatus y padecer esclavitud por “justa causa”.

De allí que el extrañamiento y la alienación del modo de existencia inmediato (o “natural”) en el mediato (o “cultural”) sea visto como una necesidad y un impulso que afecta *antes* al siervo que al amo, *antes* al hijo de libertino que

al ingenuo puro y sin mezcla (si es que tal *gens* se ha dado...). De allí que Hegel sitúe el momento inicial de la vida humana en la inmediatez natural o en la ingenuidad primordial que ha de ser negada para alcanzar su realidad: “Aquello, entonces, por lo que el individuo tiene validez y efectividad [o realidad efectiva] es la *formación por la cultura*. Su verdadera *naturaleza originaria* y su sustancia es el espíritu de extrañamiento (*der Geist der Entfremdung*) respecto del ser *natural*.”<sup>13</sup> Por ello cabe decir que el extrañamiento y la alienación del espíritu en la cultura serían en cierto modo antijurídicos, pues se vuelven contra la pseudoinmediatez de unos modos de existencia pretendidamente legitimados y legalizados por el derecho natural o positivo.

De ser así, tal alienación de y por la cultura tiene que ver más bien con *une aliénation d'esprit* como la que describe Diderot y Hegel evoca, cuando relata que el sobrino de Rameau, sumido en un arrebató mimético, entonaba embrolladas «treinta arias, italianas, francesas, trágicas, cómicas, de todo tipo de caracteres» y se transformaba aquí en una joven que llora, allí en un cura, un rey, un tirano, un esclavo, etc. Pero lo más interesante es advertir que tal alienación espiritual solo llega a darse realmente en el lenguaje, concebido como el medio donde deviene real y objetiva la igualdad “natural” y “universal” de todos los individuos. Igualdad que presupone, al mismo tiempo y en dicho medio lingüístico, el extrañamiento y la desigualdad de cada uno consigo mismo. Pues la lengua natural, en cuanto facultad propiamente humana, sería para la conciencia en sí su fuera de sí, constituye el factor más inmediato de la aprehensión, el extrañamiento y la alienación del sí-mismo. Dice Hegel: “Pero este extrañamiento [el del espíritu en la *Bildung*] sucede únicamente en el *lenguaje*, que entra aquí en escena en su significado más propia y característico.”<sup>14</sup>

En ese medio lingüístico, entonces, es donde el *espíritu* llegaría a ser tanto hospitalario como huésped, familiar y extraño en su propia casa. *Geist* traductor extraño por el *esprit* traducido en ese lenguaje del desgarramiento. En ese

---

<sup>13</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, ed. Antonio Gómez Ramos, Madrid: UAM/Abada, 2010, p. 581.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 599.

medio lingüístico, el espíritu mismo se aliena de sí, se hace transparente a sí mismo en su desigualdad, gracias a ese estilo de escritura desgarrada propia del espíritu libertino. De un espíritu que así se da, no sin darse, quizá, gracia.

## **Bibliografía**

Berman, Antoine. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris: Gallimard, 1983.

Cuesta Abad, José Manuel. *La transparencia informe. Filosofía y literatura de Schiller a Nietzsche*, Madrid: Abada, 2010.

Diderot, Denis. *El sobrino de Rameau*, ed. de Carmen Roig y trad. de Dolores Grimau, Madrid: Cátedra, 2005.

Diderot, Denis. *Le Neveu de Rameau*, ed. de Michel Delon, Paris: Gallimard (Folio Classique), 2006.

Goethe, Wolfgang. "Nachtragliches zu Rameaus Neffe", en *Goethes Werke*, XXV, pp. 296-299.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, ed. de Antonio Gómez Ramos, Madrid: UAM/Abada, 2010.

Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean Luc. *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.

Milton Seiden. "Jean-François Rameau and Diderot's «Neveu»", en *Diderot Studies*, Vol. 1 (1949) pp. 143-191.

Schmidt, James. "The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 57 n°4 (1996) 625-644.

***“La apuesta del corazón”. Conocimiento, intuición y afectividad en  
Blaise Pascal:***

**Una vía media de acceso a la realidad**

**Leonardo Caviglia Grigera<sup>1</sup>**

Blas Pascal es uno de esos autores de difícil clasificación dentro de las grandes líneas de la filosofía moderna, tal vez encontremos casos similares como el de G. Vico.

Una de las grandes problemáticas que atraviesan este período es el del conocimiento; principalmente el del alcance y límite del conocimiento que se dilucida junto con la cuestión de los medios del conocimiento. Durante este período vemos desfilar al escepticismo, al racionalismo, al empirismo, la ilustración y el criticismo.

Una paradoja parece atravesar gran parte de la modernidad: una falsa alternativa: la de exaltar algo en oposición a otra cosa. Una condena a distinguir para oponer.

Los grandes cambios en los comienzos de este período son de todo tipo: conocimientos geográficos, científicos, religiosos, culturales. Lo que parecía tan “cierto” antes no lo es ya ahora, ¿cuál será la verdad?; el escepticismo empieza a presentarse como una alternativa. Ante esa perspectiva el cartesianismo intenta defender la causa de la razón.

Vemos aparecer el valor a la razón, a su capacidad de esclarecer y de manifestarse en el pensamiento filosófico y científico. Pero muy pronto la valoración se convierte en exaltación y la exaltación en desprecio de lo no

---

<sup>1</sup> Leonardo Caviglia Grigera es Licenciado y Profesor en Filosofía (UCA). Profesor de materias Filosóficas en las carreras de Derecho, Psicología, Historia y Letras de la UCA: Filosofía, Antropología, Ética y Filosofía de Historia. Profesor a cargo del seminario de integración filosófico psicológica de la carrera de Psicología de la UCA. También Profesor de la carrera de Filosofía de la UNSTA en las cátedras de Gnoseología e Historia de la Filosofía Moderna. Profesor del Prof. San Miguel Arcángel (San Miguel). También es profesor en el nivel medio. Fue Profesor Orientador (Tutor) en la Carrera de Psicología de la UCA y también orador de las primeras charlas TEDxUCA. También ha dictado de conferencias en congresos internacionales, jornadas, y a directivos y docentes de colegios. E-mail: leocaviglia@gmail.com.

racional. Y así se opone razón a fe, razón a pasión, razón a voluntad, razón a naturaleza. No mucho después se anuncia la reacción: se exalta la pasión y la voluntad, y la aceptación de aspectos no racionales se convierte en la proclama de la irracionalidad (pasión y voluntad vs. Razón y racionalidad)

**“Dos excesos: excluir la razón, no admitir sino la razón”<sup>2</sup>**

Pascal parece intentar una especie de “vía media” o justo medio entre lo que él denomina dos excesos: “excluir la razón” y “no aceptar sino sólo la razón”. De esta manera advierte sobre estos extremos que se encarnan principalmente en el escepticismo (que excluye la razón) y el racionalismo (que sólo acepta la razón).

Hay que saber dudar donde es necesario, afirmar donde es necesario, sometiéndose donde es necesario. Quien así no procede no entiende la fuerza de la razón. Hay quienes fallan contra estos tres principios, ya sea afirmando todo como demostrativo, por falta de conocimientos en demostración: ya sea dudando de todo, por falta de saber dónde hay que someterse, ya sea sometiéndose en todo, por falta de saber dónde hay que juzgar... La razón nunca se sometería, si ella no juzgara que hay ocasiones en que debe someterse. Por lo tanto, es justo que se someta, cuando ella juzga que debe someterse.<sup>3</sup>

En este pasaje, Pascal se remite a San Agustín cuando indica que hay ocasiones en que la razón debe someterse y que es la misma razón la que se da cuenta que debe hacerlo (Ep. 120), ello garantiza para aquél, que la religión no caiga presa del racionalismo ni de la superstición, ya que “si todo se somete a la razón, nuestra religión no tendrá nada de misterioso o de sobrenatural”, pero se abandonan los principios de la razón “*nuestra religión será absurda y ridícula*”. Encontramos aquí un interesante pasaje que alega contra aquellos que ven muy fácilmente en él a un fideísta.<sup>4</sup>

Al realizar la crítica de ambos extremos, presenta por un lado la importancia y la grandeza que tiene la razón en el hombre (contra el escepticismo,

---

<sup>2</sup> *Pensamientos*, n. 253. Para el presente texto se sigue la edición de Brunschvicg.

<sup>3</sup> Op. cit. N. 268.

<sup>4</sup> Op. cit. N. 270.

a quien de alguna manera acusa de “no amar la verdad”: “Quienes no aman la verdad, toman el pretexto de la disputa de la multitud de los que la niegan.”<sup>5</sup>), pero también por otro los límites que esa misma razón tiene (contra el racionalismo). Especialmente ese límite puede constatarse en el conocimiento del mundo, ya que el hombre se encuentra “entre dos infinitos” -uno de grandeza y otro de pequeñez-. Esos infinitos culminan por un lado en Dios y por otro en la nada. Pascal invita a que el hombre “*se observe también él mismo, y, conociendo cuál es su proporción*” pueda ver esa desproporción

Que el hombre contemple, por lo tanto, la naturaleza entera de su alta y plena majestad; que aleje su vista de los bajos objetos que le rodean. Que mire esa brillante luz puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo; que la tierra le parezca un punto comparada con la extensa órbita que describe, y que se asombre al ver que esta vasta órbita ella misma no es más que un punto muy fino al lado del que los astros que ruedan por el firmamento abarcan. ... ¿Qué es el hombre en el infinito?

Pero para presentarle otro prodigio tan asombroso, busque en lo que él conoce las cosas más delicadas... Yo quiero hacerle ver allí dentro un nuevo abismo. ... Porque, al fin ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio son para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde él ha salido y el infinito de donde él es absorbido. ... El autor de estas maravillas las comprende. Nadie más lo puede hacer.<sup>6</sup>

Así el hombre se encuentra en un justo medio entre todo y nada, imposible de comprender los extremos, lo que tenemos de ser nos impide comprender la nada de la que salimos y lo poco que tenemos de ser, comprender el infinito. Este planteo resume una de las grandes ideas que llegan desde el renacimiento: el hombre como punto de unión entre dos mundos, -el de ser esa famosa “caña pensante”, grande y frágil-.y por otro lado resulta de la aplicación de su teorema

---

<sup>5</sup> Op. cit. N. 261.

<sup>6</sup> Op. cit n. 72.

de las secciones cónicas al peculiar lugar del hombre en el cosmos. Somos ese punto de unión, ese vértice de dos conos con una base de radio infinito.

### **“El corazón tiene razones que la razón no conoce”**

En su planteo, Pascal ofrece una alternativa: la noción de corazón. A través de esa noción, rescata la capacidad del hombre de captar los grandes y sutiles principios. Capacidad que se presenta como una forma de intuición, a la que el autor refiere como la capacidad de “ver” que algo es verdad (incluso “sentir” que es verdad). El corazón supera lo que la razón puede hacer, por lo que el espíritu de finura supera al geométrico.

El corazón tiene sus razones, que la razón no conoce; esto se advierte en mil cosas.

... Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón; de esta segunda manera conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento ha, que no participa en ella, trata de combatirlos.<sup>7</sup>

De esta manera el “corazón” es la solución al dilema entre el racionalismo y el pirronismo. Por un lado el corazón puede captar lo que la razón no ve, puede “ver” que es verdad, o también dirá Pascal “sentir” que es verdad. Incluso asocia la noción de corazón con el ámbito de la fe en el que también se trata de “sentir”. Frente al racionalismo la distinción entre el espíritu geométrico y el espíritu de finura o de sutileza no ayuda a comprender la noción de corazón como capacidad de “ver” que algo es así, de ver especialmente los primeros principios.

Pero en el espíritu de finura, los principios se encuentran en el uso común y delante de los ojos de todo el mundo. No hay más que volver la cabeza, sin hacerse violencia; no hace falta sino tener buena vista, pero sí es preciso tenerla buena; porque los principios son tan sutiles y en tan gran número que es casi imposible que no haya evasión. ... Todos los geómetras serían finos, por lo tanto, si tuviesen la vista buena, porque no razonan falso sobre principios que ellos conocen... pero lo que hace que los geómetras no sean espíritus finos es que no ven lo que está delante de ellos, y que estando acostumbrados a los principios

---

<sup>7</sup> Op. cit. N. 177 y 182.

netos y gruesos de la geometría, y a no razonar hasta haber visto bien, y manejando sus principios, ellos se pierden en las cosas de finura, donde los principios no se dejan manejar así<sup>8</sup>.

¿Es esta noción comparable al concepto clásico de *intellectus* y su superioridad frente a la *ratio*?

Sin querer hacer un paralelismo simple, ni forzar al autor, podemos ver que por lo menos se encuentra una profunda analogía entre estas dos parejas de conceptos. La discursividad por un lado y la intuición o “visión” por el otro. Incluso resulta cuando menos sugestivo que el propio Pascal se refiera a los “primeros principios” que no serían objeto de razonamiento sino de intuición, ya que sólo se los ve bien con el corazón. Digamos que la razón se subordina en este ámbito al corazón así como la *ratio* se encuentra entre dos *intellectus* (entre dos actos del intelecto o intelecciones). Así sostiene el autor que “*es preciso, de golpe, ver la cosa de una sola mirada, y no por continuación, razonamiento, a lo menos hasta cierto grado*”. Incluso, más allá de la “superioridad” del corazón en este aspecto, no hay un rechazo de llano del “espíritu geométrico” el cual sigue teniendo valor en determinado ámbito. No se critica el querer deducir, sino el querer deducir los principios. No sólo eso, sino que de algún modo el escepticismo participa –para Pascal- del mismo “error”, es decir poner razonamiento donde debería haber visión: cuando sostiene que conocemos la verdad no sólo por la razón (quiere decir que razón también puede), sino por el corazón, y que “*de esta manera conocemos los primeros principios*”; allí mismo añade que el razonamiento “*en vano*” trata de combatirlos (los principios)

Los pirrónicos, cuyo único objetivo es esto, se esfuerzan inútilmente. Sabemos que no soñamos. Por impotentes que seamos para probarlo mediante la razón, esta impotencia no prueba sino la debilidad de nuestra razón, pero no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos, como ellos pretenden. Pues el conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, es tan firme como cualquiera de los que nuestros razonamientos nos brindan. Y es necesario que la razón se apoye sobre esos

---

<sup>8</sup> Op. Cit, n. 1.



conocimientos del corazón y del instinto, y que sobre ellos fundamente todo su discurso.

De manera que, paradójicamente, tanto el espíritu geométrico como el pirronismo están emparentados en el mismo error, una razón mal utilizada (para hablar en términos clásicos, una *ratio* sin *intellectus*), y pretender utilizar la razón para “demostrar” o “combatir” los principios dejando de lado la visión (corazón).

### **Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento**

El corazón se presenta como el ámbito de la más profunda interioridad del ser humano. Pascal apela a esa interioridad, y ve en esa subjetividad la importancia lo afectivo-voluntario en la captación de la realidad: “El corazón tiene su orden; el espíritu tiene el suyo, que es por principio y demostración; el del corazón es distinto. a. No probamos que debemos ser amados exponiendo ordenadamente las causas del amor: esto sería ridículo.”<sup>9</sup>. Él mismo exclama: “¿acaso por razón os amáis?”, él mismo ve “¡Cuánta distancia entre el conocimiento de Dios y amarlo!”.

El gran descubrimiento del corazón pascaliano, es el de ver que los elementos afectivos de la interioridad/subjetividad humana, no son de por sí un obstáculo para el conocimiento de la verdad, que así como los elementos subjetivos pueden serlo, también pueden no serlo.

Encontramos un texto interés que puede echar algo de luz sobre esta cuestión:

Guerra intestina del hombre entre la razón y las pasiones. Si no tuviera más que la razón sin pasiones... Si no tuviera más que las pasiones sin razón... Esa guerra interior de la razón contra las pasiones trajo como consecuencia que los que quieren la paz se hayan dividido en dos sectas. Unos quisieron renunciar a las pasiones, y volverse dioses; otros quisieron renunciar a la razón, y volverse animales. Pero ni unos ni otros lo lograron.

---

<sup>9</sup> Op. cit. N. 283.

Puede ver claramente que el problema de fondo ha sido el querer desarrollar el uno sin el otro, pero el hombre sólo se entiende con ambos, no somos ni dioses ni animales.

Pero muchas veces estos aspectos no racionales pueden volverse contra la búsqueda de la verdad. Pascal ve que muchas veces nos cuesta ver los principios porque *“nos cuesta volver la cabeza hacia ese lado, por falta de hábito”*<sup>10</sup>. Los hábitos pueden colaborar o no con esta mirada, así cuando nos hemos *“acostumbrado”* a usar *“razones malas”*, no queremos admitir cuando nos muestran las buenas, o cuando no queremos ver una verdad *“odiamos”* a quienes nos la muestran. El hombre *“no quiere que se le diga la verdad trata de no decirla a los otros; y todas estas inclinaciones, tan alejadas de la justicia y de la razón, tienen una raíz natural en su corazón.”* Una gran temática de San Agustín se vislumbra aquí, la del amor propio desordenado. Ese amor de sí que ha perdido su orden es el mayor obstáculo para la búsqueda de la verdad.

Esta perplejidad en la que se encuentra produce en él la pasión más injusta y criminal que sea posible imaginar: concibe un odio mortal contra esa verdad que lo reprende y que lo convence de sus defectos<sup>11</sup>

Naturalmente el hombre se ama así mismo, pero no puede impedir que aquello que ama esté lleno de defectos. No quiere ser así, pero no puede aceptar que es así, entonces se genera esta especie de rebelión. A toda esta serie de defectos se agrega uno más: el de no querer ver esos defectos, el de una *“ilusión voluntaria”*. Por lo tanto la voluntad según Pascal puede tanto abrirnos como cerrarnos a la verdad.

La vuelta al propio corazón permite dirigirse al corazón del otro para colaborar en el conocimiento de la verdad. De esta manera, se presenta este elemento afectivo que, en lugar de oponerse al conocimiento, colabora con el conocimiento. Esta influencia (benéfica o no) es analizada especialmente cuando Pascal se refiere a la cuestión de la persuasión y la comunicación de una verdad.

---

<sup>10</sup> Op. cit. N.1.

<sup>11</sup> Op. cit. N. 99.

El autor propone un acercamiento “empático” para persuadir a alguien de una verdad (o de su error): “Cuando se quiere reprender útilmente y mostrarle a otro que se equivoca, hay que observar el punto de vista desde el cual encara el asunto, pues éste generalmente es verdadero desde ese punto de vista, y confesarle esta verdad, pero descubrirle también el punto de vista desde el cual el asunto es falso.”<sup>12</sup>. De esta manera quien escucha “queda contento” al ver que le faltaba ver desde todos los puntos de vista. Esto tiene un buen efecto ya que “no nos gusta” equivocarnos y no es lo mismo que ver que “no vimos todo”. Esa disposición afectiva nos ayuda a aceptar la corrección.

Esta habilidad del orador hace que cuando escuchamos la verdad, en realidad “encontramos en nosotros mismos la verdad de los que escuchamos” y no nos muestra entonces “lo suyo”, sino “lo nuestro”. Esto produce lo que Pascal llama una “comunidad intelectual”. Así es una verdadera elocuencia que “persuade por dulzura, no por imperio”. Escuchemos a Pascal referirse a esta elocuencia empática:

Consiste, por lo tanto, en una correspondencia que se trata de establecer entre el espíritu y el corazón de las personas a las que se habla (por un lado), y (por el otro) los pensamientos y las expresiones que se emplean. Esto supone un estudio previo del corazón del hombre para conocer todos sus mecanismos y resortes y para encontrar luego las adecuadas proporciones del discurso que se quiere engarzar. Hay que ponerse en el lugar de los que nos deben escuchar y ensayar en nuestro propio corazón la forma de nuestro discurso, para comprobar si el uno se corresponde con el otro y si podemos estar seguros de que el oyente se siente como obligado a dejarse convencer.<sup>13</sup>

El corazón no se opone a la razón, sino que la supera. ¿Existe una analogía entre el “corazón pascaliano” y la noción de “conocimiento por connaturalidad”?

El filósofo J.J. Sanguinetti<sup>14</sup> describe la influencia de los elementos subjetivos en el conocimiento al referirse a la experiencia. Allí observa que la

---

<sup>12</sup> Op. cit. N. 7.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Sanguinetti, J.J., *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*. Madrid, Palabra, 2005, págs. 126 a 134.

experiencia supone una participación “activa” del sujeto, así se habla de *empatía* cuando se conoce y participa del dolor de los demás; esa empatía me permite ampliar mi experiencia y tener de algún modo acceso a experiencias ajenas. También señala que algunas experiencias negativas son “restrictivas” y no contribuyen a la comprensión. Cuando describe el conocimiento por connaturalidad, recuerda que los hábitos y actitudes voluntarias pueden contribuir positivamente al conocimiento. Recuerda Sanguinetti, la observación de Tomás de Aquino de que la rectitud de juicio nace de dos elementos: “del uso perfecto de la razón”, y además de “una cierta connaturalidad con las cosas que hay que juzgar”<sup>15</sup>. Este conocimiento es “por modo de inclinación”, es decir, las inclinaciones afectivas habituales producen una afinidad con lo conocido. Y señala que en una línea similar, son éstas las observaciones de la fenomenología en autores como Husserl, Edith Stein y Scheler, al plantear un tipo de conocimiento empático, intuitivo y “vivido”.

En este abordaje “vivido”, “experiencial”, Sanguinetti señala como uno de sus modos el que procede del arte y la literatura. También Pascal observa esto cuando observa la influencia del teatro (si bien en su aspecto negativo), influencia que tiene en nuestras pasiones, que nos deja “bien preparados para recibir sus primeras impresiones”. Observa que las palabras según se arregles de manera distinta, adquieren sentido distinto y producen efectos diferentes. Pero también señala que si bien “es necesario combinar lo agradable con lo real”, también es necesario “que lo agradable se extraiga de lo real”

Esta importancia del elemento afectivo en el conocimiento se aplica en Pascal también al plano apologético, ya que la noción de corazón está ligada también en el ámbito de la fe que es “Dios sensible al corazón”.

Pero principalmente esta conexión adquiere importancia en la conocida “apuesta”. Debe comprenderse esta “apuesta” dentro no sólo de su filosofía del corazón y de los límites de la razón; sino que también debe enmarcarse dentro de

---

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 45, a. 4.

un diagnóstico que él hace y que lo lleva a presentar una “apuesta” antes que una “prueba”:

Los hombres desprecian la religión; le tienen odio, y miedo de que sea verdad. Para curar esto es preciso comenzar por probar que la religión no es nada contraria a la razón; venerable, darla a respetar; volverla en seguida amable, hacer desear a los buenos que sea verdadera, y después demostrar que es verdadera.

Sólo a partir de este diagnóstico puede comprenderse la apuesta y su preferencia por sobre la prueba. La apuesta se encuentra dentro del proceso *mostrar que nos es contraria a la razón – hacerla amable – hacer desear que sea verdad*, “antes” de probar que es verdad. Principalmente busca no tanto “probar” cuando “hacer desear”.

Pascal ve que la voluntad es una parte importante de la creencia. Así como una cosa nos puede parecer verdadera o falsa “de acuerdo con el lado por el que se miren”, ocurre que “la voluntad que se complace más en uno que en otro, aparta al espíritu de la consideración de las cualidades de los que no le gusta ver, así el espíritu... se fija en el lado que le gusta”.<sup>16</sup>

El fundamento de esto es una visión del hombre en la que se ve la íntima unión entre lo cognoscitivo y lo volitivo. Así también lo presenta en *El espíritu geométrico y el arte de persuadir*, al señalar que:

Nadie ignora que hay dos entradas por donde las opiniones son recibidas en el alma, y son sus dos principales potencias, el entendimiento y la voluntad. La más natural es la del entendimiento, pues nunca se deberían aceptar más que las verdades demostradas, pero la más ordinaria, aunque contra la naturaleza, es la de la voluntad, pues los hombres casi siempre son llevados a creer, no por pruebas, sino por el agrado.

Así cada uno de estas potencias tiene sus principios y sus motores de acción.

De esa manera Pascal no sólo nos reafirma la importancia del elemento afectivo en el conocimiento de las cosas y la búsqueda de las grandes cuestiones

---

<sup>16</sup> Pascal, *Pensamientos*, n. 99.

de la filosofía y del hombre mismo; también no sugiere la integración armónica de ambos.

## **La génesis de la Idea de voluntad, un tránsito necesario para llegar a la libertad en la introducción de la Filosofía del derecho de Hegel**

**Teresa Evita Concha López<sup>1</sup>**

### **Introducción**

Al igual que en la *Fenomenología del Espíritu*, donde la conciencia emprende el camino de la experiencia del conocimiento, elevándose por sobre lo sensible que se presenta inicialmente como verdadero, recorrido en el cual la conciencia “natural” a través de una serie de figuras se enfrenta al objeto posibilitando de este modo su conocimiento, un conocimiento que se presenta aparentemente como la verdad pero que luego queda sólo como una verdad acotada y parcial, donde la conciencia no conoce aún el saber absoluto, así mismo ocurre con el tránsito que emprende la voluntad en la *Filosofía del derecho*<sup>2</sup>. La voluntad “no coincide inmediatamente con su concepto, la libertad”<sup>3</sup>. Ella, para llegar a ser verdaderamente libre ha de padecer y transitar un camino, una “odisea” gracias a la cual podrá revelar a sí misma su verdadero objeto: ella misma.

En este trabajo nos proponemos explicar por qué la Idea en Hegel, específicamente la idea de voluntad, es concreta y real. Para esto, examinaremos algunos pasajes de la

---

<sup>1</sup> Teresa Concha López estudió artes escénicas y es licenciada en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile con una tesis sobre el pensamiento de Hegel. Gestora cultural y escritora por oficio. Miembro de la Red de Profesores de filosofía de Chile (REPROFICH), organización que se ha destacado por una acérrima defensa de la filosofía en la educación pública. Ha organizado una serie de eventos poéticos y ha participado en coloquios de filosofía dentro y fuera de su país. Ha escrito tres poemarios: *Orfandad en el mercado de mi casa* (2012), *Cruz y ficciones* (2016), ambos inéditos y *Madre de la madre*, publicado el 2018. Su ensayo “El Dios de Vallejo, un logos encarnado”, ha sido publicado en el libro *Cien años de Los Heraldos negros. Escrituras en torno a la poética de César Vallejo* (Ediciones Inubicalistas, 2019) y fue antologada en el libro *Poesía en Toma. Antología poética feminista* (Ediciones Punto G, 2019). Actualmente hace clases de bioética en la Universidad Mayor en Santiago de Chile. E-mail: teconcha@uc.cl.

<sup>2</sup> Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004. A lo largo de este trabajo se denominará *Filosofía del Derecho*. En adelante FD.

<sup>3</sup> Cordua, Carla. *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, p.69.

obra hegeliana, particularmente la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*<sup>4</sup> y pero por sobre todo de la *Filosofía del derecho*, que parecen significativos. Porque, como señala Ezquerro, refiriéndose a la Idea hegeliana más que tener “un carácter ideal: es más bien algo *real*. Por ejemplo, que la lógica termine y culmine con la idea significa que deja de ser lógica, es decir ‘reino de sombras’ (...) y se hace realidad: espacio, tiempo, materia..., es decir, naturaleza”<sup>5</sup>.

Para adentrarnos en el tránsito de la voluntad en vías de hacerse libre es necesario que nos remitamos a la “prehistoria” o génesis de la voluntad que como concepto se hace libre. Solo a partir de esta base, la voluntad podrá encarnarse como verdadera Idea en el mundo ético, esa segunda naturaleza que es puesta por obra y creación humana y que siendo Idea se separa y supera la naturaleza.

La segunda naturaleza que Hegel propone se diferencia de lo meramente “dado”, lo “natural” sin más. El espíritu tiene a *la naturaleza como presuposición* suya<sup>6</sup> y por lo mismo el espíritu ha podido superar lo natural y “poner” un mundo que le pertenece al hombre y el “mundo humano es aquel que le debe su existencia y su manera de ser a los hombres, los que actuando en vista de sí mismos fundan un orden que tiende a convertirse en una totalidad libre”<sup>7</sup>, por lo tanto, la segunda naturaleza de la que nos habla Hegel, es el mundo donde el hombre se sabe y se quiere libre: es el mundo de la libertad realizada, que “se diferencia del mundo natural precisamente porque la relación del individuo con el mundo ético-social no es unilateral sino recíproca”<sup>8</sup>.

Esa segunda naturaleza no es otra que el espíritu objetivo y de entrada, podemos afirmar que el espíritu objetivo responde al desarrollo del espíritu en su etapa *real*, ya no es el espíritu recluso en la conciencia humana, que para desarrollarse tuvo que separarse

---

<sup>4</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1997. En adelante ENC.

<sup>5</sup> Ezquerro Gómez, Jesús. “La voluntad libre en Hegel” en *Contrastes*. Revista Internacional de Filosofía, Vol. XV, 2010, p.148. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3282380.pdf/>. [Fecha de consulta: 2 de agosto 2018].

<sup>6</sup> Hegel, G.W.F., ENC §381, p. 436.

<sup>7</sup> Cordua, Carla. *El mundo ético*, p. 20.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p.22.



de la naturaleza, de su alteridad a través de la antropología como alma, de la fenomenología como conciencia, autoconciencia y razón, para que a partir de este complejo desarrollo pudiera por fin ver la luz el espíritu en cuanto tal en la psicología. Para Hegel, la psicología no es otra cosa que el desenvolvimiento del espíritu como totalidad inmediata (alma) y como conciencia (saber de esa totalidad), subordinándose la una a la otra, para llegar a ser espíritu libre, superando la inmediatez inicial, para existir primero como espíritu teórico, y luego como espíritu práctico, como inteligencia y voluntad. Solo de este modo ingresará en la realidad efectiva pero conteniendo y recogiendo la serie de determinaciones que lo constituyen. La psicología, a su vez, se divide en espíritu teórico y práctico, para coronarse como voluntad o espíritu libre, que solo como tal se hará espíritu objetivo.

El camino que emprende la voluntad en la FD es la realización de la idea de voluntad libre, y gracias a su tránsito progresivo, pasará de una abstracción inicial a una determinación plena de contenidos históricos, es decir, la voluntad ha de realizarse en el mundo, concretándose temporal y espacialmente en la objetividad.

En tal sentido, la teoría del espíritu objetivo propuesta por Hegel, es la forma en que éste concibe el estado moderno, incorporando elementos propios de la ética comunitaria griega (ética objetiva) y contiene, a la vez, elementos de la Modernidad, por ejemplo el principio de subjetividad (ética subjetiva), cuya reconciliación se llevará a cabo recién en la Eticidad, y de modo total, en el Estado donde la parte no puede comprenderse sin el todo que la constituye, en el que la subjetividad logra por fin la unidad con la objetividad.

### **Estructura general de la voluntad**

#### **Indeterminación o Universalidad: La furia de la destrucción**

Este primer momento es definido por Hegel como “el elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí mismo” ¿A qué se refiere Hegel con “pura reflexión”? La reflexión propia de este momento de la voluntad, es para Hegel una reflexión que no se relaciona con nada ajeno a ella misma, es decir, que la voluntad no tiene otro objeto que ella misma.

Por lo tanto, este momento da cuenta de la voluntad en la cual no hay ninguna limitación, es carente de todo contenido determinado “tenga por origen la naturaleza, las necesidades, los deseos, los instintos o cualquier otra instancia”<sup>9</sup> simplemente porque es la *absoluta abstracción* o universalidad: “el *pensamiento* puro de sí mismo”<sup>10</sup>, afirma Hegel. Esta voluntad que huye de toda determinación se encuentra, entonces, desprovista de todo contenido, como de toda limitación y cuando la opinión la toma como libertad, estamos frente a lo que Hegel denomina la *libertad negativa* o libertad del entendimiento, en el texto que examinamos y su problema estriba en que precisamente el entendimiento eleva a verdad el elemento de pura indeterminación o universalidad que, siendo unilateral y aparente, lo considera verdadero y esencial.

Esta libertad es criticada por Hegel, tanto en el plano teórico como en el práctico. En el primer caso, puede ser el fundamento de un fanatismo religioso, por ejemplo de “la pura contemplación hindú”<sup>11</sup>. En el plano práctico aparece en el fanatismo político o religioso que “se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden, así como en la aniquilación de todo orden que quiera resurgir”<sup>12</sup>. La libertad negativa, a los ojos de Hegel, es nociva, precisamente porque solo puede existir al destruir: “Sólo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia”<sup>13</sup>.

Aparentemente este tipo de libertad quiere una situación positiva, en el sentido de luchar en pos de un ideal, por ejemplo, valores universales como la igualdad, sin embargo, por el hecho de que es una libertad del entendimiento, ignora “el *totum* orgánico y critica lo estable y asentado, convirtiéndose en una suerte de ‘furia de la destrucción’”<sup>14</sup>. Por esta razón, la voluntad indeterminada al no querer aferrarse a nada concreto, huye de todo cuanto pueda ser positivo ya que esto implica un orden a

---

<sup>9</sup> Hegel, G.W.F., FD §5, p.33

<sup>10</sup> *Ibíd.*

<sup>11</sup> Hegel, G.W.F., FD §5/Obs., p. 34.

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> *Ibíd.*

<sup>14</sup> Dotti, Jorge Eugenio. *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires, Hachette S.A., 1983, pp. 217-218.

destronar, una particularización ya sea de las instituciones o de los individuos, “cuya aniquilación necesita esta libertad negativa para llegar a su autoconciencia”<sup>15</sup>.

Hay que tener en mente que para Hegel “ser libre”, es *saberse* libre, lo que implica ya no un meramente “en sí”<sup>16</sup>. “Cuando me sé como ser universal, me sé como ser libre”<sup>17</sup>, dice Hegel y el saber implica un querer<sup>18</sup>, por lo cual al *saberme* libre, *quiero* ser libre. “‘Saber’-en el ámbito especulativo- (y saber de sí) es *eo ipso*, saber-hacer, *realización de sí*”<sup>19</sup>, comenta Duque, lo que nos permite vislumbrar los alcances prácticos que operan en la cita de Hegel: si me sé como universal, me sé como ser libre, y al darse esto, entonces, quiero mi libertad (prácticamente), pero no como quiero un automóvil, o cualquier objeto externo, sino que seré libre, porque soy (ontológicamente) libre. “El hombre no tiene libertad (...) El hombre es (la existencia concreta, singular de la) libertad”<sup>20</sup>. La libertad para ser tal, necesita de la conciencia humana, solo se realiza mediante ésta.

Así, es necesario que la voluntad sea capaz de prescindir del plano objetual externo y finito, para que de este modo, quiera su libertad: cuando la voluntad libre quiere la voluntad libre, ella será “su esencia, fin y objeto”<sup>21</sup>, contrario es el caso en el tipo de libertad negativa propia del mundo oriental, ya que se quiere lo universal (abstracto), en realidad no se quiere más que contemplar la identidad entre lo finito y lo infinito (Brahman), pero es una identidad carente de diferencias, donde lo particular de la

---

<sup>15</sup> Hegel, G.W.F., FD §5, p.34.

<sup>16</sup> Es necesario aclarar la distinción que existe entre “en sí” y “para sí”, dos términos a los que acude Hegel para referirse a lo abstracto y a lo concreto. En uno de sus usos posibles, Klenner explica que “en sí” equivale a *abstracto*, por cuanto indica un momento que no se ha desarrollado aún; en cambio, “para sí” indica que, gracias a las negaciones de las cuales se sirve la razón para la evolución del concepto, se ha conquistado un ámbito más amplio o un grado mayor de *concreción*” en Klenner, Arturo. *Esbozo del concepto de libertad. Filosofía del derecho de Hegel*. Santiago, Lom Ediciones / Universidad Arcis, 2000, pp. 53-54). Este primer momento es propio de la libertad negativa o abstracta, la voluntad es libre solo “en sí”, ya que deberá transitar otros dos momentos para llegar a ser universalidad concreta o voluntad “para sí”, es decir, una voluntad que se autodetermina.

<sup>17</sup> HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 234. Citado por Bourgeois, Bernard. *El pensamiento político de Hegel*. Traducción de Aníbal C. Leal, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1972, p. 105.

<sup>18</sup> “Ya Spinoza -leemos a Ezquerria- identificó voluntad y entendimiento ya que entendía la voluntad no como un deseo sino como juicio. Toda idea involucra un juicio (es decir, una afirmación o negación de lo ideado por ella), por lo tanto, toda idea involucra un acto de voluntad, Toda ideación tiene un carácter performativo, ilocucionario. *Conocer es ya querer*. En EZQUERRA. *Op. cit.*, p. 152

<sup>19</sup> Duque, Félix. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid, Editorial Akal, 1998, p. 807.

<sup>20</sup> *Loc. cit.*

<sup>21</sup> *Ibíd.*

voluntad queda subsumido en el todo. Por tanto, no es la libertad que sostiene el idealismo hegeliano.

### **Determinación o Particularidad: “Saber limitarse”**

“El que quiere algo grande, dice Goethe, debe saber limitarse.  
Solo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad”  
(Hegel)

El yo, en este segundo momento, es el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación. Cuando el yo se diferencia, pone una determinación en la forma de un contenido y un objeto. Tal contenido puede tener diversas fuentes, tales como la propia naturaleza o el ser producido a partir del concepto del espíritu mismo. Mediante “este ponerse a sí mismo como un *determinado*, entra el yo en la *existencia*: es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo”<sup>22</sup>.

Este segundo momento dialéctico, que corresponde a la determinación del yo, es la superación de la primera negatividad abstracta (la libertad abstracta o negativa). Este momento de determinación, que es particular, se encontraba subsumido en lo universal, era un mero “en sí” y por ende, no estaba desarrollado como tal. Hegel explica que al estar este momento incluido en el primero, “es solo un *poner* lo que el primero ya *es en sí*”. Sigue siendo por lo tanto, un momento unilateral, aunque ahora (solo) algo *determinado*.

Cordua, indica que la voluntad ha de pensar y querer *algo determinado*<sup>23</sup>, entonces no se trata solo de querer, sino que quiero *algo*. La voluntad del primer momento solo quería lo universal abstracto, la voluntad de este segundo momento, se orienta hacia un contenido, un contenido distinto de ella misma.

En el agregado al § 6 se lee:

---

<sup>22</sup> Hegel, G.W.F., FD §6, p.35.

<sup>23</sup> Cordua, Carla. *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Santa Fe de Bogotá, Editorial Temis, 1992, §6. p.8.

Lo particular que quiere la voluntad es una limitación pues, para ser tal, la voluntad debe en general limitarse. El hecho de que la voluntad quiere algo constituye el límite, la negación. La particularización es, pues, lo que corrientemente se llama finitud<sup>24</sup>.

De este modo, Hegel reconoce este momento de determinación de la voluntad como necesario pero no verdadero, ya que solo se restringe a *poner* lo que estaba solo en sí (en la indiferenciación de la libertad abstracta). La voluntad queda relegada a lo finito, cuando de lo que se trata es de relacionar especulativamente lo finito y lo infinito, lo que se conseguirá en el tercer momento, el de la voluntad verdadera.

Las filosofías del entendimiento, entre ellas las de Kant, confrontan el sujeto con la objetividad, de esta forma el sujeto (moral) queda abstraído de su exterioridad empírica y fundamenta la ley a partir de sí mismo, como autodeterminación. De esta suerte, el sujeto queda relegado al ámbito subjetivo (lo que salvaguarda su autonomía) pero queda aislado de la objetividad, por lo cual, quedan escindidos el ámbito subjetivo y objetivo. Esto ocurre, según Hegel, porque las filosofías del entendimiento operan bajo la lógica estática y separadora propia del entendimiento, lo que imposibilita que la razón pueda aprehender la oposición como algo que debe ser reconstituido. El caso del sujeto moral, es un ejemplo más de cómo opera el entendimiento.

En relación a la voluntad determinada, Cordua explica que en esta actúa nuevamente el entendimiento propio de la filosofía kantiana, contraponiendo lo finito (la voluntad determinada) a lo infinito, visualizando este como puramente positivo, es decir, como un cúmulo de cualidades que deben poder alcanzarse, a partir de una serie de relaciones. Se trata, de una mala infinitud<sup>25</sup>, ya que lo infinito no puede estar limitado

---

<sup>24</sup> Hegel, G.W.F., FD, §6/ Agreg., p.35.

<sup>25</sup> Leemos a Marcuse: "Hegel explica este proceso mediante un análisis de la 'infinitud'. Esta está dividida en dos tipos, la infinitud 'mala' y la 'real'. La infinitud mala o espuria es, valga la expresión, el camino errado a la verdad. Es la actividad que trata de superar lo inadecuado de una definición penetrando cada vez más en las relaciones que implican cualidades, con la esperanza de encontrar el fin. El entendimiento se limita a seguir la cadena de relaciones, tal como vienen implicadas, añadiendo una tras otra en un esfuerzo vano por agotar y delimitar el objeto. Este procedimiento tiene un núcleo racional, pero sólo en la medida en que presupone que la esencia del objeto está constituida por sus relaciones con otros objetos (...) Estas relaciones tienen que ser aprehendidas de otra manera. Han de ser consideradas como creadas por el propio movimiento del objeto. (...) En otras palabras, el objeto ha de ser comprendido como un

por lo finito. La verdadera infinitud debe contener lo finito en una relación necesaria, basada en la negatividad propia del concepto. Por lo tanto, las filosofías que conciben una mala infinitud elevan a verdad una voluntad parcial y finita lo que es reprochable para Hegel, si lo que se quiere conseguir es la verdadera voluntad o voluntad infinita.

Recordemos que para Hegel, la negatividad del concepto es lo que permite que el concepto avance y se despliegue. Por lo tanto, la voluntad que quiere algo determinado, representa una segunda negación con respecto a la indeterminación del primer momento, pero al determinarse, de todos modos está afirmando eso que ella quiere, bajo lo cual, el planteamiento hegeliano cobra mucho sentido, ya que al ser la voluntad una especie peculiar de pensamiento, opera bajo las misma lógica interna: la negatividad es inmanente al pensamiento.

En otras palabras, “la negatividad es constitutiva de todas las cosas finitas”<sup>26</sup>; la voluntad determinada es solo un momento del movimiento que permite que la voluntad llegue a ser libre, pero no su verdad. La voluntad ha de negar su determinación inexcusablemente porque la negatividad la constituye y la impulsa a realizar la libertad.

Por lo tanto, en este segundo momento, la voluntad que quiere algo determinado entra en la existencia quedando particularizada, y al ser finita, limita su campo de acción según el objeto que persiga. Pero esto no es suficiente para que alcance su libertad ya que aunque se determine, depende de un objeto que es externo a ella. La verdadera voluntad corresponde al tercer momento, que pasamos a analizar.

### **Individualidad: Libertad como autodeterminación**

---

‘sujeto’ en sus relaciones con su ‘otredad’. Como categoría ontológica, el ‘sujeto’ es el poder que una entidad tiene de ser ‘ella misma en su otredad’. Sólo dicho tipo de existencia es capaz de incorporar lo negativo en lo positivo. Lo negativo y lo positivo dejan de estar en oposición cuando el poder motor del sujeto hace de la negatividad una parte constitutiva de su unidad (...) Este es el modo de ser o de la existencia que Hegel describe como ‘infinitud real’. La infinitud no es algo que está detrás o más allá de las cosas finitas, sino su verdadera realidad”. En Marcuse, Herbert. *Razón y Revolución, Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Traducción de Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp.72-73.

<sup>26</sup> Marcuse, Herbert. *Op. cit.*, p. 70.

En el §7, de la Introducción que revisamos, Hegel escribe: “La voluntad es la unidad de estos dos momentos (§5-§6), la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*”<sup>27</sup>. Luego del primer momento en el que aparecía la voluntad como lo universal, lo indeterminado y lo abstracto y del segundo momento en el que la voluntad se particularizaba, determinando así su objeto, hemos llegado al momento de reconciliación de ambas. La voluntad que en su afán por ser libre se había escindido, para querer algo concreto o determinado vuelve a sí, quedando de este modo llena de un contenido propio, pues se lo da a sí misma luego del proceso que anteriormente hemos descrito: la voluntad es la unidad de lo universal y de lo particular, de lo indeterminado y de lo determinado, de lo abstracto y de lo concreto, por eso podemos decir que este momento, es la unidad diferenciada, ya que conserva como contenido suyo lo que ella ha perseguido, pero autónomamente, pues se ha reflejado sobre sí misma y ha podido realizarse como autoconciencia, se ha puesto a sí misma como objeto logrando su propio conocimiento.

Como veíamos más arriba, la libertad para Hegel, es ante todo, querer ser libre, y esto solo se logra cuando me sé libre. Marcuse reafirma lo que hemos venido diciendo sobre la libertad:

La libertad de la voluntad depende del pensamiento, del conocimiento de la verdad. El hombre puede ser libre sólo cuando conoce sus potencialidades. El esclavo no es libre por dos razones: primero, porque está efectivamente esclavizado; segundo, porque no tiene experiencia o conocimiento de la libertad<sup>28</sup>.

La voluntad, en este tercer momento, es libre porque “hace desaparecer toda alteridad condicionante, se recompone, procede como espíritu y supera el momento de la ‘finitud o particularización del Yo’”<sup>29</sup>, por lo tanto, la voluntad se autodetermina porque se pone a sí misma como objeto sin recurrir a la externalidad que la coartaba. Hegel afirma:

---

<sup>27</sup> Hegel, G.W.F., FD §7, p. 36.

<sup>28</sup> Marcuse, Herbert. *Op. cit.*, p. 188.

<sup>29</sup> Dotti, Jorge. *Op. cit.*, p. 213.

Ella (la voluntad) es la autodeterminación del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como determinado, limitado, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su identidad y universalidad, y, en la determinación, unirse solo consigo misma<sup>30</sup>.

De esta forma, Hegel demuestra que la voluntad “tiene un doble carácter, constituido por una polaridad fundamental entre el elemento particular y el universal”<sup>31</sup>, los que unidos muestran la *verdad* de la voluntad, una voluntad que, al concretarse, se limita pero que no se desprende de sí misma, permanece consigo, por lo cual el doble carácter aludido por Marcuse llega a su cumplimiento, de un modo adecuado, solo en este tercer momento. Hegel prosigue:

El yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma; como tal *relación consigo*, él es al mismo tiempo indiferencia frente a la determinación, la conoce como suya e *ideal*, como una mera *posibilidad* a la que no está sujeto, sino que permanece en ella porque el mismo se pone en esa posibilidad<sup>32</sup>.

La voluntad en tanto pensamiento aloja la negatividad en su seno, o mejor aún, ella es su propia negatividad (en relación consigo), por lo cual puede ser indiferente frente a la determinación, precisamente porque ella se pone esa determinación, se autodetermina. De este modo, Hegel ratifica lo que había adelantado ya en el § 4: que la libertad de la voluntad “constituye su concepto y su sustancialidad, su peso, tal como el peso constituye la sustancialidad del cuerpo”<sup>33</sup>. La sustancia de la voluntad es la libertad, los momentos anteriores lejos de impedir el desarrollo de la voluntad libre, fueron más bien un tránsito que mediante la negatividad propia del concepto, posibilitó este momento verdadero, el de la voluntad libre.

La voluntad como autodeterminación se sabe libre y es un *retorno*, un volver a sí. Luego de haber buscado su objeto interiormente o externamente, la voluntad emprende

---

<sup>30</sup> Hegel, G.W.F., FD §7.

<sup>31</sup> Marcuse, Herbert. *Op. cit.*, p. 185.

<sup>32</sup> Hegel, G.W.F., FD §7.

<sup>33</sup> *Ibíd.*



un tránsito hacia sí misma y se pone a sí misma como objeto, liberándose de la particularidad del segundo momento, de tal modo que ella es quien engendra su objeto y éste no aparece como separación sino que más bien como un reconocerse a sí misma.

Klenner es enfático en señalar que “la libertad es siempre retorno, como también lo es la autoconciencia”<sup>34</sup>. La libertad, al ser la sustancia de la voluntad, solo existe como tal luego de que la voluntad transite por los momentos antes revisados: indeterminación, determinación y por último, en este tercer momento, llega a ser autónoma: la voluntad no solo quiere, quiere algo determinado, y ese objeto determinado, no es otro que ella misma. En otros términos, la voluntad que se pone a sí misma como objeto solo existe en este tercer momento, que es un momento más rico en determinaciones, un momento que es libre en sí y para sí. Todas estas mediaciones no se corresponden inmediatamente con el concepto, son relaciones donde para que se produzca la acción en libertad se debe recomenzar, es un retornar a lo que estaba primero en sí y por lo mismo, sin desarrollo para la conciencia. Es por esto que Hegel plantea:

Toda autoconciencia se sabe como universal –como la posibilidad de abstraer todo lo determinado– y al mismo tiempo como particular, con un fin, un contenido y un objeto determinados<sup>35</sup>.

Es necesario subrayar, sin embargo, que tanto lo universal como lo particular tomados aisladamente son solo abstracciones, y de lo que se trata es de poder llegar una voluntad concreta y verdadera, entonces, si esto es así, se tiene que aspirar a una “universalidad que, dándose lo particular como contrario y tornándose reflexiva gracias a ello, se reconcilia con lo finito y le ofrece a este una función en lo infinito”<sup>36</sup>.

La verdad de la voluntad, al ser concebida de modo especulativo, es una síntesis o unidad diferenciada donde ambos polos (universalidad- particularidad) tienen su lugar en la *individualidad*. Tal individualidad es el concepto mismo, la voluntad queda igualada al concepto, dado que el concepto “es el universal o el todo que retorna en sí mediante

---

<sup>34</sup> Klenner, Arturo. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>35</sup> Hegel, G.W.F., FD§7/Obs.

<sup>36</sup> Cordua, Carla. *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*, §7 p. 10.

su particularización: en cuanto proceso es el origen de toda actividad, de toda vida, de toda conciencia”<sup>37</sup>.

### 3. Conclusiones

La teoría de la voluntad en Hegel es una pieza clave para desentrañar la idea de libertad, ya que precisamente la libertad es la esencia de aquélla. El ser humano, para Hegel, no *tiene* libertad, el ser humano está llamado a ser libre, porque *lo es* esencialmente en tanto encarnación del Espíritu: el ser humano es libertad.

La voluntad en tanto modo peculiar de pensamiento, puede traducirse en la existencia, pero para esto ha de emprender un camino en pos de hacerse libre. Y el terreno donde se traduce como existencia es el mundo ético, cuyo punto de arranque es la voluntad que se hace libre, se autorrealiza empujada por la negatividad del concepto a través de una serie de mediaciones, que como momentos posibilitan su autoconocimiento y libertad: la voluntad se conoce como libre, la voluntad se quiere libre.

La filosofía práctica hegeliana propone que el autoconocimiento de la voluntad define la naturaleza humana como portadora de la libertad, es un deber hacer de nuestra esencia algo real y efectivo en el mundo. La voluntad que se traduce en la existencia es libre en y para sí, es el inicio de la filosofía del espíritu objetivo. Es primordial poder conocer y entender la antesala en la que se gesta la libertad de la voluntad, es decir, el poder conocer, desde Hegel, el como “nace” la voluntad libre y cómo la libertad es la sustancia de aquélla: “Voluntad sin libertad es una palabra vacía”<sup>38</sup>. Pensamos que la relación que guardan ambos conceptos es necesaria, la voluntad solo es libre cuando se conoce y se quiere libre, pero para eso, tiene que transitar un camino en vías de su libertad.

A propósito de la libertad Hegel dice:

De ninguna idea se sabe de manera generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*

<sup>38</sup> Hegel, G.W.F., FD §4 / Agreg., p. 32.

realmente sometida, como la idea de *libertad*; y ninguna otra idea circula con tanta inconsciencia. Siendo el espíritu libre el espíritu efectivamente real, resulta que los malentendidos acerca de él tienen consecuencias prácticas más terribles<sup>39</sup>.

Actualmente esta idea sigue estando sometida a una serie de malentendidos. La libertad a la que se le rinde culto es una libertad individual, y fundamentalmente económica. Por lo mismo, la mayoría de las personas en el mundo padecen hambre y miseria. Y en nombre de la libertad se han cometido históricamente los mayores horrores humanos, masacres que pulverizan lo que entendemos por ser humano. Piénsese en las guerras (que no solo pasadas), en las dictaduras latinoamericanas y actualmente en la violación de los derechos humanos en Chile y el resto del mundo. Si la libertad perseguida es económica, solo las grandes transnacionales han triunfado porque los mercados de todos los países se han puesto al servicio de ellas.

Es necesario repensar y poner en cuestión el concepto de voluntad, y por ende, el de libertad. Para nuestro autor, la concepción de la libertad en tanto mundo ético es absolutamente distinta a lo que acontece hoy en la praxis humana. El proyecto hegeliano comprende en tanto sistema el Todo de lo real, a partir de sus determinaciones naturales, éticas, históricas, políticas, artísticas concibiendo una nueva forma de pensar la realidad a partir de su lógica ontológica. La libertad como Idea es uno de los conceptos más ricos de tal sistema y de la interpretación de dicha idea se han entendido cosas muy distintas con consecuencias heterogéneas en la historia política.

El recorrido que emprende la voluntad para llegar a hacerse libre podemos entenderlo como el fundamento del espíritu objetivo, como el cimiento a partir del cual se edifica la realidad en el derecho, la moralidad y la eticidad: la familia, las leyes y costumbres de la sociedad civil cuya coronación será el Estado como máxima expresión de la libertad política. La forma en que la voluntad llega a reconciliar lo particular y lo universal en una comunidad en la que los fines egoístas propios del sistema de necesidades ya no colisionan pues se han reconciliado.

---

<sup>39</sup> Hegel, G.W.F., ENC §482.

Leer a Hegel es urgente, sobre todo hoy, cuando habitamos un mundo interconectado donde “la globalización parece flotar como un poder de destino sobre el ser humano, determinándolo todo”<sup>40</sup>. Es preciso revisar lo que un pensador como Hegel puede aún decirnos desde su tiempo, que no es el de nosotros pero que sin duda plantea desafíos comunes para la praxis humana y para la filosofía en general en tanto forma de conocer la realidad. Explicitar *lo real* a partir de lo racional como una unidad diferenciada.

## Bibliografía

- Bourgeois, Bernard. En pensamiento político de Hegel (*La pensée politique de Hegel*) Traducción de Aníbal C. Leal. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1972.
- Cordua, Carla. *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Santa Fe de Bogotá, Editorial Temis, 1992.
- Cordua, Carla. *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- Dotti, Jorge Eugenio. *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires, Hachette S.A., 1983.
- Duque, Félix. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid, Editorial Akal, 1998.
- Ezquerria Gómez, Jesús. “La voluntad libre en Hegel”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XV, 2010. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3282380.pdf/>. [Fecha de consulta: 2 de agosto 2018].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1817). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1820). *Principios de la filosofía del derecho*

---

<sup>40</sup> Vieweg, Klaus. *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*. Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, p.11.

- (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*). Traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807) Fenomenología del Espíritu (*Phänomenologie des Geistes*) Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. México, Fondo de cultura económica, 2009.
- Klenner, Arturo. *Esbozo del concepto de libertad. Filosofía del derecho de Hegel*. Santiago, Lom Ediciones / Universidad Arcis, 2000.
- Marcuse, Herbert. *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Traducción de Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Valls Plana, Ramón. "El concepto es lo libre (ENC §160)" En Hegel Coloquio Internacional *Seminarios de Filosofía*. Vols.12-13 (1999-2000). pp. 129- 145.
- Vieweg, Klaus. *La idea de libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades: Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2009.

## La realidad de la libertad en la filosofía trascendental

Alberto Mario Damiani<sup>1</sup>

Mediante el presente trabajo me propongo concentrarme sobre un aspecto de la realidad que le ha resultado especialmente significativo a la tradición de la filosofía trascendental que nace con Immanuel Kant en el siglo XVIII y se extiende hasta nuestros días: la realidad de la libertad. Para cumplir con este propósito comenzaré distinguiendo tres dimensiones del problema que este filósofo considera respectivamente en sus tres críticas: la posibilidad lógica de la libertad en la *KrV*, la realidad objetiva pero suprasensible de la libertad en la *KpV* y el presupuesto subjetivo de la libertad en la doctrina del juicio teleológico de la *KU* (1). Luego me detendré a examinar las objeciones que Johann Gottlieb Fichte formula a estas tres dimensiones del planteo kantiano y la propuesta alternativa presentada en su *Fundamento del derecho natural* (2). Por último, intentaré esbozar brevemente el modo en que se presenta la problemática de la realidad de la libertad humana en la pragmática trascendental contemporánea (3).

1. El concepto de libertad cumple una función fundamental en la arquitectónica de la filosofía kantiana. Este concepto provee tanto la clave de bóveda del sistema de la razón pura especulativa, es decir de la filosofía trascendental, como la piedra fundamental de la filosofía práctica. Dentro de la filosofía teórica o trascendental se plantea la pregunta por la posible

---

<sup>1</sup>Alberto Mario Damiani es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, ha obtenido la *Habilitation für Philosophie* de la Freie Universität Berlin (2008). Es Profesor Titular regular de Historia de la Filosofía Moderna en la UNR, Profesor Adjunto regular de Filosofía Política y Profesor Titular regular en la Universidad de Buenos Aires e Investigador Principal del CONICET. Director del Centro de Estudios en Filosofía Moderna de la UNR. Dicta seminarios de doctorado en la UNR y en la UNLa y de maestría en la UNQ. Realizó estudios posdoctorales y dictó seminarios regulares como *Gastprofessor* en la Freie Universität Berlin, financiado por becas DAAD, CONICET (2000-2001) y Alexander von Humboldt (2004-2006). Esta última fundación le otorgó el premio a la investigación *Friedrich Wilhelm Bessel-Forschungspreis* (2010). E-mail: damial@filo.uba.ar.

compatibilidad entre la necesidad natural y la libertad. La primera es un presupuesto de la unidad de la experiencia, la segunda una condición de sentido de la moralidad y del derecho. De esta pregunta depende tanto la posibilidad del conocimiento humano del mundo natural como toda la metafísica de las costumbres. La respuesta a esta pregunta debe, por un lado, evitar la derogación de la legalidad natural y, por el otro, garantizar la validez incondicionada de las normas prácticas.

Kant presenta el mencionado problema en su célebre resolución de la tercera antinomia. La misma tiene importantes consecuencias para la concepción de la libertad humana pero se refiere a la cuestión cosmológica general de la posibilidad de una causalidad por libertad. La antinomia consiste en la (aparente) contradicción de dos exigencias presupuestas en el conocimiento del mundo físico y contrarias entre sí. Por un lado, debe suponerse que todo acontecimiento del mundo físico es efecto de una causa. Por otro lado, sin embargo, para que la explicación de un acontecimiento sea completa, también debe suponerse que la cadena causal tiene un primer comienzo, es decir una causa primera, que no sea efecto de una causa anterior. La antinomia consiste en que la explicación de acontecimientos naturales parece suponer tanto la afirmación como la negación de una causa libre, primera o espontánea. La tesis y la antítesis de esta antinomia parecen ambas demostrables e incompatibles. En una carta a Garve del 21 de septiembre de 1798, Kant presenta esta antinomia como un “escándalo filosófico”, que sólo puede resolverse mediante una crítica de la razón pura.

Como es sabido, la resolución kantiana de la tercera antinomia depende de su tesis general sobre el idealismo trascendental. La misma consiste en mostrar que la presunta contradicción entre necesidad natural y libertad es sólo aparente, porque todo acontecimiento puede ser pensado a la vez como efecto de las dos causalidades. Si los fenómenos naturales tuviesen una realidad absoluta y fuesen, por tanto, idénticos a las cosas en sí, entonces, o bien sería imposible pensar la posibilidad de la causalidad por libertad o bien se destruiría la unidad legal de la experiencia. Pero, como sabemos, en las secciones anteriores de la primera *Crítica*, Kant había preparado las condiciones de esta resolución. En la *Estética*

trascendental se había rechazado la mencionada identidad entre fenómeno y cosa en sí. En la *Analítica trascendental* se había definido a la causalidad como una categoría dinámica, es decir, con componentes heterogéneos. Estas dos condiciones permiten, por tanto, pensar una condición inteligible de una cadena causal de fenómenos naturales. Según Kant, mediante el concepto límite de una cosa en sí incognoscible podría pensarse un mismo acontecimiento bajo dos perspectivas compatibles. Según la perspectiva fenoménica, el mismo es un efecto de una causa natural necesaria. Según la perspectiva nouménica, de una causa inteligible espontánea, por ejemplo, de una decisión libre. Por lo tanto, libertad y necesidad no son contradictorias porque cada una vale en su ámbito respectivo y la antinomia entre ellas es sólo aparente o dialéctica. Una consecuencia de esta resolución consiste en que toda acción humana puede ser concebida como efecto de la naturaleza y del arbitrio autodeterminado del agente libre.

Cabe destacar aquí que el concepto de una causalidad por libertad es sólo una idea, es decir el concepto de algo que no puede conocerse como real, sino que sólo puede pensarse como posible. Para salvar esta idea de la amenaza determinista, Kant debe eliminar lo que denomina la “ilusión de la libertad”, es decir la pretensión de conocer la realidad objetiva de la libertad, pretensión elevada por la tesis de la antinomia y atribuible a la metafísica dogmática o precrítica. El precio de esta salvación consiste en contentarse con probar la denominada “posibilidad lógica” de la libertad, es decir la posibilidad de pensarla sin contradicción. Por ello, en el ámbito de la razón teórica, es decir de la filosofía trascendental en sentido estricto, la idea de libertad se mantiene como un “concepto problemático”, definido por Kant del siguiente modo: “Llamo problemático a un concepto que no contiene contradicción y que además está interconectado con otros conocimientos, como una limitación de conceptos dados, pero cuya realidad objetiva no puede ser concebida de ninguna manera” (*KrV*, A254/B310).

Sin embargo, a pesar de la imposibilidad de conocer el referente real de la idea de libertad, el uso regulativo de esta idea permite ofrecer un fundamento



para imputar una acción a un ser humano. Kant denomina “carácter inteligible” a ese fundamento, porque ese carácter puede determinar sus propias acciones, independientemente de las condiciones empíricas e iniciando espontáneamente una cadena causal de acontecimientos naturales. Estas capacidades del carácter inteligible son accesibles, de alguna manera a la autoconciencia humana, como lo señala Kant en el siguiente pasaje: “Sólo el hombre, que por otra parte conoce toda la naturaleza por los sentidos, se conoce a sí mismo también por la apercepción; y [se conoce así] en acciones y en determinaciones internas que no puede contar entre las determinaciones de los sentidos” (*KrV*, A546/B574).

La filosofía teórica renuncia a dar cuenta de la realidad objetiva de la libertad y transfiere esta tarea a la filosofía práctica. Sin embargo, una condición para el cumplimiento de esta tarea es establecida en la *Analítica trascendental*. La misma consiste en la diferenciación entre la categoría de la causalidad, deducida como concepto puro del entendimiento, y su versión esquematizada, como principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad, en la Segunda analogía de la experiencia. Esta diferenciación especulativa habilita a la filosofía práctica para realizar la tarea mencionada de deducir la realidad objetiva del concepto de causalidad por libertad.

En la filosofía práctica, el punto de partida de esta deducción es el hecho incontestable y evidente de la ley moral presente en la conciencia humana como un imperativo categórico. La ley moral proporciona la forma del mundo inteligible, es decir de una naturaleza suprasensible, regida por esa ley con independencia de toda condición empírica.

Así, pues, esto tiene que ser la idea de una naturaleza no empíricamente dada, pero, sin embargo, posible por la libertad, por lo tanto, suprasensible, a la cual nosotros damos, por lo menos en la relación práctica, realidad objetiva, porque la consideramos como objeto de nuestra voluntad en cuanto seres puramente racionales (*KpV*, 44)

Kant distingue, por lo tanto, en su filosofía práctica entre dos nociones de naturaleza, según la relación que ésta tenga con la voluntad. Por un lado, la

naturaleza fenoménica es aquella a la que está sometida la voluntad. Es decir que los objetos naturales son causa de representaciones que determinan empíricamente a la voluntad. Por otro lado, es posible pensar una naturaleza que está sometida a la voluntad, concebida como causa de los objetos. Esta última noción de naturaleza es la que se deriva directamente de la razón pura, que puede ser práctica porque puede determinar por sí misma a la voluntad, independientemente de toda determinación empírica. Esta razón pura práctica suministra el hecho de la ley moral, del que tenemos conciencia apodíctica. Aún cuando no podamos encontrar ningún ejemplo de este hecho en la experiencia, el mismo puede servir como principio o *ratio cognoscendi* para deducir la realidad objetiva de la libertad.

La ley moral es, en realidad, una ley de la causalidad por libertad y, por tanto, de una naturaleza suprasensible [...], determina, por consiguiente, lo que la filosofía especulativa tenía que dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto en la filosofía especulativa era sólo negativo y proporciona, pues, a ese concepto por primera vez realidad objetiva (*KpV*, 47)

Por lo dicho hasta aquí, puede advertirse que mientras la filosofía trascendental o filosofía teórica sólo permite determinar la “posibilidad lógica” del concepto de libertad, es decir la posibilidad de pensarlo sin contradicción, la filosofía práctica permite determinar algo más, es decir la “realidad objetiva” de este concepto en seres que reconocen la ley moral como obligatoria. Esta realidad, sin embargo, se encuentra sólo en la naturaleza suprasensible o mundo inteligible, en cuanto no puede darse su ejemplo seguro de una acción realizada por deber en el mundo sensible.

Como es sabido, el problema de la unidad sistemática entre filosofía teórica y filosofía práctica cumple una función fundamental en el desarrollo de la filosofía trascendental clásica. Este desarrollo tiene su punto de partida en la primera edición de la *KrV*, en la que se mencionan los distintos tipos de sistemas filosóficos. En la *KU* encontramos una expresión más madura de este desarrollo, en la organización arquitectónica de dichos sistemas sobre los pilares de tres facultades del conocimiento humano, a saber: entendimiento, razón y juicio. El

primero ofrece los principios de la naturaleza, la segunda, los de la libertad y el tercero, sólo la unidad entre ambas. Según esta exposición contenida en la denominada Primera introducción a la *KU*, el juicio no ofrecería ni principios especiales ni un fundamento para una parte especial del sistema filosófico. Sin embargo, en una carta a Reinhold del 28 de diciembre de 1787, Kant presentaba a la teleología, derivada del juicio, como una tercera parte de su sistema.

Sea de ello lo que fuera, quisiera destacar aquí el juicio teleológico contiene elementos que permiten completar el tratamiento kantiano del problema de la realidad de la libertad. Para mostrarlo cabe retomar la cuestión en el siguiente punto. En la *KrV*, tanto la experiencia como su objeto son presentados como condicionados por un sistema de todos los principios trascendentales del entendimiento puro. Las leyes naturales, descubiertas mediante el trabajo de investigación empírica, están condicionadas por dichos principios, pero no pueden ser derivadas simplemente de ellos. Para poder pensar la experiencia como un sistema de leyes empíricas se debe presuponer algo de un modo meramente *subjetivo*, a saber, que la naturaleza se encuentra organizada formalmente conforme a fines. Este presupuesto nos permite comprender que las leyes empíricas se encuentran organizadas en un sistema de distintos grados de generalidad y, por tanto, orientar la investigación empírica para completar este sistema.

Este presupuesto de la finalidad natural es, sin embargo, solamente subjetivo, es decir meramente contingente en comparación con la necesidad y la objetividad de los mencionados principios del entendimiento puro. Sin embargo, sin este presupuesto subjetivo, las leyes empíricas se nos presentarían como un mero agregado casual y no como los eslabones de una conexión sistemática, completa y lógicamente articulada. Sin este presupuesto subjetivo no podría esperarse, según Kant., ninguna afinidad ni concordancia entre las variadísimas leyes y formas empíricas descubiertas mediante el trabajo de la investigación científico natural.

El uso del juicio reflexionante presupone que la naturaleza misma está organizada de manera técnica o artística, es decir conforme a fines, para

posibilitar, de esta manera, la investigación científico-natural. Este presupuesto orienta la investigación que busca tanto explicar la experiencia mediante leyes particulares, como subsumir estas últimas bajo leyes generales, buscando descubrir un sistema de leyes empíricas de diversos grados de generalidad. Este presupuesto subjetivo de la finalidad natural funciona entonces, por un lado, como un principio heurístico de la investigación científico natural. Por otro lado, el mismo principio permite reconciliar sistemáticamente la naturaleza con la libertad, porque sólo una voluntad libre puede seguir los fines organizadores de la naturaleza.

Por lo tanto, mientras que en su *KrV* Kant pretende demostrar la posibilidad lógica de la libertad y en su *KpV*, su realidad objetiva suprasensible, mediante su *KU* ofrece razones para pensar la realidad sensible de la libertad, pero sólo como un presupuesto subjetivo.

2. Hasta aquí intenté examinar brevemente las tres dimensiones del problema de la realidad de la libertad consideradas respectivamente en las tres Críticas kantianas. A continuación: presentaré, por un lado, las objeciones que Fichte formula a esas tres dimensiones y, por el otro, la propuesta alternativa que este filósofo formula en su *Fundamento del derecho natural*

El desarrollo de la filosofía trascendental durante el siglo XVIII consistió en el intento de realizar una tarea que Kant había dejado planteada. De este intento participaron distintos filósofos, con propuestas muy diversas. Entre estas propuestas, quisiera examinar aquí sólo un aspecto, relevante para nuestro trabajo, de la formulada por Johann Gottlieb Fichte, a saber, su tratamiento de nuestro problema de la realidad de la libertad en la filosofía trascendental.

Como es sabido, Fichte rechazaba una manera de interpretar la idea kantiana de una cosa en sí, manera muy usual entre sus contemporáneos. Su rechazo del carácter incognoscible de esa cosa se encuentra conectado en su propuesta con una radicalización del primado de la razón práctica, postulado por el filósofo de Königsberg. Esta radicalización se encuentra claramente formulada en el siguiente pasaje:

Se afirma que el yo práctico es el yo de la autoconciencia originaria, que un ser racional sólo se percibe inmediatamente en el querer y no se percibiría y, en consecuencia, no percibiría el mundo, luego no sería ni siquiera inteligencia si no fuera un ser práctico. [...] La facultad práctica es la raíz más íntima del yo; sobre ella se apoyan todas [las demás facultades]. *Grundlage des Naturrechts*, 332.

Junto con el rechazo de la incognoscibilidad de la cosa en sí, presupuesta por la prueba kantiana de la posibilidad lógica de la libertad y junto con esta radicalización del primado de la razón práctica, consecuente con la prueba kantiana de la realidad objetiva suprasensible de la libertad humana, Fichte formula algunos reparos referentes al carácter meramente subjetivo del presupuesto de la finalidad, formulado –como vimos– en la *KU*. Estos reparos se encuentran claramente expuestos en el siguiente pasaje:

Con justicia se ha planteado la pregunta ¿qué efectos hay que explicar sólo por una causa racional? La contestación «aquellos a los que tiene que preceder necesariamente un concepto de los mismos», es verdadera pero no suficiente, pues siempre queda por contestar la pregunta ulterior y un poco más difícil: ¿cuáles son, entonces los efectos de los que se tiene que juzgar que sólo son posibles según un concepto previamente proyectado? [...] Esta es sólo una unidad que el observador mismo ha introducido y tiene que introducir necesariamente en la diversidad por medio de lo que Kant llama «juicio reflexionante» si es que debe existir *un* efecto para él en general. Pero ¿quién le garantiza que, antes del efecto, hayan sido ordenados por un entendimiento los conceptos de lo diverso que él percibe, bajo el concepto de unidad que él piensa, justo en la manera en que él ordena ahora lo diverso *efectivo*? [...] Según esto, tiene que poder aducirse un fundamento superior como justificación o la conclusión acerca de la causa racional es en general infundada [...]. *Grundlage des Naturrechts*, 345-346.

El problema planteado por Fichte en este pasaje se refiere al mencionado carácter meramente subjetivo del presupuesto de la finalidad natural y, por tanto,

de una voluntad libre operando en el mundo sensible, tal como Kant lo proponía en la *KU*. Para que este presupuesto no permanezca infundado, es decir, como algo meramente subjetivo, Fichte ensaya una respuesta alternativa a la pregunta por la realidad sensible de la libertad, dentro de una innovadora concepción sobre el origen intersubjetivo de la autoconciencia, una concepción –quisiera destacar– que tendrá una influencia decisiva en la historia del idealismo alemán. La concepción a la que me refiero se encuentra claramente formulada en el segundo teorema de su *Fundamento del derecho natural*: “El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una actividad causal libre en el mundo sensible sin atribuirla también a otros, y por tanto, sin admitir otros seres racionales finitos fuera de él” [...]. *Grundlage des Naturrechts*, 340.

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

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

sujetos son siempre una segunda persona que puede exhortar o ser exhortada a la actividad libre.

En el quinto teorema, Fichte deduce una interesante doctrina sobre la aplicación de esta relación intersubjetiva en el mundo sensible, donde los seres racionales finitos se constituyen recíprocamente como seres corporales. En ese contexto el problema de la realidad de la libertad en el mundo sensible es planteado, mediante la siguiente pregunta por el criterio de identificación de un ser libre en el mundo sensible:

¿Cómo sé qué objeto determinado es un ser racional, si por ejemplo, la protección de aquella legislación [moral] corresponde sólo al europeo blanco o también al africano negro, o si sólo al hombre adulto o también al niño, y si no puede alcanzar también al fiel animal doméstico? Hasta que no esté contestada esta pregunta, aquel principio [moral], con toda su excelencia, no tiene aplicabilidad ni realidad. *Grundlage des Naturrechts*, 380.

Fichte pretende haber demostrado dos insuficiencias de la solución kantiana al problema de la realidad objetiva de la libertad. Por un lado, la mera apercepción que capta la capacidad de autodeterminación del carácter inteligible supone una relación intersubjetiva de reconocimiento recíproco, originada en la exhortación. Por otro lado, el presupuesto teleológico del juicio reflexionante carece de fundamento porque es meramente subjetivo. Por lo tanto, para otorgarle realidad objetiva y sensible a la libertad humana es necesario establecer un criterio que nos permita identificar seres racionales finitos en nuestra experiencia, seres capaces de causar libremente efectos en el mundo sensible, con los que podamos entablar una relación intersubjetiva, es decir a los que podamos exhortar a reconocerse y a reconocernos como seres libres. Este criterio no puede depender de una compleja elucidación filosófica, sino que los hombres tienen que aplicarlo intuitivamente, es decir, en términos de Fichte llevarlo a cabo “en un instante sin que se sea consciente de los motivos”. (*Ibidem*). Ese criterio sólo puede

ser, según Fichte, la percepción del rostro y la figura humanos. “La figura humana es necesariamente sagrada para el hombre”.

Por lo tanto, Fichte pretende haber resuelto el problema de la realidad de la libertad en el mundo sensible presentando a la percepción de la figura humana como una suerte de exhortación silenciosa, cuya reconstrucción explícita formula mediante el siguiente imperativo “apenas descubras esta figura, tienes que considerarla necesariamente como la representación de un ser racional en el mundo sensible, si tu mismo eres un ser racional” (*Grundlage* § 6, VII, d).

3. Hasta aquí he intentado ofrecer una breve reconstrucción de la problemática de la realidad de la libertad en la filosofía trascendental clásica, atendiendo a algunos pasajes de las obras de Kant y de Fichte. Quisiera concluir este trabajo presentando algunas observaciones referentes al modo en que esta misma problemática aparece en lo que denomino filosofía trascendental contemporánea. Con esta expresión me refiero al programa de investigación inaugurado por Kart-Otto Apel hace algunas décadas, consistente en una transformación de la filosofía trascendental acorde al giro pragmático-lingüístico de la filosofía actual.

En este nuevo marco lingüístico, dicha problemática puede presentarse atendiendo la imposibilidad de negar y de deducir con sentido la realidad de la libertad humana. Comencemos con el intento determinista de negarla. Para evaluar adecuadamente este intento es necesario considerar no sólo la tesis afirmada por el determinista, sino también, y sobre todo, *el acto* que realiza al afirmarla. Este acto sólo parece tener sentido si se presupone el siguiente contexto. Quien sostiene la tesis determinista e intenta justificarla mediante argumentos (por ejemplo, los que hoy son extraídos de la neurobiología) pretende que los mismos sean considerados por sus posibles interlocutores y que sean aceptados *sólo* en base a las buenas razones que contienen (Cf. Habermas 2004). Esta inevitable pretensión contiene, sin embargo, una dificultad para la doctrina determinista, que puede formularse del siguiente modo. Por un lado, el determinista *afirma* que las acciones humanas se encuentran completamente



determinadas por factores externos. Por otro lado, al realizar esa afirmación, *presupone* que sus interlocutores pueden evaluar su afirmación con total independencia de esos factores y atendiendo *sólo* a la validez de los argumentos disponibles. El determinista, en cuanto interlocutor discursivo, no puede conformarse con cualquier tipo asentimiento a su doctrina. No le resultaría suficiente por ejemplo, haber logrado que su doctrina sea admitida por individuos a quienes se les ha suministrado una droga, que tuviese por efecto el asentimiento ante cualquier propuesta. Tampoco puede conformarse con expresiones de asentimiento emitidas por un papagayo o un grabador. Es decir, el determinista *presupone*, al menos implícitamente, que sus posibles interlocutores pueden *determinar por sí mismos* el juicio que se formen sobre su propuesta.

En términos técnicos, la dificultad mencionada consiste en una inconsistencia entre las dos partes que conforman *el acto de afirmar* la doctrina determinista. La parte proposicional afirma que las acciones de los seres humanos en general y las de los eventuales interlocutores en particular están completamente determinadas por factores externos, no pudiendo éstos últimos elegir libremente entre cursos de acción alternativos. La parte preformativa, en cambio, atribuye a estos interlocutores la capacidad de considerar esa afirmación con total independencia de dichos factores y de evaluarla atendiendo exclusivamente a la fuerza del mejor argumento, es decir de evaluarla desde una perspectiva que no esté determinada por factores extra-argumentativos. Se trata, por tanto, de una inconsistencia entre las dos partes de un acto de habla, denominada autocontradicción preformativa. Esta contradicción reside en el siguiente hecho: el acto de negar la libertad humana presupone necesariamente la libertad humana.

Pero quisiera destacar aquí que la realidad de la libertad humana no sólo no puede ser negada sin contradicción, sino que el intento de demostrar su validez a partir de premisas independientes resulta superfluo y circular. La circularidad de dicha demostración consiste en lo siguiente: quien intentase deducir la libertad humana tendría que admitirla necesariamente como un

presupuesto de ese intento. El mismo podría formularse, por ejemplo, del siguiente modo: “Los seres humanos son libres porque los seres racionales son libres y los seres humanos son racionales”. La circularidad de este silogismo no puede encontrarse mediante el solo examen de las proposiciones que lo componen, sino sólo considerando el acto de habla del que forma parte. Quien lo formula atribuye implícitamente, en la parte preformativa del mismo, a sus posibles interlocutores la capacidad de evaluar su validez, con independencia de todo factor extra argumentativo. Es decir la parte preformativa de este acto de habla presupone lo que la parte proposicional pretende demostrar.

Por último menciono dos condiciones que hacen posible esta nueva manera de plantar el problema de la realidad de la libertad. La primera consiste lo siguiente. La noción de contradicción no se reduce aquí a una contradicción sintáctico-semántica entre dos proposiciones, como ocurre por ejemplo en la tercera antinomia kantiana: una tesis que afirma la causalidad por libertad y una antítesis que la niega. Ahora, en cambio, la cuestión se plantea en términos de una contradicción entre una proposición y la parte preformativa del acto de afirmarla. Tampoco en el examen de la validez de una demostración se considera aquí solamente las relaciones sintáctico-semánticas entre las premisas y la conclusión de un argumento, como ocurre con las demostraciones kantianas de la tesis y de la antítesis de la antinomia. Ahora, en cambio se le presta especial atención a relación entre las proposiciones que conforman el argumento y la parte preformativa del acto de afirmarlas. Por lo tanto, una primera condición para transformar de manera pragmático-lingüística la problemática de la realidad de la libertad dentro de la filosofía trascendental, consiste en prestarle atención no sólo a las proposiciones que afirman y niegan la libertad humana sino también y sobre todo a las partes preformativas de los mismos los actos de habla mediante los que se niega o intenta demostrar la libertad humana.

La segunda condición que hace posible esta nueva manera de plantar el problema de la realidad de la libertad puede presentarse como una réplica a un reproche que podría hacernos un kantiano ortodoxo, a saber el reproche de haber destruido la unidad de la experiencia, que Kant habría salvado mediante su

resolución a la tercera antinomia. El motivo de ese reproche se encuentra en que, como se puede advertir, el resultado al que conduce nuestro planteo podría interpretarse con una defensa de la tesis y un rechazo de la antítesis de la tercera antinomia kantiana. La antítesis determinista es performativamente autocontradictoria y la tesis ni siquiera es necesario extraerla de premisas, por ejemplo, mediante la *reductio ad absurdum* utilizada por Kant. El reproche consistiría en que mediante nuestra prueba reflexiva habríamos destruido la unidad de la experiencia y ya no podríamos considerarla como un sistema regido por regularidades invariables.

La réplica a este reproche consiste en advertir que la concepción kantiana de la experiencia adolece de una unilateralidad típica de la filosofía moderna, consistente en atender exclusivamente a la relación sujeto-objeto e ignorar, o al menos no considerar como *constitutiva*, la relación sujeto-co-sujeto. En esta concepción la experiencia sería objetiva porque sus condiciones de posibilidad serían también las de su objeto, es decir un marco invariante que condiciona tanto la receptividad y la actividad del sujeto de la experiencia como también la constitución del objeto empírico en general. En esta concepción de la experiencia no parece jugar un papel constitutivo el trabajo colectivo y cooperativo de los sujetos empíricos que intentan garantizar la objetividad, es decir la intersubjetividad de su experiencia por medio de propuestas y objeciones lingüísticamente expresadas. El concepto kantiano de experiencia es, en este sentido, deficitario, porque sencillamente ignora la inevitable y, por tanto, *constitutiva* dimensión comunicativa de la experiencia objetiva humana. Solo en la *KU*, aparece esta dimensión intersubjetiva de la experiencia científica, pero no como una condición constitutiva a priori de la experiencia y de su objeto (Cf. *KU*, §§ 61 y ss.) Para advertir esta condición, basta con reparar en que una simple percepción sensorial sólo puede tener significado para un yo, si el mismo es expresable lingüísticamente y de esa manera resultar comprensible también para otros. Mediante esa expresión lingüística, ese yo eleva una pretensión de verdad que puede ser cuestionada o aceptada por eventuales interlocutores discursivos. Por ello, una simple percepción sensorial tiene para una conciencia un significado

objetivo, y no puede ser confundida con una simple alucinación subjetiva, solo si cumple con una condición al menos virtualmente comunicativa, a saber, que cualquier otra conciencia podría tener la misma experiencia.

Por lo tanto, el reproche dirigido contra esta nueva manera de considerar la realidad de la libertad humana, el reproche de destruir la unidad de la experiencia, depende de una concepción deficitaria y unilateral de la experiencia humana, que absolutiza la relación sujeto-objeto y hace abstracción del significado lingüísticamente mediado de la experiencia humana, es decir de su dimensión intersubjetiva y comunicativa. Sin esa abstracción, unilateral e injustificada, la realidad de la libertad humana se presenta como una condición de la experiencia y de sus objetos.

En rigor, yo diría que para encontrarnos con esa realidad no hay que buscar muy lejos, sino que inevitablemente la hallamos tan pronto como consideremos *reflexivamente* la parte preformativa de los actos de habla que realizaremos (ustedes y yo) a partir de este momento, cuando dialoguemos sobre esta conferencia.

## **Bibliografía**

- Apel, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, 2 Bde. Frankfurt a.M.  
 ----- (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M.
- Damiani, Alberto Mario (2009), *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/München.
- Fichte, Johann Gottlieb (1796/97), *Grundlage des Naturrechts*, en: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. R. Lauth/H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983.
- Habermas, Jürgen (2004), "Freiheit und Determinismus", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52, pp. 871-890.
- Kant, Immanuel (1781/1787), *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie- Textausgabe, Berlin, 1968.

----- (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, en: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie- Textausgabe, Berlin, 1968.

----- (1788), *Kritik der Urteilskraft*, en: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie- Textausgabe, Berlin, 1968.

## Lo Real como Voluntad: un acercamiento a Schopenhauer

Gustavo Adolfo Domínguez<sup>1</sup>

### 1. Introducción

Se propone en este trabajo realizar un recorrido por la metafísica de A. Schopenhauer (1788-1860), revistiendo un particular interés por su propuesta de una realidad entendida como *voluntad*. El filósofo expone una metafísica de raigambre kantiana la cual ensaya una respuesta al problema del *noúmeno*, aquella “cosa en sí” denotada por el de Königsberg de la cual nada podemos conocer pero que sin embargo es el sustrato del mundo. A partir del análisis del principio de razón suficiente de Wolff, Schopenhauer establece su cuádruple raíz, a saber: representaciones empíricas, que dan lugar al conocimiento a posteriori; representaciones conceptuales, relacionadas con los saberes a priori; intuiciones a priori de tiempo y espacio, que son las condiciones de sensibilidad establecidas por Kant y el objeto de la sensibilidad interior, también denominado *sujeto volitivo*. Ahora bien, este último resulta fundamental para el autor, ya que coincidirá con el mentado *noúmeno*: la realidad es voluntad. De allí que establezca dos categorías fundamentales: la voluntad propiamente dicha y la representación fenoménica. Su esquema aúna entonces al sujeto de conocimiento y al objeto fenoménico bajo una misma realidad, puesto que la voluntad, al ser la substancia última, atraviesa todo fenómeno, todo proceso, desde lo inorgánico hasta lo orgánico, desde una célula hasta el hombre, consistiendo en un desear sin fin, en dos sentidos: no cesa jamás y tampoco posee una meta definida. Su postura resulta entonces de interés por definir lo real de una manera novedosa para su época, alejándose de posturas racionalistas (pues claramente la voluntad es irracional), materialistas, empiristas e incluso de la crítica kantiana, pues se

---

<sup>1</sup> Gustavo Domínguez es Licenciado en Filosofía egresado de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES) y Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor ayudante de Introducción al Pensamiento Científico del Ciclo Básico Común (CBC) de la UBA, cátedra Flax, sede Avellaneda. Docente adjunto en las materias Filosofía y Epistemología de la carrera de Enfermería en UCES y Jefe de Trabajos Prácticos en Filosofía de la Medicina, carrera Medicina, en UCES. E-mail: bishopmail@gmail.com.

atreve a dar un “salto metafísico” al definir al *noúmeno*. Asimismo, colateralmente, presenta una “diferencia antropológica” particular, pues establece un sustrato común en lo viviente, el dolor y el desear, pero que en el ser humano puede ser superado, aunque no sin dificultad.

### **La cuádruple raíz del principio de razón suficiente**

El principio de razón suficiente, pilar de la metafísica schopenhaueriana, puede definirse, según enunciación de Wolf, como sigue: *nihil est sine ratione cur portius sit, quam non sit* (nada existe sin una razón de ser). Schopenhauer esboza a este principio como central y unificador del conocimiento obtenido por toda ciencia, ya que en toda ella está implícita la noción de causalidad y un principio considerado *a priori* de que todo tiene su razón de ser. Revisando los antecedentes filosóficos de tal principio, encuentra una confusión ya en sus orígenes entre la diferenciación lógica y metafísica del mismo, siendo aclarada últimamente por Kant en sus dos formas: el principio lógico del conocimiento (toda proposición debe tener su razón) y el principio trascendental (toda cosa debe tener su causa). Este principio es a su vez axiomático, pues no necesita demostración, pues implica caer en un círculo lógico: pedir razones de ser al principio de razón suficiente implica al mismo principio.

A partir de aquí, Schopenhauer traduce una cuádruple raíz de tal principio, origen de nuestra capacidad cognoscente, superando la dualidad denotada por Kant, pues encuentra situaciones en donde no se puede aplicar ni el principio lógico ni el metafísico, como en el ejemplo de si preguntamos acerca de la causa de que los tres lados de un triángulo son iguales se nos respondiese que ocurre porque sus tres ángulos son asimismo iguales... no existe causalidad lógica ni material para tal aseveración, más sin embargo existe una relación entre ambos, lados y ángulos. Por lo mismo, divide en cuatro las raíces de este principio, a saber:

- Representaciones empíricas
- Representaciones conceptuales

- Intuiciones a priori de tiempo y espacio, condiciones de sensibilidad
- Objeto de la sensibilidad interior, sujeto volitivo

El conocimiento se resume en relacionar sujeto y objeto, en tanto que objetos son en definitiva representaciones para un sujeto, por lo tanto se trata de relaciones entre un sujeto y sus representaciones; fórmula ya planteada por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. A los fines de este trabajo nos centraremos en el objeto de la sensibilidad interior.

### **Objeto de la sensibilidad interior, sujeto volitivo**

Aquí trata la cuarta forma de representación. Para representarse objetos, es necesario un sujeto, pues sujeto y objeto se encuentran siempre relacionados no pudiendo existir independientemente. Ahora bien ¿qué clase de sujeto es el que se representa? No puede ser el sujeto cognoscente, pues es imposible que se represente a sí mismo: el sujeto cognoscente mediante el conocimiento se representa a los diversos objetos, pero, si quisiera representarse a sí mismo, tendría que convertirse en objeto, y tal desdoblamiento es imposible. Ante la objeción de “pero yo sé que conozco”, Schopenhauer rectifica argumentando que tal expresión se reduce en definitiva a “yo conozco” y en última instancia a “yo”; no es posible separar al sujeto de conocimiento de la actividad cognoscente, cualquiera que quiera intentarlo se verá imposibilitado.

Sin embargo, existe una conciencia del “yo” en tanto volente, sujeto del querer. La proposición “yo conozco” es analítica, en tanto que “yo quiero” es sintética, pues se basa en la experiencia y en la objetivación del sujeto como voluntad, la cual es percibida por el sujeto cognoscente. Este sujeto volitivo es un querer sin fin. Lo interesante es que ambos “yoes” se identifican entre sí como conciencia de sí mismo, y para esta fusión, no hay explicación racional posible. El querer es lo que se nos da de manera inmediata en la conciencia, pero es imposible definirlo. El mecanismo interior de los procesos causales se nos escapa del entendimiento; podemos comprender las diversas causalidades a partir del principio de razón, pero no su principio oculto que lo moviliza. En el hombre, tal principio interior se nos presenta como motivación, la cual es generadora de



nuestros actos. A la misma se la denomina principio de razón suficiente del obrar. Por lo tanto, la voluntad en nuestro interior se percibe como motivación.

### **El mundo como voluntad y representación**

De acuerdo a lo expuesto anteriormente, el mundo se nos presenta por un lado como representación, esto es, captación fenoménica de la voluntad objetivada. Para tal menester se aplican las condiciones de sensibilidad de espacio y tiempo y la categoría de causalidad kantianas. Desde esta matriz comprendemos e interpretamos el mundo que nos rodea y a nosotros mismos.

Pero existe un nuevo factor en juego: la voluntad de vivir. La misma se expresa como querer sin fin, expresándose en el ser humano como volición, sujeto del querer, gracias a lo cual, mediante la motivación, el hombre actúa, determinado por ella, dentro de la matriz fenoménica, pues la motivación nos condiciona en este plano, no existiendo libre albedrío alguno. Basándonos en la identidad entre sujeto cognoscente y volente, resulta que la voluntad influye en las representaciones que poseemos, insistiendo en aquellos recuerdos que nos interesan y dirigiendo nuestra mirada hacia aquellos objetos de interés mediante la motivación. Todo el mecanismo de la mente, con su concatenación de representaciones dirigidas por el principio de razón, es dirigido por la voluntad de acuerdo a sus intereses. De este modo no resulta una maquinaria mental automática como lo expresa Hume, sino antes bien posee un notable influjo vital. Toda ciencia basa su saber en la representación gracias al principio de razón, sin poder dar cuenta de lo *nouménico*, o voluntad que sustenta la misma.

### **Características de la voluntad**

La voluntad es la fuerza que actúa en el mundo y es su esencia. Es la que da soporte vital a toda la clase de seres vivos y, además, la que gobierna las fuerzas de la naturaleza.

...Y no solo reconocerá esta propia esencia, la voluntad, en los fenómenos semejantes al suyo, como los demás hombres y los animales, sino que una reflexión sostenida le convencerá de que. la fuerza que palpita en las plantas y los vegetales y aun la que da cohesión al cristal, la que hace girar a la aguja magnética hacia el polo Norte, aquella que brota al contacto de metales heterogéneos, la que se revela en las afinidades de los átomos como fuerza de atracción y repulsión, de unión y separación y hasta, en último término, la pesantez que tan poderosa se manifiesta en toda clase de materia y que atrae la piedra hacia la tierra y la tierra hacia el sol, todas estas cosas que sólo son diferentes en cuanto a fenómenos pero que esencialmente son lo mismo, son aquello mismo que él conoce inmediatamente de modo tan íntimo y superior a todo lo demás por muy claro que aparezca, y se llama voluntad. (Schopenhauer, 1950, p. 323)

La voluntad es una, la multiplicidad referida a ella es en tanto individuada, como representación y objetivación. Pero en sí misma se encuentra por fuera de todo conocimiento *a priori* correspondiente al principio de razón. En tal caso resulta que todo, absolutamente todo es voluntad, sin afectarle en lo más mínimo las diferencias que proclama el principio de individuación. De aquí se deduce que nada puede ser aniquilado, pues la extinción absoluta, aunque sea de un grano de sal, implicaría la desaparición del universo entero. De aquí se sigue otro fundamento para la compasión como valor moral a practicar, pues todo es parte de lo mismo, hasta el ser más malvado.

Otra cualidad de la voluntad es que es un querer sin finalidad ni límites. Veamos, si la voluntad tuviese una finalidad o una causa, entraría dentro del principio de razón, y por lo ya enumerado, esto es imposible pues se sustrae al mismo. Dado que este querer, por su propia naturaleza, no puede satisfacerse plenamente, es donde radica el pesimismo schopenhaueriano, pues tanto desear acarrea dolor y sufrimiento por no poder verse cumplidos todos nuestros anhelos.

[...] Igual sucede con todas las aspiraciones que constituyen la expresión de la voluntad. Cada fin realizado es el punto de partida de un nuevo deseo, y así indefinidamente. La planta desarrolla ascensionalmente su fenómeno a partir de la semilla, por el tallo y las hojas, hasta la flor y el fruto, que a su vez es el germen de un nuevo individuo que, vuelve a recorrer el mismo proceso, y al cual seguirá otro, y así indefinidamente. Lo mismo sucede en el curso de la vida de los animales; la procreación es el punto culminante de la misma, y, una vez conseguido este fin, la vida del individuo decae más o menos rápidamente, mientras que un nuevo individuo garantiza a la naturaleza la conservación de la especie y repite el mismo fenómeno [...] La manifestación de la esencia de la voluntad es un perpetuo fluir, un eterno devenir. Lo mismo encontramos en los esfuerzos y los deseos del hombre que le presentan la realización de los fines que persigue como el último fin de la voluntad; pero, una vez alcanzados, no parecen ya lo que antes; pronto los olvidamos, dejándolos a un lado como ilusiones desvanecidas, aunque nos cueste rubor confesarlo así. (Schopenhauer, 1950, p. 380)

### **Coexistencia de Determinismo y Libertad**

Desde el punto de vista de la representación, todo en el universo está regido por un determinismo preciso e ineludible, pues a partir del principio de razón podemos conocer las causas ocultas detrás de cada efecto. El universo se compara en tal situación a una maquinaria de relojería, donde todas sus partes interactúan directa o indirectamente con todas las demás. Ahora bien, ya hemos visto que la voluntad en tanto noúmeno se sustrae al principio de razón, por lo tanto también a su fatalismo. En este aspecto la voluntad en sí es plenamente libre, y el hombre, en tanto accede a ella, también lo es. El punto es que un ser humano accederá a la contemplación de lo *nouménico* a partir de una causalidad ineludible debida a su carácter, el cual configura sus actos. Pero una vez alcanzada la visión de la voluntad, la disolución del principio de individuación, ese acto en sí mismo es libre. Por supuesto, tarde o temprano recaerá en lo fenoménico, volviéndose a arrastrar en la corriente del destino, pero, al retenerse en su memoria tal estado inefable, el mismo servirá como motivación para acceder a él nuevamente, con lo

cual nuevas causaciones generarán en tal ser una búsqueda por repetir tal suspensión de la voluntad.

### **El velo de Maya**

Schopenhauer toma prestado este término de los *Upanishads*, que puede traducirse como ilusión. En este esquema, maya equivale a la representación. Según hemos visto, la voluntad es una, no dividida; toda la multiplicidad observada en diversos seres y objetos no es más que una ilusión generada por su eterno querer sin límites. Si tal ilusión desapareciese, se acabarían del mismo modo los anhelos, pues nos reconoceríamos en la totalidad del mundo. Esto se explica mejor tomando conciencia de que lo más inmediato a nosotros es nuestra propia volición, en tanto que el resto de las percepciones nos son dadas mediatizadas, parcialmente y divididas. De allí la ilusión inherente a la vida y representada por el principio de individuación.

La superproducción de la naturaleza, con su innumerable marcha de seres que nacen y mueren de continuo, donde cada parte se une con otras, en una constante interdependencia, extendiéndose al infinito en el pasado y hacia el futuro... no es más que la interpretación cerebral de nuestra especie, es decir, realidad de la naturaleza objetivada en tanto fenómeno, mas no como naturaleza en sí. De este modo Schopenhauer trabaja las nociones de *natura naturata* (naturaleza fenoménica captada por nuestro intelecto) y *natura naturans*, la naturaleza en tanto actividad productora infinita, como voluntad.

Al propio tiempo nos convenceremos de que la fuerza primitiva, la *natura naturans*, está inmediatamente presente, entera e indivisa en cada una de sus innumerables obras, tanto en la más perfecta como en la más insignificante, de donde se sigue que la naturaleza creadora no conoce por sí misma ni el tiempo ni el espacio. Y si luego nos damos cuenta de que la producción de esas obras maestras superlativas cuesta tan poco a la naturaleza que crea con prodigalidad incomprensible millones de organismos que se frustran y no llegan a sazón entregando sin reparo alguno cuanto vive a mil azares diversos [...] La ya

indicada unidad de la voluntad situada más allá del fenómeno, en la cual hemos visto la esencia íntima del mundo fenomenal, es una unidad metafísica, y por tanto, su conocimiento es trascendente, es decir, que no descansa en las funciones de la inteligencia ni puede ser aprehendido por ella. (Schopenhauer, 1950, p. 350)

### **El dolor inherente a la vida; el tedio**

Ya se ha comentado que la voluntad consiste en esencia en un querer sin fin, sin sentido, un querer por el querer mismo. Dada esta cualidad, resulta que nunca un ser podrá satisfacer plenamente sus necesidades, pues ni bien se aplaca una, surgen otras nuevas. Esto se aplica tanto al deseo como al temor, que es lo mismo pero en sentido inverso, pues huimos de aquello a lo cual tememos, y, a cada miedo que superamos, surgen otros nuevos en reemplazo. Una imagen gráfica consiste en comparar al querer con una cabeza de medusa, en donde al eliminar una serpiente surgen diez nuevas. Por otro lado, todo ser busca su perpetuidad, horrorizándose ante la llegada de la parca, buscando por todos los medios una supervivencia fatua, pues tarde o temprano la muerte vence. Esto se detecta sobre todo en el ser humano, en donde la misma palabra muerte parece el peor de los pecados, hasta un tabú.

Toda la actividad frenética de la naturaleza consiste en una guerra perpetua, donde algunos son cazadores y otros cazados, intercambiándose los papeles de continuo. El único fin para la vida particular es el saciar el hambre, los impulsos sexuales y algún que otro placer efímero. Luego de ello, dolores y tribulaciones constantes. Es demasiado esfuerzo, demasiada exigencia para tan poca recompensa. De aquí la conclusión de que uno no persiste en su ser gracias al conocimiento, a un razonamiento, sino antes bien debido a la voluntad que nos impele a la existencia. Ni siquiera los placeres imaginados que se conseguirán a futuro justifican nuestro actuar. Cualquier hombre razonable, al darse cuenta de lo vano de perseguir placeres y alejarse de temores sin fin, caería en la cuenta del sinsentido del diario vivir, teniendo que tomar una resolución al respecto, por ej., acelerando su muerte. Más adelante veremos que el suicidio no es una solución al problema de la voluntad.

El dolor es provocado por la lucha por la subsistencia. Ahora bien, en el hombre existe una segunda modalidad de dolor: el aburrimiento. El mismo acontece cuando nuestras necesidades mínimas se encuentran resueltas. En tal caso nos acaece un tedio tal, por no tener que luchar en modo alguno por vivir, que se vuelve tan insoportable, que justifica la invención de múltiples escapes y diversiones huecas, tales como los juegos de cartas por apuestas como ej. En tal situación se hace muy patente la falta de sentido del vivir, pues cuando tenemos que pelear por el alimento, la vivienda, el trabajo, etc. no hay lugar al tedio, y tal vez tampoco a la reflexión sobre nuestra situación.

### **Afirmación y negación de la voluntad**

La voluntad es eterna, ni la muerte ni el tiempo la afectan, actuando éstos únicamente sobre el principio de individuación. A la naturaleza poco le importa la pérdida de sus seres, pues de inmediato son reemplazados por otros en un continuo devenir. Incluso durante la existencia individual se dan a la vez la vida y la muerte, siendo la primera representada por la nutrición y la segunda por la excreción. A cada momento morimos. De aquí que todos los seres se encuentren interconectados y, al morir uno, sea fuente de alimento para otro.

Ahora bien, la voluntad en sí nunca acaba, conviviendo en un presente perpetuo. El tiempo en tanto fenómeno se sucede desde el futuro, pasando por el presente para terminar en el pasado. Una imagen para ejemplificar es que el tiempo en tanto fenómeno es como un río, que baja desde la cima de la montaña en tanto futuro hasta desembocar en el mar en cuanto pasado. En mitad de camino se encuentra una gran roca, inamovible, imperecedera, a la cual no le afecta el curso del río. Tal roca es el presente eterno desde el cual se posiciona la voluntad en tanto cosa en sí. Por esto mismo el sabio se consuela que su ser más íntimo es eterno, pues se identifica con la voluntad en tanto *noúmeno* y no con su representación fenoménica efímera.

En el hombre existen dos caminos a optar respecto a su voluntad: o la afirma o la niega. La afirmación consiste, como sucede en la mayoría de los hombres, en perseguir ilusiones, dejarse arrastrar por el querer sin fin, creerse que su

identidad fenoménica es la única real, actuando en consecuencia. El resultado de ello es el egoísmo, en donde se busca todo para sí. Un exceso del mismo conduce a actos de injusticia, pues un egoísta desbordado en extremo por su voluntad, pretenderá disminuirla en otro, sometiéndolo de diversas maneras para cumplir sus propias prerrogativas, negando la voluntad en los demás. Esto es fuente de sufrimiento, pues, a nivel *nouménico*, existe una justicia imparcial y perfecta; todos nuestros actos tienen su recompensa o su castigo por la misma ley de causalidad y del principio de razón; siendo de notar además que todo fenómeno no es más que el espejo objetivado de la voluntad, con lo cual ella misma es quien administra justicia por un lado, y comete injusticia por el otro, siendo verdugo y víctima a la vez. Esto queda claro al considerar a la voluntad como unitaria. En el plano fenoménico, el Estado es quien se encarga de distribuir justicia, aplacando la sed de poder de unos, ayudando a quienes lo necesitan.

La negación consiste en darse cuenta del velo de maya que cubre todo querer, y, actuando consecuentemente, se busque apaciguar tal mecanismo. En tal caso el sabio se identificará no con su querer, con su individualidad fruto del principio de individuación, sino con lo eterno, con la voluntad en sí. Tal estado, si bien es una trascendencia del dolor y la dicha mundanas, no implica un aniquilamiento, sino antes bien un plantarse de lleno en la eternidad, con una agradable sensación de paz. Y de tal estado surgen espontáneamente buenas virtudes, al igual que comentara Platón, pues el amor desinteresado y la compasión para con los demás surgen de allí.

La renuncia extrema a la voluntad, el ascetismo, consiste en desconsiderar las necesidades del propio cuerpo, en tanto manifestación objetiva más inmediata a nuestro principio de individuación, de tal modo que se lo alimentará frugalmente, cuestión de no excitar demasiadas funciones; y conteniendo absolutamente el impulso sexual, pues su querer nos impele a recaer nuevamente en lo fenoménico. Éticamente soportará con aplomo cualquier humillación, devolverá bien por mal, contendrá su ira, hará votos de pobreza renunciando a casi toda propiedad. Cuando la muerte se anuncia a tal ser, una entrega y paz

tremendas se desprenden de él, quien, al haber negado la voluntad al máximo, se libera del mundo fenoménico por siempre.

Una tercera vía, siendo las dos primeras el ascetismo y la contemplación estética, es la salvación mediante la compasión y ayuda a los demás, generadas por nuestro conocimiento sobre la propia voluntad, y negarla en nosotros al apaciguar el sufrimiento ajeno.

### **Comentarios finales**

Quedan resaltados aquí los caracteres de la voluntad y la respuesta schopenhaueriana al problema de la incognoscibilidad del *noúmeno*, definiendo a lo real como un devenir de esta fuerza que se desdobra en un aspecto fenoménico el cual expresa su objeto de deseo siempre insatisfecho. Siendo un esquema monista, pues todo es voluntad, se separa ante el entendimiento en dos aspectos: la voluntad de vivir y el mundo fenoménico en tanto representación de la primera, brindando un esquema de lo real unificado.

Lo interesante de su planteo es su eje en torno al deseo, deseo que supera en importancia a la razón, yendo a contracorriente del pensamiento filosófico general de Occidente. La supremacía de *logos* griego es reemplazada por este devenir deseante de la voluntad que constituye la esencia de todo. Su ontología permite la emergencia de nuevas corrientes filosóficas, como la obra nietzscheana, el existencialismo e incluso disciplinas como el psicoanálisis. Su pesimismo es retomado y reforzado por Mainländer, y ejerce claras influencias en Cioran.

Ahora bien: ¿De qué va su pesimismo? ¿Estamos condenados a una vida de miseria espiritual? Creemos que la respuesta es negativa, pues el autor señala tres vías para detener este deseo: el ascetismo, la ética y la estética. Pero además de ello posee una propedéutica para la vida cotidiana en su eudemonología, donde si bien reconoce que no se alcanzará la felicidad con ella, se logrará tener una vida satisfactoria dentro de los sufrimientos que pueden azotarnos. Más que unas reglas para ser feliz, se trata de estrategias para evitar el dolor o aminorarlo cuando sea inevitable.



En tal sentido su filosofía es pragmática ya que no ofrece vanas esperanzas, y su pesimismo puede interpretarse como una manera de despertar la compasión para con todo lo viviente y para que nos alejemos de ilusiones grandilocuentes respecto a nuestra vida y el porvenir de la humanidad. El problema radica en definitiva en el apego al principio de individuación, algo que podríamos calificar de neuroticismo siguiendo el discurso psicoanalítico. Su pesimismo se asienta en la felicidad terrenal, por llamarla de algún modo, pero el aplacamiento de la voluntad propuesto es, en cierto modo, una forma de felicidad en tanto bienestar.

Schopenhauer inaugura a nuestro entender una nueva vía de pensar la realidad del mundo y lo humano, sostenida en el deseo como sustrato de todo lo existente y las dificultades que implica asir este concepto desde la mera razón.

### **Bibliografía**

Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Buenos Aires, El Ateneo, 1950.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipomena I y II*. Madrid, Trotta, 2009.

Simmel, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires, Prometeo, 2005.

## **Atomismo: ¿materialismo ateo o un remedio contra él? Una disputa por el término en la filosofía de Ralph Cudworth**

**Matías Leonel Duer<sup>1</sup>**

### **1- Introducción**

Ralph Cudworth (1617-1688) fue uno de los miembros del círculo intelectual posteriormente denominado 'platonismo de Cambridge'. Al igual que en el caso de sus compañeros, su nombre no suele resonar en los ámbitos académicos actuales. Este autor ha sido considerado una figura anacrónica para su época, ajeno a las novedades filosóficas del siglo XVII. Sin embargo, sus textos ofrecen claros indicios de un pensamiento sumamente situado en su contexto de producción, tanto en términos filosóficos como políticos y religiosos. Por un lado, en su *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (en adelante TEIM) se puede hallar un sofisticado tratamiento acerca de la naturaleza del alma, de sus sensaciones y de sus pensamientos puros. Por otro lado, en medio de una Inglaterra agitada por la fragmentación religiosa y el conflicto político, Cudworth busca armonizar estas diferencias mediante una acérrima defensa de la unidad de la razón, la cual, correctamente utilizada, es capaz de alcanzar la verdad<sup>2</sup>.

En particular, hay tres tesis que, según el autor, resultan vitales para la moralidad, y que sirven de hilo conductor que une su única obra publicada -el *True Intellectual System of the Universe*-, con sus restantes obras publicadas póstumamente -el mencionado TEIM en 1731 y el *Treatise of Freewill* en 1838-, ubicándolas al interior de un ambicioso proyecto. Estas tesis, que corresponden respectivamente al tema central de cada uno de los textos, son: la existencia de dios, el carácter natural e inmutable de la justicia y el bien, y la afirmación del libre albedrío humano. En este sentido, es clara la intención del autor de construir

---

<sup>1</sup> Matías Leonel Duer es estudiante avanzado de la carrera Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Forma parte del grupo colaborador del proyecto PICT 2015 1879 "Platonismo en el siglo XVII de acuerdo a Ralph Cudworth" desde 2017. E-mail: avatargs@hotmail.com.

<sup>2</sup> Cf. Rogers, G. A. J. "Introduction" en Rogers, G. A. J.; Sorell, T y Kraye, J. (eds.), *Insiders and Outsiders in Seventeenth Century Philosophy*, London-New York, Routledge, 2010, p. 8.

una filosofía que pueda tanto incorporar los innovadores desarrollos científicos del siglo como fundar una moralidad que solucione satisfactoriamente los problemas presentados por los tumultuosos acontecimientos políticos y religiosos<sup>3</sup>.

En este trabajo me propongo mostrar que el TEIM representa un esfuerzo de Cudworth por distinguir tajantemente entre lo que él llama la *verdadera* filosofía atomística de su versión mal entendida y por tanto errónea, la cual desemboca en el escepticismo, y tiene consecuencias morales inaceptables. Así, se encuentra en el autor un fuerte interés por reivindicar una cierta caracterización de esta filosofía atomística. Esto significa una disputa por el sentido de la misma, y lo que Cudworth se propone en el TEIM es, entre otras cosas, desligarla de posiciones que no son sino formas falsas e inmorales de comprenderla, como la de Hobbes, autor considerado ya en esa época como un ateo materialista<sup>4</sup>. Se puede decir, empero, que tales posiciones no son reflejadas en esta obra de un modo límpido y fiel, sino construidas tendenciosamente con vistas a una clara y evidente refutación. De este modo, con el TEIM se asiste a uno de los primeros desarrollos conceptuales de posiciones materialistas, los cuales, al surgir de la pluma de sus oponentes filosóficos, no hacen justicia a lo que los autores mencionados de hecho sostienen, y contribuyen así a cimentar lo que Wunderlich da en llamar *la vieja narrativa*, según la cual el materialismo no es más que una radicalización del mecanicismo<sup>5</sup>.

Cabe señalar que si bien el término ‘materialismo’ no figura en el texto, se puede decir que se encuentra conceptualmente presente. El mismo aparece por primera vez en lengua inglesa en la segunda mitad del siglo XVII, introducido por Henry More (otro de los llamados platónicos de Cambridge) y por el mismo Cudworth<sup>6</sup>. A su vez, en el TEIM se señala como uno de los aspectos principales de posiciones como la de Hobbes la tesis de que todo es materia, por lo que la

---

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, p. 9.

<sup>4</sup> Cf. Hutton, S. “Introduction” en Cudworth, Ralph, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. xiv.

<sup>5</sup> Cf. Wunderlich, Falk: “Varieties of early modern materialism”, en *British Journal for the History of Philosophy*, volumen 24, número 5, año 2016, pp. 797-813, p. 803.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 800.

ausencia del término en esta obra no es razón para negar que haya un detallado tratamiento de la filosofía materialista, de sus fundamentos y sus consecuencias.

## **2- Objetivo Del *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality***

A simple vista, el nombre de este tratado puede sugerir al lector que el tema central del mismo es la moralidad. Sin embargo, el énfasis de la obra está puesto notoriamente sobre el estatus ontológico y, principalmente, gnoseológico de las ideas en general, y de las morales en particular. Es decir, Cudworth busca dar respuesta a la cuestión de cómo se llega a tener en la mente las ideas de bien y mal, y de si las cosas son buenas o malas naturalmente o sólo por acuerdo positivo. El platónico de Cambridge va a defender, por supuesto, el carácter natural de estas ideas, y que, puesto que ni provienen de afuera ni son ficciones, deben ser nociones propias de la mente.

En consecuencia, los enemigos filosóficos de Cudworth vienen a ser aquéllos que sostienen la posición contraria. En la enumeración de los mismos puede apreciarse el predominio de figuras de la antigüedad clásica: entre quienes niegan que exista algo justo natural e inmutablemente se encuentran los personajes de distintos diálogos platónicos, como Protágoras, Polo, Calicles, Trasímaco, Glaucón, y, fuera de los diálogos, Epicuro. Por su parte, los contemporáneos del inglés son mencionados de manera oblicua, con epítetos como “el reciente compilador del sistema epicúreo”<sup>7</sup> (Gassendi), “aquel reciente escritor de ética y política”<sup>8</sup> (Hobbes), y una alusión un tanto vaga a los teólogos modernos, quienes ponen la voluntad divina por encima de la naturaleza de las cosas<sup>9</sup>.

Esta operación, que se halla recurrentemente a lo largo de la obra, no representa un gesto casual, sino que, además de ser una estrategia para evitar posibles polémicas con sus contemporáneos, se inscribe en el marco de la

---

<sup>7</sup> Cudworth, Ralph. *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad*, trad. Natalia Strok, Ediciones Winograd, en prensa, Libro I, cap. 1, sección 3.

<sup>8</sup> *Ibid.*, Libro I, cap. 1, sección 4.

<sup>9</sup> Cf. Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, editado por Sara Hutton, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 10-14.

concepción renacentista de la *filosofía perenne*, de la cual Cudworth es deudor. Según dicha visión, sostenida por Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, y Agostino Steuco hay una verdad eterna que se expresa a lo largo del tiempo en distintas formas, y estos humanistas consideraban que la tarea de la filosofía consistía en mostrar la concordancia entre pensamientos que sólo difieren entre sí verbalmente, es decir, de manera aparente. Los filósofos a reconciliar por antonomasia son Platón y Aristóteles, pero esta empresa se extiende también a cualquier otro pensador, a figuras propias del esoterismo, y a las verdades principales de la doctrina cristiana<sup>10</sup>.

Cudworth sigue esta concepción no sólo para mostrar la concordancia de distintas tradiciones en la verdad eterna; también recurre al pensamiento de figuras antiguas, como Protágoras, para indicar de manera ejemplar el error del escepticismo y el ateísmo. En efecto, si la verdad es una e inmutable, la falsedad del siglo XVII no será más que la repetición de posturas equivocadas ya propuestas alguna vez en el pasado. En este sentido, el enorme tiempo que separa a Hobbes de Protágoras se ve reducido en tanto comparten tesis y fundamentos, y para Cudworth atacar al antiguo contribuye a la refutación del moderno.

### **3- Libro I: contra la voluntad arbitraria**

En el primero de los cuatro libros del TEIM, Cudworth se ocupa de delimitar el alcance de la voluntad, al dirimir la cuestión de si ésta es capaz de modificar la naturaleza de la justicia, volviendo, por ejemplo, justa o injusta una cosa indiferente. Para ello, el autor discute con quienes afirman precisamente esto, ya se trate de que piensen que todas las cosas son en sí mismas indiferentes y se vuelven justas por acuerdo positivo, o que piensen que la voluntad divina está por encima de todas las cosas, y que negar esto sería atentar contra la omnipotencia de Dios.

---

<sup>10</sup> Cf. Cassirer, E. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York, Dover Publications, 2000, pp. 2-3.

A los primeros, Cudworth responde que la voluntad sola no es suficiente para determinar la obligatoriedad del cumplimiento de los acuerdos positivos, sino que es necesario que éstos se hallen previamente bajo una obligación natural. Si se necesita un acuerdo positivo que dicte que hay que cumplir los acuerdos, ¿qué es lo que obliga al cumplimiento de ese primer acuerdo? La única posibilidad es que dicha obligación sea natural, y previa a todo acuerdo positivo. Es decir, hay una primacía de la naturaleza de la moralidad por sobre la acción de la voluntad, y en este sentido, ella debe seguir las indicaciones del intelecto, ya que éste conoce las naturalezas de las cosas<sup>11</sup>.

El argumento que Cudworth esgrime contra la segunda posición consiste en mostrar que si la voluntad de dios puede cambiar, por ejemplo, las verdades lógicas, entonces no sería posible el conocimiento, ni siquiera en dios mismo.<sup>12</sup> Los ángulos de un triángulo sumarían dos rectos no por la naturaleza de la triangularidad, sino porque dios *quiso* que fuera así. Entonces, la esencia del triángulo sería en sí misma una cosa mutable, y no la podríamos conocer mediante la razón, sino por revelación o por cierta fe entusiasta<sup>13</sup>. Puede apreciarse aquí el notorio afán de hallar una fundamentación del conocimiento (ya sea matemático, metafísico o moral) que sea capaz de prescindir de cualquier elemento del orden de lo revelado. Esto se entiende, en parte, como un intento por contrarrestar la fragmentación religiosa y los conflictos que ella suscita; obturando la posibilidad de justificar doctrinas y prácticas a través de una relación con la divinidad imposible de comprobar y de verificar, se priva a los entusiastas de su principal recurso, y de este modo se limita su influencia y peligro.

Asimismo, Cudworth señala que esto no implica lesionar en modo alguno la omnipotencia divina, puesto que las esencias eternas e inmutables de las cosas son parte de su sabiduría, la cual pertenece a dios tanto como su voluntad. El autor simplemente se limita a indicar que ésta debe seguir a aquélla, puesto que:

---

<sup>11</sup> Cf. Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, op. cit., pp. 18-19.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 17, 25.

<sup>13</sup> *Ibid.* pp 25-26.

“la sabiduría en sí misma tiene la naturaleza de la regla y medida, al ser la cosa más determinada e inflexible. Pero la voluntad, al ser no sólo una cosa ciega y oscura considerada en sí misma, sino también indefinida e indeterminada, tiene por eso la naturaleza de una cosa regulable y medible. Y así la perfección de la voluntad, como tal, es ser guiada y determinada por la sabiduría y la verdad.”<sup>14</sup>

Una vez que Cudworth estableció la adecuada relación jerárquica entre voluntad y sabiduría, puede avanzar al asunto de los siguientes libros, en donde hace un extenso tratamiento acerca del origen de las ideas morales.

#### **4- Contra Protágoras y Hobbes, que niegan el ser inmaterial**

En el resto de la obra, Cudworth pretende refutar a sus oponentes filosóficos mostrando que, partiendo de los mismos fundamentos que ellos, la razón correctamente aplicada arriba a conclusiones diametralmente opuestas.

Protágoras, para llevar adelante su ataque contra la moralidad, afirma que no existen verdades absolutas de las cosas, sino que todo conocimiento, que no es más que sensación, es fantástico y relativo. Según el platónico de Cambridge, esta tesis escéptica se obtiene a partir de la unión de la filosofía heraclíteica junto con la que llamará filosofía atomística, o también corpuscular o mecánica. Si, de acuerdo a la primera, sólo hay cuerpos individuales en perpetuo movimiento local (el único tipo de movimiento que acepta), sin existencia de ser intelectual alguno, y si, de acuerdo a la segunda, las cualidades sensibles no están realmente en las cosas, sino que son relativas a quien percibe, entonces no es posible ninguna verdad o esencia absoluta e inmutable. Esto, en consecuencia, tornaría justa cualquier ley que establezca una ciudad, no porque lo sea en sí misma, sino por ser algo relativo a esa ciudad<sup>15</sup>.

Hobbes, por su parte (y de acuerdo a Cudworth), sostiene que toda idea de la mente es una impresión producida a partir de los objetos corpóreos

---

<sup>14</sup> Cudworth, Ralph. *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad*, op. cit., Libro I, cap. 3, sección 7.

<sup>15</sup> Cf. Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, op. cit., pp. 32-34.

exteriores. Esta doctrina implica la negación de ideas de sustancias incorpóreas e inmateriales, y tiene como consecuencia inevitable la impiedad y error del ateísmo, puesto que dios no es un ser material que se pueda conocer mediante los sentidos<sup>16</sup>. Por lo demás, para Hobbes, las nociones universales en la mente no serían más que nombres que se aplican en común a varios individuos, y, aparte de eso, la razón no añadiría nada a la sensación<sup>17</sup>.

Ahora bien, en el TEIM se busca delinear correctamente el *verdadero* atomismo, el cual no sólo no conduce al escepticismo de Protágoras ni al ateísmo de Hobbes, sino que representa incluso un antídoto contra ellos<sup>18</sup>. Cudworth señala que estos autores basan sus aseveraciones erróneas e inmorales en una filosofía verdadera, que da en llamar atomística o mosaica, por haber sido supuestamente recibida de Moisés mismo<sup>19</sup>. La misma “resuelve todos los fenómenos del mundo corpóreo mediante esos principios inteligibles de magnitud, figura, lugar y movimiento”<sup>20</sup>, y es la única explicación que vuelve inteligibles a las cosas sensibles<sup>21</sup>.

Esta valoración de la filosofía atomística por parte de Cudworth responde a una incorporación de los influyentes desarrollos en física del siglo de la revolución científica. Asimismo, éstos se verán presentes en el análisis de las partes del alma en el libro III del TEIM, donde resuena un fuerte eco cartesiano.

---

<sup>16</sup> “And indeed that opinion that knowledge, wisdom, and understanding [are] in [their] own nature posterior to sensible and material things, and doth result out of them, or proceed only from the radiation and activity of the matter on that which understands, is nothing else but downright atheism”. Ibid. p, 132.

<sup>17</sup> Cf. Ibid., pp. 116-118.

<sup>18</sup> Cf. Hutton, Sarah. “Lord Herbert of Cherbury and the Cambridge Platonists” en Stuart Brown (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, New York, Routledge, 1996, p. 21.

<sup>19</sup> Si bien no es un tema que corresponda a este trabajo, no deja de resultar curiosa la genealogía que Cudworth construye para esta filosofía atomística. En el capítulo IV del libro II se ocupa de rastrearla hasta tiempos anteriores a la guerra de Troya, en Fenicia. La misma sería posteriormente introducida en Grecia por un tal Moschus el fenicio, que el autor identifica con Moisés. Esta extraña cronología debe entenderse dentro del marco de la ya mencionada concepción de la filosofía perenne, como una forma de validación del verdadero atomismo, que se ve de este modo fortalecido por el peso de la tradición, la cual se remonta a aquella figura bíblica que recibió la ley de dios mismo. Es decir, esta filosofía no sólo se defiende por el lado de la racionalidad o de la tradición, sino también ofreciendo una garantía divina de veracidad.

<sup>20</sup> Cudworth, Ralph. *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad*, op. cit., Libro II, cap. 3, sección 1.

<sup>21</sup> Cf. Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, op. cit., p. 43.



De hecho, allí se encontrará la piedra de toque que servirá para refutar a sus adversarios.

### 5- Partes del alma: τὸ αἰσθητικόν καὶ τὸ νοητικόν (la que padece y la que conoce)

En primer lugar, Cudworth afirma que la sensación no es un pensamiento puro del alma sola, y que la idea sensible no es una cualidad absoluta del objeto exterior, sino que son “ciertas cosas intermedias engendradas entre el agente y el paciente, y que resultan de la actividad del objeto externo y de la pasión interna de la mente”<sup>22</sup>. Es decir, además de movimiento local en el cuerpo, la sensación consiste en una pasión en el alma vitalmente unida a él, por la cual ella toma conciencia de lo que sucede en el cuerpo. Esta conciencia del alma, que es algo así como una percepción somnolienta, significa que no se trata de una mera pasión; hay una cierta energía vital que el alma aporta en toda sensación<sup>23</sup>. Con la excepción de este último punto, la posición de Cudworth se corresponde con la de Protágoras: la sensación no es conocimiento absoluto de las cosas, ya que mediante ella el alma solamente percibe cómo es afectada en unión con el cuerpo<sup>24</sup>. La función de la sensación es anunciar al alma de la existencia y modos generales de los objetos para cuidado del cuerpo, y dar pistas al intelecto para que éste esboce hipótesis inteligibles sobre los fenómenos sensibles<sup>25</sup>. La influencia cartesiana aquí es insoslayable<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Cudworth, Ralph. *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad*, op. cit., Libro III, cap. 4, sección 1.

<sup>23</sup> Cf. Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, op. cit., pp. 49-51.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, p. 62.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, p. 57.

<sup>26</sup> “Así pues, esta naturaleza me enseña en verdad a huir de aquello que produce sensación de dolor y a buscar lo que produce sensación de placer, y cosas semejantes; pero no se ve que nos enseñe además que, a partir de estas percepciones de los sentidos y sin previo examen por parte del intelecto, concluyamos algo con respecto a las cosas puestas fuera de nosotros, porque saber lo verdadero de ellas parece que le pertenece a la mente sola, pero no al compuesto”. Descartes, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. 1º ed. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 183.

En segundo lugar, sin embargo, existe una parte noética del alma, cuyos pensamientos claros sí constituyen conocimiento absoluto<sup>27</sup>. Éste es el aspecto del alma que Protágoras y Hobbes no supieron o no quisieron ver. Para ilustrar este punto, Cudworth recurre a la argumentación de Platón en el *Teeteto*, en donde dice que, puesto que ningún sentido puede juzgar sobre los objetos del resto, que somos capaces de comparar dichos objetos entre sí, y de encontrar cosas comunes a ellos que no pudieron provenir de ninguno, como la esencia, la identidad, o la disimilitud, hay que concluir, entonces, que el alma debe percibir estas cosas por su cuenta<sup>28</sup>. La justicia y el bien son razones inteligibles de esta clase. Por tanto, aquéllos que afirmen sólo la existencia de la parte inferior del alma necesariamente habrán de considerar tales ideas como relativas, fantásticas, o meros nombres; es la inevitable consecuencia de ignorar el poder cognoscitivo innato del alma de “suscitar ideas inteligibles y concepciones de las cosas del interior de ella misma”<sup>29</sup>.

Asimismo, las consideraciones acerca de las razones de la matemática indican claramente su carácter inteligible, en oposición a lo sensible, puesto que ellas son los sujetos de las demostraciones geométricas. En efecto, que los tres ángulos del triángulo equivalen a dos rectos no es un conocimiento que refiera a algún individuo sensible exterior. Si así fuera, no tendría una validez necesaria y universal, sino que se aplicaría exclusivamente a, por ejemplo, este triángulo particular que Euclides tiene frente a sí (y solamente en tanto lo esté observando). Pero la verdad de dicha proposición se aplica a cualquier triángulo, en todo tiempo y lugar, y permanece aunque Euclides aparte la mirada, o aunque alguien borre la figura que dibujó en el pizarrón. El sujeto al que este teorema hace referencia, por tanto, no es algo material, cambiante o corruptible, perteneciente al mundo exterior, sino una idea inteligible que el alma halla en su interior<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, op. cit., p. 54.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 60-62.

<sup>29</sup> Cudworth, Ralph. *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad*, op. cit., Libro IV, cap. 1, sección 3.

<sup>30</sup> Cf. Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, op. cit., p. 118.

De este modo, Cudworth conjura el escepticismo de sus oponentes. Tomando como punto de partida el mismo fundamento que ellos -la filosofía atomística-, y usando la recta razón como guía, muestra que esta doctrina desemboca natural y armónicamente en el conocimiento.

En cuanto al ateísmo, también se halla en el TEIM una prueba de la existencia de dios a partir del análisis de las ideas inteligibles de la parte superior del alma: ellas presentan las características de la eternidad y la inmutabilidad. De aquí se colige su independencia respecto del mundo material, que es temporal y mutable. Es decir, la naturaleza del triángulo, por ejemplo, es de tal manera que no se le puede añadir ni quitar nada, que no tuvo un comienzo en el tiempo, y que no dejará de ser por más que no haya (o que nunca haya habido) triángulos materiales. Ahora bien, puesto que estas ideas son modificaciones de la mente, y que son eternas e inmutables, es necesario que exista una mente también eterna e inmutable que las piense actualmente. Esta mente eterna no es otra que dios mismo<sup>31</sup>.

## 6- Consideraciones finales

Siguiendo el recorrido de los cuatro libros del TEIM, se evidencia el interés y gran esfuerzo de Cudworth por librar al 'verdadero atomismo' de la carga de escepticismo y ateísmo. Ello sólo se sigue si se afirma que todo es materia, y que no hay conocimiento más elevado que la sensación. Sin embargo, según el autor, un correcto examen de la naturaleza del conocimiento sensible, al revelar su carácter relativo, invita a la búsqueda de un poder más elevado del alma, capaz de alcanzar un conocimiento absoluto sobre las esencias de las cosas y sobre la existencia de dios. En este sentido, es posible afirmar, junto con Sara Hutton, que la posición del platónico de Cambridge no es anti-empirista<sup>32</sup>, sino que busca armonizar, precisamente, las hipótesis de la filosofía atomística acerca de la

---

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 127-128.

<sup>32</sup> Cf. Hutton, S. "Introduction" en R. Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. xxii.

materia con el conocimiento de lo inmaterial, en donde se encuentran las verdades de la matemática, de la moral, y de la metafísica.

Para concluir, y aventurando un tema de futuras investigaciones, cabe destacar que, al discutir con la posición filosófica rival, Cudworth está al mismo tiempo construyéndola, lo que representa una operación para nada inocente. En consecuencia, el autor ha contribuido a fijar una caracterización bastante reduccionista del materialismo, que no se condice con el pensamiento real de los distintos filósofos comprendidos bajo esta etiqueta<sup>33</sup>. La postura de Protágoras, tal como es presentada por Cudworth, revela una concepción completamente pasiva de la materia, excluyendo de ella cualquier tipo de principio activo. Tales ideas contrastan con lo que de hecho sostienen los autores de este siglo. Incluso en Hobbes, considerado por excelencia el autor materialista en este sentido reducido, es posible hallar dicho principio activo en la noción de *conatus*, como señala Wunderlich siguiendo un trabajo de Springborg<sup>34</sup>. Queda pendiente para un nuevo trabajo como ulterior profundización de éste la lectura de la obra de Hobbes y la correspondiente comparación de su postura con la que presenta Cudworth, a fin de evaluar la fidelidad o no de esta última.

### **Bibliografía**

- Cassirer, E. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York, Dover Publications, 2000.
- Cudworth, Ralph. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, editado por Sara Hutton, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Cudworth, Ralph. *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad*, trad. Natalia Strok, Ediciones Winograd, en prensa.
- Descartes, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. 1º ed. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009.

---

<sup>33</sup> Cf. Wunderlich, Falk, Op. cit., p. 803.

<sup>34</sup> Cf. Ibid., p. 804.

- Hutton, S. "Introduction" en R. Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Hutton, Sarah, "Lord Herbert of Cherbury and the Cambridge Platonists" en Stuart Brown (ed.), *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, New York, Routledge, 1996.
- Rogers, G. A. J. "Introduction" en Rogers, G. A. J.; Sorell, T y Kraye, J. (eds.), *Insiders and Outsiders in Seventeenth Century Philosophy*, London-New York, Routledge, 2010.
- Wunderlich, Falk: "Varieties of early modern materialism", en *British Journal for the History of Philosophy*, volume 24, número 5, año 2016, pp. 797-813.

## La “cosa en sí” como supuesto de la Certeza Sensible: Una crítica al realismo de la conciencia natural

Leonardo Filippi Tome<sup>1</sup>

### Introducción

El primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (abr. *Phg*) arroja la siguiente paradoja: por un lado, esta figura representa una *certeza*; por el otro, una *suposición*. De allí que el título completo de esta figura sea *La certeza sensible o el esto y la suposición* (abr. *CS*). Sin embargo, podríamos decir que esta figura no contiene sólo un supuesto, sino varios. El más notable es el que Hegel menciona de manera explícita. Dicho en muy pocas palabras la cuestión sería más o menos la siguiente: La *CS* cree que por medio de la intuición sensible se relaciona con determinados objetos, «concretos» y «singulares». Pero como demostrará esta dialéctica en realidad su objeto es lo «abstracto» y lo «universal». El lenguaje mismo, dirá Hegel, da cuenta de esta universalidad refutando así nuestra *suposición*; cuando digo “esto” no digo ningún objeto en particular, tal y como supongo, sino todo *esto* en general, es decir, «el esto universal» (*das allgemeine Diese*). Lo mismo sucede con el “Yo”. Cuando digo “este” supongo un *yo* singular, pero en realidad no digo ningún *este* en concreto, sino todo *yo* en general. “Yo”, es una indicación universal que vale lo mismo para cualquier yo que lo enuncie o lo piense.

Pero el tema que queremos tratar en esta ocasión tiene que ver con otro de los supuestos que se encuentra relacionado con la dialéctica del *este* y el *esto* tal y como se desarrolla en la *CS*. Básicamente este supuesto tematiza la concepción realista (metafísica) que la conciencia natural tiene de los objetos sensibles y su

---

<sup>1</sup> Leonardo Filippi Tome es licenciado en filosofía. Realizó sus estudios de grado en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Además, participa del grupo de estudios sobre Idealismo Alemán de la escuela de Humanidades de la UNSAM. Actualmente está realizando sus estudios de doctorado en la misma universidad, y es becario CONICET-UNSAM. Su tema de investigación es: Ciencia y Concepto en las figuras de la Conciencia. Una relectura de los primeros tres capítulos de la «*Fenomenología del espíritu*» de Hegel. E-mail: filippi.tome@hotmail.com.

fundamento último, vale decir: la idea de que las cosas sensibles son algo en sí mismas, cuya “realidad” (*Wirklichkeit*) es absolutamente independiente de la conciencia que la concibe. Dicha concepción, por lo tanto, lleva implícita de alguna manera la idea de “cosa en sí” (*Ding an sich*).

Ahora bien, cuando hablamos de la noción de *cosa en sí* no podemos obviar la clara referencia a la filosofía crítica que este concepto amerita. Partiendo de la distinción entre fenómeno y noúmeno, Kant, se sirvió este concepto como un elemento clave para la distinción entre el *idealismo transcendental* y aquello que llamó *realismo transcendental*. La filosofía crítica sólo concede realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y conocimiento objetivo a los fenómenos determinados en la idealidad transcendental del espacio y el tiempo que, como tales, no puede existir fuera de la intuición. Por el contrario, según se afirma en la *crítica de la razón pura*: «el realista transcendental se representa los fenómenos externos (si se admite la efectiva realidad de ellos [*Wirklichkeit*]) como cosas en sí mismas, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad [...]».<sup>2</sup> En la filosofía transcendental el supuesto de la *cosa en sí* se encuentra de este modo en el centro de la crítica a la metafísica dogmática. Lo que *la cosa sea en sí misma*, en la medida que no pertenece al ámbito de los fenómenos, quedan por tanto excluida de toda experiencia posible. Ni es objeto de conocimiento posible, ni se puede predicar la existencia de ella, más que como un supuesto. Se trata en definitiva de dos posturas completamente diferentes donde el concepto de *cosa en sí* establece el límite entre una y otra. Dicho concepto por consiguiente divide las aguas entre el realismo e idealismo transcendental.

Asimismo, se trata de un concepto, que, como sabemos, es sumamente problemático y ha dado lugar a un sin número de discusiones e interpretaciones entre los postkantianos de finales del siglo XVIII. El así denominado “escándalo de la *cosa en sí*” mantuvo en vilo a la generación Reinhold (1758-1823) Maimon (1754-1800) Beck (1761-1840) y Schulze (1761-1833), entre otros, y fue entre otras causantes lo que impulsó el surgimiento del idealismo alemán cuyos máximos

---

<sup>2</sup> Kant, I. *KrV*, A369.

representes acabarán siendo Fichte, Schelling y Hegel. No es este el lugar para entrar en detalles sobre todo lo que este problema representa. Pero hay que señalar que la importancia de esta discusión y la solución o no de este problema implica entre otros temas la posibilidad o imposibilidad del idealismo entendido como un sistema coherente de la razón. Como sostiene Eusebi Colomer:

Kant, en efecto, hizo del «yo pienso», de la conciencia que acompaña toda representación, el principio supremo del conocimiento. Nada puede ser conocido que no esté en relación con el «yo pienso». En Kant, sin embargo, subsiste un elemento exterior a la autoconciencia, la cosa en sí, que permanece por ello esencialmente desconocida. Los idealistas advierten inmediatamente en el planteamiento kantiano la mezcla discordante de dos puntos de vista incompatibles: la aposterioridad del empirismo y la aprioridad del idealismo. Admitir con Kant una cosa en sí independientemente de todo conocimiento es a sus ojos un radical sinsentido. La cosa en sí, el único obstáculo que impide al «yo pienso» convertirse en principio absoluto, constituye la raíz de todas las aporías del kantismo. La cosa en sí es solo un estorbo inútil y embarazoso.<sup>3</sup>

En función de lo dicho la noción de “*cosa en sí*” puede entenderse en al menos dos sentidos bien diferenciados. Simplificando demasiado las cosas diríamos: 1- Como un sustrato material de los objetos percibidos, vale decir, como una sustancia real. En cuyo caso el término “*cosa en sí*” expresa la *esencia* del objeto intuido sensiblemente, esto es, lo que las cosas son verdaderamente en sí mismas independientemente de lo que el sujeto pueda o no conocer acerca de ellas. Concepción que términos generales corresponde al realismo. 2- Por otro lado, en un sentido muy diferente, podemos pensar la *cosa en sí* como un objeto transcendental y correlato del fenómeno, esto es, en todo caso, como un objeto dado solo al pensamiento, mas no a la intuición sensible, sino solo como noúmeno. Esta concepción corresponde al idealismo y, más concretamente al idealismo *transcendental* kantiano y sus derivados. El punto de vista que la conciencia natural tiene del *esto* (el objeto) y que pondremos a consideración en

---

<sup>3</sup> Colomer E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo II, Herder, 2006, p. 13.



este caso se corresponde, *mutatis mutandi*, al primero. Mientras que el punto de vista, el del *este* o, el *yo*, representa más bien al segundo. Podríamos decir en este sentido que en la dialéctica del *esto* y el *este*, encontramos una contraposición entre el realismo y el idealismo, donde el resultado indica que mediante ninguno de estos dos puntos de vistas conocemos lo que las cosas son en verdad.

Tal vez la mayor dificultad para comprender la temática de la CS radique precisamente en esto: que ambas concepciones están representadas en esta dialéctica del *esto* y el *este*. *A priori* uno podría decir que, por ser idealista, el punto de vista de Hegel es más cercano al segundo que al primero. Pero en la dialéctica de CS Hegel critica a ambos posicionamientos por igual; precisamente, porque se trata de una dialéctica que pretende establecer una mediación entre uno y otro. Claramente Hegel no es realista, por lo menos en este sentido antes mencionado. Pero, aunque su visión del realismo ingenuo es muy similar al de la filosofía crítica (en este punto), tampoco puede decirse que Hegel sea idealista en sentido trascendental, ni como Kant, ni como Fichte ni como Schelling. Esto lo deja en claro ya desde el escrito sobre la *Diferencia*. Si el primero es un punto de vista *objetivo*, el segundo es un punto de vista *subjetivo*; mientras que el *idealismo absoluto* que Hegel defiende pretende en todo caso superar esta oposición.

Si bien en la dialéctica de la CS se confrontan ambos puntos de vistas y la *cosa en sí* adopta en cada uno de ellos una función diferente, por cuestiones de extensión nos referimos en este caso solo al punto de vista realista que la conciencia tiene de los objetos.

### **El supuesto de la certeza Sensible**

Comencemos por el principio. Evidentemente la cuestión aquí es la *sensibilidad* y su *certeza*. ¿Qué intuimos cuando percibimos sensiblemente? ¿De qué modo las cosas afectan nuestra intuición? ¿Cuánta certeza provee la sensibilidad? ¿Qué estatus ontológico tienen los objetos sensibles? Etc. Puesto en estos términos podría pensarse que se trata aquí de un problema de naturaleza cartesiano. Pero “certeza” aquí no debe ser tomada en ese sentido. La CS no es un primer principio absoluto sobre el cual poder erigir el nuevo edificio de la

ciencia, como el *cogito*, sino apenas un *supuesto*, aun por ser depurado. Menos aún sería esto posible cuando de lo que se trata es del saber sensible. Hay tal vez algún punto en común, señala Siep: «Hegel sigue también en cierta medida el método cartesiano de ejercer la duda en principio sobre la sensibilidad. Pero para él no se trata de la confiabilidad en nuestros sentidos, sino de una tesis sobre el saber».<sup>4</sup> En realidad son caminos en uno y otro caso muy diferentes, y todavía podríamos decir más, tal vez sean inversos. En efecto, Descartes parte de la duda sobre el saber sensible y llega a la certeza, Hegel, por el contrario, parte de la certeza y lo que confirma a través de esta experiencia es algo más que la mera «duda» (*Zweifel*); es la «desesperación» (*Verzweiflung*, como se verá al final del capítulo). En rigor, todas estas son preguntas que han encontrado a lo largo del tiempo distintos tipos de enfoque y, por lo tanto, también distintos tipos de respuestas. En este sentido, la diversidad de posicionamientos (*Stellungen*) en torno a dicha temática van desde el realismo al idealismo, pasando por el racionalismo y el empirismo, hasta las distintas teorías del conocimiento, la epistemología y la ontología. Una buena síntesis de estos posicionamientos la encontramos en los *Vorbegriff* de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (ENZ).<sup>5</sup>

Sobre tales posicionamientos volveremos más adelante. Antes de ellos precisemos primero cual es el punto de vista de Hegel sobre tales cuestiones correspondiente a esta primera figura. Hay que señalar que en este caso el enfoque de Hegel es el de una *fenomenología del espíritu*, con todas las particularidades y dificultades que sabemos que esto implica.<sup>6</sup> La CS versa sobre

---

<sup>4</sup> L. Siep, *El camino de la Fenomenología*, p. 84. A esta tesis habría que oponer aquello que Hegel dice sobre el método el general, y más concretamente en pasajes en los cuales se refiere precisamente a Descartes. Cf. Hegel, ENZ, §76-78. Aquí Hegel parece contrariar la afirmación de Siep.

<sup>5</sup> En los *Vorbegriff* (§19-§83) de *La Enciclopedia de la Ciencia Filosóficas* Hegel menciona tres de estos posicionamientos del pensamiento frente a la objetividad (*Stellungen*). El primero es la *metafísica*. (§26-§36) El segundo es el *empirismo* y la *filosofía crítica*. (§37-§60). El tercero: el *saber inmediato*. (*Das unmittelbare Wissen*. §61-§78). Por otros motivos que ahora no vienen al caso este tercer posicionamiento guarda mucha relación con la CS, y, que, como también señala Siep contiene una referencia explícita no solo a Descartes, sino también Jacobi.

<sup>6</sup> «La PhG pretende comenzar con nuestra conciencia ordinaria de las cosas (*das natürliche Bewusstsein*), y llevarnos desde ahí a la perspectiva verdadera del Geist. El trabajo es llamado una «fenomenología» porque trata del modo como las cosas aparecen a la conciencia o de las formas de la conciencia [...] Pero “aparición” aquí no debe ser contrastada con “realidad”; lo que es más real, lo absoluto, es esencialmente auto-apariencia. La fenomenología no es una ciencia de cosas

el problema que involucra la relación entre la conciencia y sus objetos de conocimientos; más concretamente, en tanto que éstos se manifiestan fenoménicamente en la intuición sensible. Esta es la relación más inmediata, simple y básica de la conciencia con respecto al saber. Se trata de un saber que, en principio, no es un saber de sí, sino de lo otro de sí.<sup>7</sup> Hyppolite, por ejemplo, sostiene que la CS reproduce una dialéctica “similar” (mas no igual desde luego) a la de Schelling y Fichte. Una dialéctica, salvando las diferencias, entre el Yo y el No-Yo.<sup>8</sup> Existen, en efecto, varios elementos que permiten trazar vínculos como éste, entre otros la referencia al «puro yo» de la siguiente cita:

«La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro *yo*, y yo soy en ella solamente como puro *éste* y el objeto, asimismo, como puro *esto*».<sup>9</sup>

Desde el principio, y esto es importante, Hegel plantea la cuestión como una *relación inmediata (Beziehung unmittelbare)* entre la conciencia y la cosa. La noción de “cosa” no tiene aún la determinación de la «*cosa en sí*» (en el sentido de *ding an sich*). En esta relación inmediata lo *esencial* consiste en que lo que se manifiesta es el *puro ser* de la cosa (*die Sache*) y esto para la certeza sensible constituye la *verdad de la cosa misma* (en el sentido de la conocida expresión «*die Sache selbst*»). En la certeza sensible *ser* y *esencia* se corresponden, o al menos esto es lo que parece a simple vista.

---

menores, que pudieran dejarse atrás, sino un modo de acceder al conocimiento absoluto, de hacer lo absoluto “aparente”». Taylor C., *Hegel*, 112.

<sup>7</sup> De este modo, cabe agregar, en la dialéctica de lo sensible el absoluto ya está ciertamente presente en la propia inmediatez del yo pensante. «El espíritu en tanto yo es esencia [...], el espíritu como conciencia es solamente el aparecer del espíritu». (Hegel, *ENZ* §414) Este aparecer reviste aquí la forma de *otro*, la del objeto. Solo a través del largo recorrido de figuras la conciencia reconocerá su verdadera esencia. En el saber absoluto conciencia y autoconciencia, o conciencia y espíritu absoluto, se identifican. Pero se diferencian en la CS desde el punto de vista del comienzo que es lo que nos interesa a nosotros.

<sup>8</sup> Según Hyppolite la diferencia radica en que, en lugar de partir del principio de la autoconciencia, la identidad del Yo=Yo, Hegel, llegará a ella siguiendo los pasos de la conciencia no filosófica, esto es, en todo caso, la conciencia natural. Cf. J. Hyppolite, *Génesis y estructura*, p. 73.

<sup>9</sup> Hegel, *PhG*, 82. (citamos la paginación la edición de Suhrkamp, W-bd 3, de 1979. Todas las traducciones corresponden a la edición clásica de Fondo de Cultura consignada en la bibliografía. Mantenemos en todos los casos las itálicas del texto fuente).

Yo, *éste*, no estoy cierto de *esta* cosa [*Sache*] porque me haya desarrollado aquí como conciencia y haya puesto en marcha el pensamiento de diversos modos. Ni tampoco porque *la cosa* [*die Sache*] de que estoy cierto sea en ella misma, atendiendo a multitud de diversas cualidades, una relación plena de riqueza o un múltiple comportamiento con respecto a otras. Nada de esto interesa a la verdad de la certeza sensible; ni el yo ni la cosa tienen aquí la significación de una mediación múltiple; el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa *es*, y es solamente porque *es*; ella *es*: he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro *ser* o esta inmediatez simple constituye la *verdad* de la cosa. Y asimismo la certeza, como *relación*, es una pura *relación inmediata* [*Beziehung unmittelbare*]: la conciencia es *yo* y nada más, un puro *éste*; el singular sabe un puro esto o *lo singular*.<sup>10</sup>

Uno de los problemas que subyace a la CS es cómo las cosas externas afectan a la intuición, como el *puro ser* se relaciona con el *puro yo* o *puro pensar*, tal y como podría ser también el caso del comienzo de la Lógica grande, pero no en términos estrictamente lógicos sino fenomenológicos. Hegel identifica esta figura con el punto de vista de la «la conciencia natural» (*Das natürliche Bewußtsein*).<sup>11</sup> Aquí, la pura aprehensión sensible de la cosa (*die Sache*) constituye el «saber inmediato» (*unmittelbare Wissen*) en el cual la conciencia deposita su «certeza» (*Gewißheit*). Dicha *certeza*, sin embargo, consiste tan sólo en un hecho que puede describirse de manera muy simple, esto es: no hay dudas de que lo que se manifiesta se manifiesta tal y como es intuitivo. Tomando en cuenta algo que Hegel menciona en la introducción, puede decirse que CS piensa en estos términos: «siendo nuestro objeto el saber tal como se manifiesta, por el momento tomaremos sus determinaciones a la manera como inmediatamente se ofrecen, y no cabe duda de que se ofrecen del modo como las hemos captado». <sup>12</sup> Como si la CS digiera: veo lo que veo tal y como lo veo. Ciertamente nadie podría cuestionarlo. «No cabe duda de que [las cosas sensibles] se ofrecen del modo

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*

<sup>11</sup> Hegel, *PhG*, p. 89.

<sup>12</sup> Hegel, *PhG*, p. 75.

como las hemos captado». Ni siquiera Descartes, que duda de todo, pondría cuestionar esto. Hay intuiciones sensibles, es un hecho. Sobre este hecho hay plena certeza. Desde luego, esta no es la certeza de la autoconciencia, sino la certeza meramente sensible, pero se trata en fin una certeza; la cosa *es*, simplemente por *es*.

Vistos por el lado del *supuesto* de esta figura la *cosa* es diferente. Por el contrario, acreditar si tales intuiciones se corresponden efectivamente con "objetos reales", vale decir, que captamos la verdad de las cosas tal y como ellas son en sí mismas tan solo mediante la intuición, es otro problema muy distinto. Aquí ya no hay certeza sensible que alcance, es decir, el mero dato de la intuición resulta insuficiente a la hora de responder a esta cuestión. No podemos determinarlo sin antes asumir un supuesto o establecer algún tipo de conjetura. Así planteada la cuestión existen solo dos posibilidades, o bien damos por cierto que hay adecuación o correspondencia, o bien no la hay. Cualquiera de las dos posibilidades implica tomar una posición determinada, lo cual no es más que un supuesto. Haciendo un juego de palabras podríamos decir que para la conciencia tomar posición (cualquiera sea), implica una su-posición, vele decir, es tanto un poner como un suponer. Ambos puntos de vista, que están representado tanto en el *esto* como en el *este*, son ya ciertamente puntos de vista de la conciencia; son modos opuestos y contradictorios de considerar la misma relación.

Acerca de todo esto trata la certeza y el supuesto de la conciencia. Hay que ser muy precisos en esta cuestión: el *supuesto* no radica solamente en creer que pueda o no (lo mismo da en ese sentido) haber tal correspondencia o adecuación entre lo que *la cosa* sea en verdad y lo que la cosa es para la conciencia que la intuye. El supuesto consiste, además, en creer que *verdad* y *realidad* que son en rigor modos de relacionarse entre la conciencia y sus objetos de representación pueden acaso ser definidas de manera absoluta por fuera de esta «pura relación» [*reine Beziehung*]. Lo que significa en última instancia suponer que hay *cosa en sí*. El saber es ya la relación misma, pues como afinar Hegel en la introducción: no podemos salir por fuera de esta relación para ver (saber) como son las cosas en sí mismas. Asumir sin más que existen tales cosas en sí mismas reales y verdaderas

independientemente de esta ración constituye aquí el supuesto originario de la conciencia natural. De este hecho puntual, de esta certeza y de esta misma suposición será precisamente de lo que se nutre la dialéctica de la CS. Nosotros, sin embargo, que contemplamos el drama de la conciencia, no debemos hacer suposiciones ni adelantarnos, debemos observar cómo se desarrolla esta figura. La propia experiencia nos mostrara cuánto hay de supuesto en esta certeza. En ese sentido advierte Hegel: «Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente inmediato o receptivo [*aufnehmend*], es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión [*Auffassen*] completamente aparte de la concepción [*Begreifen*]»<sup>13</sup>

Pues bien, ¿de qué modo se manifiesta la cosa en el saber sensible? Paradójicamente, dirá Hegel, el «contenido concreto de este saber» que no es otra cosa que el conocimiento inmediato que la conciencia tiene de su objeto (tal y como este se manifiesta), se presenta «como el conocimiento más rico» en grado superlativo. Tanto más aún, se dirá, como un conocimiento de una «riqueza sin límites», casi infinito. Pero al final de esta experiencia se reconocerá como en verdad es, un mero supuesto, ya que se trata en realidad del contenido «más pobre» y «abstracto».<sup>14</sup> Pero, ¿cómo explicar esta diferencia? Evidentemente entre una cosa y otra existe un abismo enorme. Una escisión aparentemente irreconciliable como la que la razón ha erigido ente fe y saber. Por eso, mejor aún, más importante que explicarla sea intentar salvarla. Pero no es cuestión de dar un «salto al vacío» (Jacobi), sino de la *diferencia* que existe entre una «verdadera certeza» y una «creencia» dada por cierta (Descartes).<sup>15</sup> El saber de la CS no es un

---

<sup>13</sup> Hegel, *PhG*, 82.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> L. Siep, sostiene que esta dialéctica del comienzo, en cuanto «*saber inmediato*» se refiere claramente a Jacobi. (Siep, 2015, 84) En efecto, así llama Hegel al tercer posicionamiento, que tiene a Jacobi por referente: «*das unmittelbare Wissen*» (cf. *Enz*: §61-78). Ya a comienzos de 1800 Hegel había confrontado con Jacobi. «Hegel hizo frente a la acusación de Jacobi desde el mismo inicio de su libro [*Fe y Saber de 1802*]. Jacobi había sostenido no solo que debemos aceptar la fe religiosa como un acto de creencia sin fundamento, como un "salto mortal", sino que también hemos de aceptar la existencia de un mundo externo como un asunto de ese tipo de "fe" que Jacobi llamó "certeza sensorial". Pero, argumentaba Hegel, incluso el más simple acto de conciencia en tal "certeza sensorial" supone en nosotros muchas más cosas que la mera conciencia de que "existen" cosas individuales». (Pinkard, T. 2002, p. 275) Pero, como intentamos en este caso señalar, tal vez Hegel esté pensando también en la filosofía crítica. Después de todo, el idealismo alemán surge

principio absoluto, un conocimiento verdadero e irrefutable, sino apenas un «supuesto» (*Meinen*) que, para alcanzar el *saber real*, exige ser examinado y depurado a través de la experiencia misma que la conciencia realiza con cada una de sus figuras. Esta tarea no podrá ser llevada adelante sin reflexión hasta agotar la oposición en el saber absoluto.<sup>16</sup>

Ahora bien, una forma de comprender en que se basa esta *diferencia* es atendiendo a la «oposición» (*Gegensatzes*) fundamental que se haya en la esencia misma de la conciencia y los supuestos que ello conlleva: la opción sujeto-objeto.

### Oposición sujeto-objeto

La CS parece a simple vista una figura fácil de comprender, especialmente si uno se deja guiar por el grado de simplificación que se suele encontrar por el lado de ciertos comentaristas. Pero no lo es. No está de más aclararlo. La mayor dificultad reside en todo caso en poder dimensionar en toda su magnitud los verederos problemas filosóficos que esta figura expone, que indudablemente son varios. No hay que esmerarse demasiado, sin embargo, para asimilar que la dialéctica del *esto* y el *este* refiere directamente a las nociones de *sujeto* y *objeto*.<sup>17</sup> Esa es, si se quiere, la parte fácil. Lo difícil, no obstante, reside en todo lo que ello implica. En uno de los clásicos de la literatura acerca de la *Phg.* Jean-Pierre Labarrière afirma que: «la "certeza sensible", al principio de la obra, exige, para comprender su verdad y particularidad estructural, que se vuelque en ella toda

---

a luz de superar la filosofía trascendental y su concepto más problemático: la *cosa en sí*. En los comentarios agregados al §20 de la introducción a estos posicionamientos, Hegel, hace una breve síntesis de la dialéctica de la CS. allí cuando habla del *este*, el *yo*, no menciona ni a Jacobi ni a Fichte sino a la unidad de apercepción trascendental de Kant.

<sup>16</sup> Esta cuestión ya venía siendo trabajada desde los primeros escritos del periodo de Jena. «Hegel diagnostica que la inutilidad de una búsqueda de "primeros principios" que resolviese el moderno debate entre "realismo" e "idealismo" está relacionada con lo que él llamaba "reflexión"». (Pinkard, T. 2002, p. 215).

<sup>17</sup> Hegel no utiliza en este contexto la categoría *subjekt*. Habla del *yo*, porque *sujeto* en rigor solo la *sustancia*, vale decir, el *espíritu absoluto*. En la CS el *yo* es un *este* singular que sabe un mero *esto* singular. De todos modos, señala Ramón Valls Plana (pp. 57-64), hay aquí ya un principio de intersubjetividad. Tanto lo uno como lo otros no se encuentran en la mera oposición absoluta, que los fija y determina abstractamente, como «islas aisladas», sino que la relación misma está ya transcendida por la sustancia espiritual que la cobija. Esta relación es, por lo tanto: «el primer momento de la comunidad espiritual» (V. Plana, 1971, 61).

la problemática que define las relaciones entre sujeto y objeto, tal como la explana con máximo alcance la recapitulación de las diferentes fases de la filosofía occidental». <sup>18</sup> Lamentablemente el texto no abunda en detalles acerca de lo que debería entenderse por “toda esta problemática”, pero nos da una pista importante. Como lo hemos anticipado, una recapitulación tal (de las diferentes fases de la filosofía occidental o, por lo menos, de la filosofía moderna) podemos encontrarla de manera muy clara y sintética en los *Vorbegriff* de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (ENZ). <sup>19</sup> Allí Hegel resume los tres posicionamientos principales del *pensamiento* (léase: conciencia - Sujeto) frente a la *objetividad* (conciencia - Objeto). Todos estos *posicionamientos* (Stellungen) o, puntos de vistas, son ciertamente *pre-supuestos*, o diríamos más bien *Vorbegriff* (lit. pre-conceptos), como los llama en la ENZ. Todos tienen su basamento de una forma u otra en la distinción sujeto - objeto, y como tales, tienen aquí también en la CS relación directa con la dialéctica del *esto* y el *este*. Sin pretender realizar aquí una comparación exhaustiva entre los *Vorbegriff* y la CS tal vez podamos ver si algo de todo aquello nos permite interpretar algunas cuestiones relacionadas con esta figura.

El primero de estos posicionamientos lleva por título *Metafísica* y dice así:

La primera actitud es el proceder *ingenuo* [das *unbefangene*] que sin [tener] aún conciencia de la oposición [Gegensatzes] del pensar dentro de sí y frente a sí [esto es la oposición sujeto-objeto], incluye la *creencia* [*Glauben*] en que, mediante la *reflexión* [*Nachdenken*], *conoce la verdad* [*die Wahrheit erkennt*], o sea, que ha sido llevado ante la conciencia lo que los objetos [Objekte] son verdaderamente. <sup>20</sup>

<sup>18</sup> Labarrière J-P, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, 1985, p. 31

<sup>19</sup> Aquí Hegel solo retoma el punto de partida de la filosofía moderna, hasta la suya. En la obra de 1807, señala Labarrière: «se trata de reconducir a la verdadera interioridad un material abordado aquí desde su exterioridad y objetividad "históricas", aún opacas. Esta tarea requiere una conversión de la conciencia, que sólo la *Fenomenología del Espíritu* tematiza y enfoca por ella misma, sin escapatoria posible». (Labarrière, 1985, 48)

<sup>20</sup> Hegel, ENZ, §26.



En efecto, mucho de esta actitud metafísica hay en la CS, principalmente desde el punto de vista del *esto* (el objeto). Así debemos entender algunas de las afirmaciones de dicha figura. La conciencia *crea, supone* o, simplemente da por hecho de manera *ingenua*, que en la inmediatez sensible «conoce la verdad», vale decir, lo que las cosas son en sí misma. Pues, como afirma en la cita anterior, la conciencia cree que mediante la mera aprehensión sensible han sido llevada ante ella «lo que los objetos son verdaderamente»; esto es, en pocas palabras, las cosas tal y como ellas son la realidad. Pues bien, si comparamos esta descripción de los *Vorbe-griff* con la *Fenomenología*, vemos que ya al comienzo de la CS Hegel se expresa de manera diferente, pero semánticamente dice lo mismo que allí:

Este conocimiento [el inmediatamente sensible] se manifiesta, además, como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud.<sup>21</sup>

Vemos pues que en esta figura la conciencia adopta la misma posición de la *metafísica ingenua* precisamente por carecer de conciencia acerca del verdadero significado de *la oposición (sujeto -objeto)*.<sup>22</sup> Pero esto no quiere decir que no haya aquí oposición ni reflexión. En sentido estricto, la CS es ya una oposición en sí misma, pero esta es una oposición simple; la mera inmediatez del objeto frente al sujeto. En la CS la conciencia que sabe o conoce (sujeto) y lo sabido (cosa-objeto) se enfrentan como dos cosas (sustancias) esencialmente distintas la una de la otra. O al menos, esto es lo que la conciencia sensible supone.

---

<sup>21</sup> Hegel, *PhG*, 82.

<sup>22</sup> «Por causa de la inconsciencia acerca de su oposición, este pensar, con arreglo a su haber, puede ciertamente ser auténtico filosofar especulativo, como puede también detenerse en las determinaciones *finitas* del pensamiento, es decir, en la oposición *aún irresuelta*. Aquí, en la introducción, sólo nos puede interesar la contemplación de esta actitud del pensar refiriéndola a sus límites y, por consiguiente, sólo consideraremos en primer lugar la filosofía más reciente. En su forma más determinada y más próxima a nosotros, esta filosofía fue la *metafísica anterior* tal como se cultivó entre nosotros antes de la filosofía kantiana. Esta metafísica, aunque al ser referida a la historia de la filosofía resulte algo *pretérito*, está de suyo siempre presente [porque es] en general la *sencilla visión* que tiene el *entendimiento* de los objetos de la razón. La contemplación más cercana de su estilo [propio] y de su contenido principal tiene por ello ese interés actual». Hegel, *ENZ*, §27

En ella, lo uno está puesto [*ist - gesetzt*] como lo que es [*Seiende*] de un modo simple e inmediato o como la esencia [*Wessen*], es *el objeto* [*der Gegenstand*]; en cambio, lo otro lo está como lo no esencial y mediado, que es allí no *en sí* [*nicht an sich*], sino por medio de un otro, el yo, *un saber* [*ein Wissen*] que sólo sabe el objeto porque *él es* [*er ist*] y que puede ser o no ser. Pero el objeto *es*, es lo verdadero y la esencia; *es* indiferente [*gleichgültig*] a ser sabido o no; y permanece, aunque no sea sabido; en cambio, el saber no es si el objeto no es.<sup>23</sup>

Aunque no se diga explícitamente, aún, el objeto ya tiene aquí todos los rasgos distintivos de una *cosa en sí*, tal y como se concibe en el *realismo transcendental*. Se presenta en esta inmediatez simple como una sustancia real de carácter ontológico que es independiente al sujeto que la conoce (la conciencia) cuyo signo distintivo es precisamente la *permanencia* y la *indiferencia*.<sup>24</sup> El objeto «está puesto», vimos en la cita anterior, como «lo que es» [*Seiende*], esto es: simplemente como un ente. Y, añade Hegel, «*es* indiferente [*gleichgültig*] a ser sabido o no», pues «permanece, aunque no sea sabido». El *objeto* pues, para la CS, es una mera *cosa en sí*, un *ente* que se enfrenta al *sujeto* en el sentido etimológico de la palabra *Gegenstand*. Por cuestiones que ahora no vienen al caso, que están relacionados con esta inconciencia (*Bewusstlosigkeit*) acerca de la oposición Hegel señala, además, que «esta metafísica llegó a ser *dogmatismo*».<sup>25</sup> (Enz: §32) En esta inmediatez simple la conciencia no alcanza a saber de su propia reflexión, lo que no significa que no la haya. La opción como tal ya está dada en la CS misma, y se manifiesta como una oposición aun irresuelta. «En el sentido técnico en que

---

<sup>23</sup> Hegel, *PhG*, 82. Este poner *gesetzt* pude hacer referencia a Fichte. La cuestión del *poner* y su *límite* en la intuición inmediata del yo y el no-yo es tratada también por Schelling en el *Sistema del idealismo transcendental*, precisamente a razón de la cosa en sí. (Schelling, *W* Bd2. 403-405).

<sup>24</sup> En efecto, sostiene Fink, en la CS: «La pregunta de Hegel es ontológica [...] También la primera gran obra de Hegel es, como la *Critica de la razón pura*, una crítica de la metafísica que ha habido hasta el momento, así como el emplazamiento de los cimientos de una nueva metafísica». (E. Fink, 2011, 90.) Esto último de *una nueva metafísica* corre por cuenta de Fink, con lo cual no estamos de acuerdo, ya que según entendemos Hegel pretendía superar la metafísica aun presente en la filosofía crítica. Si acaso lo logra o no es toda una discusión, pero difícilmente haya querido fundar una nueva metafísica, sino todo lo contrario. Por otro lado, no hay que entender aquí la *cosa en sí* en sentido del Idealismo transcendental, sino como aquello que el mismo Kant define respecto del *Realismo transcendental*.

<sup>25</sup> Para el concepto de inconciencia (*Bewusstlosigkeit*) ver ENZ. §27.

Hegel lo usó, el término "reflexión" designaba un enfoque del pensamiento filosófico que toma una de las oposiciones básicas de la conciencia (el punto de vista objetivo o el subjetivo) y, tras mantenerla fija, la utiliza como base para construir o criticar el otro punto de vista». <sup>26</sup> Ella no alcanza a comprender todavía que se trata en rigor de la oposición no solamente *inmediata* sino al mismo tiempo *mediata*. En este sentido, advierte Hegel:

Si nosotros reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni los otros son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato* [*unmittelbar*], sino, al mismo tiempo, como algo *mediado* [*vermittelt*]; yo tengo la certeza *por medio* [*durch*] de un otro, que es precisamente la cosa [*die Sache*]; y ésta, a su vez, es en la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente el yo. <sup>27</sup>

Pero la *conciencia natural* que aún no alcanza a concebir esta relación en toda su dimensión «vive con esta fe» en la realidad de los objetos extremos, es decir, con esta creencia ingenua de suponer que en lo sensible están dados los «objetos» tal y como ellos son en «verdad». <sup>28</sup> Y es una posición natural, precisamente porque: «Todas las filosofías noveles [*anfängliche*], todas las ciencias, e incluso el comportamiento y el esfuerzo cotidianos de la conciencia viven con esta fe [*Glauben*]». <sup>29</sup> La conciencia natural se encuentra muy lejos por el momento de resolver esta contradicción. Todos sus intentos se verán frustrados. Más bien será esta la figura que plantee tal opción, y que será retomada en las próximas figuras como materia de reflexión de oposiciones cada vez más elevadas. En ella, en su suposición más concretamente, se gesta el drama espiritual que desencadena la *ciencia de la experiencia de la conciencia*.

---

<sup>26</sup> (Pinkard, T. 2002, p. 215).

<sup>27</sup> Hegel, *PhG*, 82.

<sup>28</sup> «Esta ciencia consideraba las determinaciones del pensamiento como *determinaciones fundamentales de las cosas*; mediante esta suposición, a saber, que aquello que *es* se conoce tal como es en sí pensándolo, esta ciencia se colocaba en un punto de vista superior al de la posterior filosofía crítica». Hegel, *Enz*, §28.

<sup>29</sup> Hegel, *Enz.*, §26. Por otro lado, el tema de la fe (*Glauben*) en relación al saber (*Wissen*) es fundamental en Hegel desde el conocido escrito de 1802: *Glauben und Wissen*. Cuestión que sin duda constituye otro de los temas de esta dialéctica.

### La crítica al realismo

A modo de conclusión podríamos decir que en este paralelo que hemos esbozado entre la CS y los *Vorbegriffe* y, en lo que refiere al punto de vista del *esto*, la conciencia se comporta como el primer posicionamiento de manera ingenua, metafísica y dogmática. Pero la experiencia misma que ella alcanza del objeto refuta su pauta y, entonces, la conciencia asume como nueva pauta buscar la certeza y la verdad por el lado del *este*. El lado del *este*, a su vez, contiene mucho de lo representado en el segundo *posicionamiento* (que aquí no hemos trabajado). Se trata de un subjetivismo escéptico, pero no menos dogmático, encarnado principalmente por el *empirismo* y la *filosofía crítica*. La CS no encontrará la mentada “realidad” en la oposición simple, ni de un lado ni del otro, sino en la totalidad. Pues, la experiencia de la conciencia es la totalidad de estos momentos:

Por donde llegamos al resultado de poner la *totalidad* de la certeza sensible misma como su *esencia*, y no ya sólo un momento de ella, como sucedía en los dos casos anteriores, en que su realidad debía ser primeramente el objeto contrapuesto al yo y luego el yo. Así, pues, sólo es la certeza sensible misma en su *totalidad* la que se mantiene en ella como inmediatez, excluyendo así de ella toda la contraposición [*Entgegensetzung*] que en lo anterior se encontraba.<sup>30</sup>

Este movimiento de la conciencia, que ha pasado por la mediación de la experiencia para retornar a su propia inmediatez de la intuición sensible, lejos de superar la oposición más bien la consolida en cuanto tal y termina decantando en el concepto de *cosa en sí*. La oposición reaparecerá ahora en las próximas figuras, *percepción*, *entendimiento*, etc. Hegel señala que la CS realiza siempre esta experiencia, llegando a este resultado por sí misma: «pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio». (*PhG*. 89). En este contexto

---

<sup>30</sup> Hegel, *PhG*, 86.

y llegando a las últimas páginas de este primer capítulo, Hegel formula una serie de críticas al realismo ingenuo que este punto de vista implica.

Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto *estos* o cosas sensibles, tienen verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir.<sup>31</sup>

En efecto,

Quienes formulan semejante afirmación dicen, con arreglo a las anteriores observaciones, directamente lo contrario de lo que suponen, y este fenómeno es tal vez el que mejor se presta a llevamos a reflexionar acerca de la naturaleza de la certeza sensible. Hablan de la existencia [*Dasein*] de los objetos *externos* [*äußerer Gegenstände*], que cabe determinar todavía con mayor precisión como cosas [*Dinge*] *reales* [*wirkliche*], absolutamente *singulares, totalmente personales e individuales*, cada una de las cuales no tiene ya su igual absoluto, y dicen que esa existencia posee certeza y verdad absolutas. Suponen [*meinen*] *este* trozo de papel en que escribo, o mejor dicho he escrito, esto; pero no dicen lo que suponen. Si realmente quisieran decir este trozo de papel que suponen y esto es lo que quieren decir esto es imposible, ya que el esto sensible supuesto es *inasequible* [*unerreichbar*] al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. [...] Suponen, por tanto, indudablemente *este* trozo de papel, que aquí es completamente otro que el de arriba; pero hablan de "*cosas* reales [*wirkliche Dinge*], de *objetos externos o sensibles*, de esencias absolutamente individuales", etc.; es decir, sólo dicen de ellos lo universal; por tanto, lo que se llama lo inexpresable no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto [*bloß Gemeinte*].<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Hegel, *PhG*, 89

<sup>32</sup> Hegel, *PhG*, 90-91.

El concepto de *cosa en sí*, expresado con la fórmula *Ding an sich* aparece ya con toda claridad hacia el final de la CS Hegel, y concretamente como una crítica al realismo, por lo que, solo reconstruyendo este contexto llegamos a comprender en rigor más cabalmente de qué se trataba esta dialéctica. Hegel parece estar convencido de haber demostrado la verdadera naturaleza de la manifestación sensible e inmediata. Por último, nos gustaría concluir con una cita cuyas enigmáticas palabras talvez se comprendan mejor en función de lo expuesto.

A este respecto, cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad [Realität] de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda [Zweifel] acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él [Verzweiflung], ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí [Dingen als an sich], sino que, desesperando de esta realidad [Realität] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles [*der sinnlichen Dinge*]». <sup>33</sup>

## Bibliografía

- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo II, Herder, 2006.
- Fink, Eugen. *Hegel interpretaciones fenomenológicas de la "Fenomenología del espíritu"*. Barcelona, Herder, 2011.

---

<sup>33</sup> Hegel, *PhG*, 90.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe.* Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- Phänomenologie des Geistes.* W Bd. 3. Traducción: Wenceslao Roces, México, D.F. Fondo de Cultura Económica. 1981.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.* Hegel-W Bd. 8: Traducción: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases.* Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 2010.
- Hyppolite, Jean. *Génesis Y Estructura De La Fenomenología Del Espíritu De Hegel.* Barcelona, España: Península, 1991.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, Bd. III-IV, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900. Traducción. Kant, I. *Crítica de la razón pura.* Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Labarriere, Pierre-Jean. *La fenomenología del espíritu de Hegel: introducción a una lectura.* México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Pinkard, Terry P. *Hegel: una biografía.* Madrid: Acento, 2002.
- Siep, Ludwig, and Rendón C. Emel. *El Camino De La Fenomenología Del Espíritu: Un Comentario Introductorio Al "escrito Sobre La Diferencia" Y La "fenomenología Del Espíritu" De Hegel.* Barcelona: Anthropos, 2015.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *System des transzendentalen Idealismus.* Werke. Band 2, Leipzig 1907.
- Taylor, Charles. *Hegel.* Anthropos, 2010.
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros; lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel.* Prólogo de Emilio Lledó. Barcelona: Editorial Estela, 1971.

## Implicancias políticas de la historia y la realidad:

### Dos lecturas francesas de Maquiavelo

Maximiliano Ezequiel Giordana<sup>1</sup>

La gran Roma está llena de arcos del triunfo.  
¿Quién los erigió? ¿Sobre quienes triunfaron los doce Césares?  
[...]Tantas historias. Tantas preguntas.  
(Bertolt Brecht, Preguntas de un obrero que lee)

El pensamiento de la historia dentro de la filosofía es hartamente tratado, sin embargo, con poca regularidad se ve cuestionada en relación con el porvenir, siempre incierto, e incluso con el presente como un momento difícil de descifrar. Se trata del mundo de las acciones que forman el presente y de las que pueden ser acertadas ahora para la posteridad, es decir, de la complejidad que acarrearán esas acciones en la realidad, como también viceversa. Sin embargo, el pasado no es meramente un conjunto de hechos a los cuales tenemos acceso. Maquiavelo, desde las posturas que indagaremos, está parado en esa tierra temblorosa, con los pies sobre ella, pero sintiendo su fragilidad, la de una historia incierta, un presente en crisis y un porvenir difícil de prefigurar. Se trata de un autor que lucha desde lo aleatorio o desde el movimiento.

Lefort y Althusser se ven interesados por lo que el florentino intenta decir procurando hacerle las preguntas adecuadas. Ambos ven en el solitario Maquiavelo una solución a las problemáticas de un Marxismo con lagunas sobre lo político, y sobre todo teleológico, para poder suministrar fundamentos

---

<sup>1</sup> Maximiliano Giordana es Profesor en Filosofía por Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Entre los años 2014-2015 se desempeñó como Ayudante alumno en la cátedra de Ética I y Filosofía Antigua I de la Licenciatura y Profesorado de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC). Actualmente es ayudante de Filosofía política II y Ética I. Ha participado en numerosas Jornadas y Congresos como expositor, como por ejemplo, el XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA) en octubre del 2017, la IX Jornada Interdisciplinaria de Ciencias Sociales y Humanas en la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC) y las XIV Jornadas de Filosofía Política "Resistencia, melancolía, crueldad" en junio de 2018 organizadas en la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC). E-mail: giordanamax@gmail.com.



concretos a un pueblo en la conquista de su libertad. Por ello hay que preguntarnos por lo que considera “realidad” y por su propia realidad: sus interlocutores, su pasado reciente y la tradición florentina, por las relaciones sociales, y sobre todo por su estilo indirecto y simple, aquello que se nos hace familiar, pero nos aleja<sup>2</sup>. Razón por la cual su “soledad”, un carácter insólito de pensamiento discreto y un llamado al buen lector. Si bien sabemos que Maquiavelo marcha para el lado contrario a donde apunta ¿Cuál es su blanco lejano?

En *La soledad de Maquiavelo* (1978) y en *Maquiavelo y nosotros* (1977), Althusser admite la influencia de Lefort sobre él<sup>3</sup>, aunque este tenga un tratamiento distinto. Aun así, ambos, marxistas-gramscianos de los 70 (donde aparece la fuerte lectura de Maquiavelo), consideran la revitalización y actualidad del florentino.

## **Historia, representaciones del pasado y realismo del presente**

### **1. Althusser y la singularidad “*Il Maquia*”<sup>4</sup>**

Sabemos que Maquiavelo siempre es tomado en cuenta como fundador de la ciencia política (tema posiblemente cuestionable), que fue el pensador del poder y que indudablemente generó una ruptura con su pasado, por lo cual muchas veces nos llega la duda ¿Este va más allá de lo que aparentemente dice? ¿Se agota en su interés por el poder y lo político? En esa ruptura con el pasado buscaremos su consideración de la historia y la realidad. Un hito fundamental en el pensamiento del autor que nos interesa es la importancia que le adhiere a la experiencia empírica, lo cual hace parte de su realismo político. En ese sentido la

---

<sup>2</sup> Lo que Althusser llama "Unheimlichkeit", expresión de Freud para designar una extraña familiaridad.

<sup>3</sup> “¿Por qué procede, como ha demostrado notablemente Claude Lefort en su tesis, mediante interrupciones, digresiones, contradicciones dejadas en suspenso?”. Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Ed. Akal, 2008. , p. 335. Y “Antes de exponerme al riesgo que supone este ensayo, quisiera acoger con un merecido homenaje una tesis aparecida sobre Maquiavelo, la de Claude Lefort, hará unos tres o cuatro años: *Le travail de l'Œuvre*. No conozco análisis más agudo e inteligente de un autor”. Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Ed. Akal, 2004, pp. 43.

<sup>4</sup> Apodo de compañeros a Maquiavelo.

historia no sólo es usada como la dimensión de los ejemplos, sino también como aquella materia con la que realiza su pensamiento para demostrar el funcionamiento del poder y de lo político, desde lo que escribe, en sus elecciones de historia: a contrapelo, desde lo que omite: poniendo a prueba al lector y a sus interlocutores, desde lo que compara: jugando con el tiempo y analizando distintas circunstancias en sus posibilidades de aprendizaje. En fin, en tanto su materia de estudio es tan relevante que Althusser y Lefort no pueden evitar considerarla en sus respectivos tratamientos.

Louis Althusser ya desde 1962 en sus cursos evalúa a Maquiavelo, pero desde una crítica o en una mirada decepcionada, ya que sería sólo una utopía que reduce lo político a las formas del poder y el deseo, por lo que no haría una ciencia política ni tampoco una teoría. Si bien el florentino comprendió que junto con un nuevo estado nacería una nueva ciencia, no sería un pensador realista porque no se sostiene en una realidad patente sobre la cual teorizar. Luego, al avanzar sobre la lectura en los 70, Althusser se ve en la reflexión sobre la crisis de la teoría en cuanto tal y realiza una autocrítica de su lectura, un cambio radical<sup>5</sup>.

Si bien en Maquiavelo y nosotros Althusser comienza a preguntarse ¿A quién le habla Maquiavelo? (cuestión que atraviesa todo el presente escrito y que no tiene una respuesta cerrada), acentúa que no se invocan los grandes textos políticos de su época, no se usan las categorías aristotélicas ni platónicas, sino que le interesa más bien la práctica política, por lo que como dice el autor de *El príncipe*, se va a tratar una “materia nueva y grave”. Luego del enigma de carácter insólito que causa el florentino, podemos considerar que es un autor que no sólo pone como temática de sus escritos el nuevo principado, sino que también él mismo escribe novedosamente, pero ¿qué significa que escriba sobre la práctica política y que no retome las grandes teorías políticas? Lo que ya Lefort había inusitado: trata “la verità effectuale della cosa”, las singularidades y los casos.

---

<sup>5</sup> Como bien considera Antonio Negri, hubo, primero “una formulación de las categorías de lo político”, segundo, “el bosquejo de una nueva consideración del método y de la teoría a partir de la experiencia maquiaveliana de la práctica política”, y tercero “lo político comienza a presentarse como una nueva filosofía de lo real”. Cfr. Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Ed. Akal, 2004, pp. 31. En esos cambios de la lectura nos interesa la segunda y la tercera en particular, ya que allí podemos considerar la cuestión histórica.

En esta línea Althusser no creyó que Maquiavelo hiciera ciencia política:

[...] es cierto que el objetivo de Maquiavelo es el conocimiento de las leyes de la historia, o de la política, pero, al mismo tiempo, eso no es cierto, ya que su objetivo, que no es un objetivo en este sentido, es la posición de un problema político concreto [...] Se comprenderá entonces que Maquiavelo no haga intervenir todas las leyes, ni siquiera un desarrollo general y sistemático [...] lo que hace es poner en evidencia un dispositivo teórico que rompe con los hábitos de la retórica clásica, donde lo universal reina sobre lo singular<sup>6</sup>.

Es el teórico de la coyuntura, al tener en cuenta todas las circunstancias concretas que existen, y en ello es importante apreciar el pasado y la historia.

Se puede decir que hay una teoría de la historia, pero como Althusser refiere, con un método “experimental”, en una comparación de “los acontecimientos y las coyunturas”. El autor lo explicita en tres tesis fundamentales: primera, que el mundo y sus habitantes son inmutables, lo cual en su universalidad y objetividad permite la comparación de distintos casos (por ejemplo entre el pasado y el presente, o entre Italia y Francia); segunda, todas las cosas están en constante movimiento o en cambio, a causa de la necesidad que está lejos de la razón, la necesidad de la fortuna, la ley del cambio, esto permite la posibilidad de las variaciones comparadas y de la revolución. Ambas tesis son contradictorias, pero se abre la tercera, una síntesis, la teoría cíclica de la historia, retomada de Polibio. En el origen de los gobiernos se halla el azar y luego la degeneración, sucesivamente. Para evitar ello y lograr la duración de un estado se necesita una cualidad diferente, la *virtù*. Este punto neurálgico puede aprenderse de los ejemplos romanos. Sin embargo ¿no era la historia teórica de los grandes pensadores sobre la política a lo que se negaba nuestro autor? Aquí hay una nueva historia, la “experimental”:

Maquiavelo denuncia con sumo vigor la discriminación impuesta a la antigüedad por sus cantores y sacerdotes oficiales: proclama que para él la Antigüedad es justamente la que ha sido sacrificada, olvidada, rechazada, la Antigüedad de la política. No la Antigüedad de las teorías filosóficas de la

---

<sup>6</sup> Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Ed. Akal, 2004, pp. 54.

política, sino la de la historia concreta, la de la práctica concreta de la política [...] para permitir la comprensión del presente, la definición del objetivo político y los medios de la acción política<sup>7</sup>.

Esa Antigüedad práctica que se intenta recuperar no puede ser sin la condición de negar la antigüedad teórica, clave hermenéutica para leer al florentino. Los puntos de quiebre conllevan “el desplazamiento maquiaveliano de una teoría clásica de virtud”, imbricada con la fortuna y no con el bien; la recuperación de la “afirmación sofista de que la virtud se puede enseñar”, por no ser un signo de desigualdad natural entre los hombres; “el rechazo de la perfectibilidad humana” ya que los hombres son relativos a los momentos y la fortuna; y sobre todo “el rechazo de la teoría clásica que postulaba la existencia de un Bien concebido como fin último”, desde una importancia de la existencia en pugna de una pluralidad de bienes en conflicto<sup>8 9</sup>.

La apertura hacia esa virtù nos lleva a Roma, donde se presenta la particularidad de que se trató de una república fundada por reyes y aun así duradera. Lo ha hecho por su fundación y también por sus leyes, las cuales en las luchas del pueblo se muestran más potentes, pero también porque es un gobierno combinado, capaz de albergar los conflictos y las luchas. Sin embargo ¿es posible poder alcanzar el estatuto de Roma en otro contexto (S. XVI)? No puede repetirse lo ya hecho, pero las acciones del presente pueden dilucidar los caminos abiertos por los pasados y llegar a alcanzar “el aroma” de la virtù. Sabemos que los ejemplos de Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo, no son los mismos que los de César Borgia, Francesco Sforza, Fernando de Aragón, etc. pero son políticamente valorados.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibíd.* p. 80.

<sup>8</sup> Una teoría del pluralismo no liberal. Cfr. Berlin, I., *El estudio adecuado de la modernidad*, “La originalidad de Maquiavelo”.

<sup>9</sup> Cfr. Abdo Ferez, C. (2013), “La compañía de los sofistas: Maquiavelo objetor de Althusser”, *Revista Colección*, n° 23, Buenos Aires, 2014, pp. 56-67. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/compania-sofistas-maquiavelo-objedor.pdf> (06/09/2017), pp. 60-61.

<sup>10</sup> Es interesante ver entonces el ejemplo que el mismo Maquiavelo utiliza en *El príncipe*: “Se debe hacer como los arqueros prudentes, los cuales – conscientes de que el lugar que desean alcanzar se encuentra demasiado lejos y conociendo al mismo tiempo los límites de la capacidad de su arco- ponen la mira a bastante más altura que el objetivo deseado, no para alcanzar con su flecha

Es interesante ver entonces el ejemplo que el mismo Maquiavelo utiliza en *El príncipe*:

Se debe hacer como los arqueros prudentes, los cuales –conscientes de que el lugar que desean alcanzar se encuentra demasiado lejos y conociendo al mismo tiempo los límites de la capacidad de su arco– ponen la mira a bastante más altura que el objetivo deseado, no para alcanzar con su flecha a tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se han propuesto<sup>11</sup>.

Si lo comparamos con el ejemplo de Aristóteles (modelo de la antigüedad teórica) cuando habla de la prudencia, vemos la diferencia, el blanco está mucho más lejos e incluso no aspiramos a alcanzarlo, el justo medio es obsoleto. Se trata de la relación fundamental entre la virtù y la fortuna.

La virtù romana no fue conseguida por un individuo, a modo consciente o voluntariamente, sino que los individuos se encuentran poseídos por ella. Las representaciones teóricas del renacimiento no ven las condiciones sobre los hombres. En ese punto Maquiavelo se encontró en soledad:

[...] se desmarca radicalmente de todo ese pasado, que domina, sin embargo, su propio tiempo, ha de observarse la discreción con la cual lo hace: sin ruido. Él dice simplemente que ha preferido ir a la realidad efectiva de la cosa en vez de a su imaginación [...] Es preciso seguramente que él estuviese solo para disimular como lo hizo, su descubrimiento y callar el nombre de aquellos a quienes combatía [...] La soledad de Maquiavelo fue el de haberse liberado de la primera tradición [la de los humanistas cívicos] antes de que la segunda anegue todo<sup>12</sup>.

## 2. Maquiavelo en su tiempo

---

a tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se han propuesto"<sup>10</sup>. Si lo comparamos con el ejemplo de Aristóteles (modelo de la antigüedad teórica) cuando habla de la prudencia, vemos la diferencia, el blanco está mucho más lejos e incluso no aspiramos a alcanzarlo, el justo medio es obsoleto. Se trata de la relación fundamental entre la virtù y la fortuna.

<sup>11</sup> Maquiavelo, N. *El príncipe*, Ed. Losada, 2008, Capítulo VI.

<sup>12</sup> Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo*, ed. cit., p. 340.

Si bien Althusser realiza un tratamiento atravesado por la diferenciación entre teoría y teoría práctica en la lectura de la historia, refiriéndose a un interlocutor más amplio en el tiempo, Lefort lee al florentino situado. Por ello retomaremos cuestiones, como la importancia de Roma, pero veremos otras, la controversia y conflicto entre dos tipos de humores o deseos (los cuales se relacionaban con la antigüedad práctica y se ocultaban en la teórica).

En *Las formas de la historia* (1974), Lefort considera substancial la división de un deseo formado en un estado político. Cuando Maquiavelo considera la naturaleza de los hombres no le interesa hacer una antropología sobre los comportamientos humanos, por eso es contradictorio en el tema, sino que ubica la cuestión en un argumento particular, la oposición fundamental por el poder: entre los Grandes, que desean dominar, y el Pueblo, que desea no ser dominado. Los ciclos históricos de los regímenes que vimos no son más que la alternancia del orden y desorden en el conflicto de humores, el juego permanente por el poder, el cual se engendra en esa división. Esos deseos no saturan nunca, porque si bien el deseo de los grandes tiene como objeto el otro y el asegurarse sus riquezas y prestigio, siempre quiere más (“para asegurar lo que se tiene, uno siempre quiere más...”), y porque el deseo del pueblo no tiene objetivo, posee una identidad sin referencia, es un deseo negativo (“...de no ser dominado”), por otro lado como vemos, ambos deseos son interdependientes e irresolubles.

La clase deseosa de dominar esconde este desorden o división, imponiendo implícitamente un orden con el uso de la apariencia. El caso Roma es ese bastión donde podemos entrever ello, ya que los tumultos de la república romana permitieron el nacimiento de las buenas leyes, en donde se tenía en juego la reforma agraria. Este punto es importante para una pregunta que Althusser tendría en cuenta, ¿Cuál es la intención de Maquiavelo? Cuando habla de Roma designa a Florencia:

[...]se encarna en destruir una representación de Roma, elaborada un siglo antes por los humanistas florentinos, pues pone en evidencia, contra la tradición establecida la virtud de la desunione, es decir, el papel del conflicto civil como

motor de un estado libre y poderoso y explota con Cesar los acontecimientos romanos al servicio de una crítica de la política florentina<sup>13</sup>.

Si bien Althusser intenta mostrar ese lazo entre el florentino y nosotros, Lefort nos ubica en sus intenciones contextualizadas.

La relación entre Maquiavelo y sus contemporáneos, su auditorio cercano, nos ubica en los jardines Oricellari, donde se cree que la República se disgrega a causa de los españoles que tienen el fin de restituir a los Médicis, pero que la descomposición es interna: “la suerte del Estado dependía, en lo más hondo, de la relación que se establece entre el poder y el pueblo”. Una verdadera enseñanza de Roma y sus conflictos, tanto en los Discursos como en *El príncipe*, podría lograr el cambio histórico y definir las condiciones de una “sociedad histórica”. Para eso se debe ser tan incisivo como el mismo Maquiavelo, quien ya funda las bases para la sospecha de representaciones, separado de la ficción de los grandes sistemas platónicos y aristotélicos. Parece referirse a Roma, pero lo hace por Florencia, el título de los Discursos se refiere a Tito Livio, pero pone en duda a los historiadores que lo utilizan. Igualmente, a sus lectores, nos pone a prueba como tales, ya que juega con las representaciones que podamos estar tentados a alcanzar. Los objetos de estudio que se ven en él son la política y la historia en tanto tales, pero la relación que tenemos con los sucesos nunca es neutral y el pasado no es un pasado de hechos objetivos que esperan ser captados. Por eso Roma no es solo un ejemplo, sino un movimiento hacia la realidad, en el que la idealización de la república es coartada poco a poco.

Se trata de la duda del pasado para la del presente, acentuar la fragilidad de las representaciones sociales:

[...] decimos, pues el uso que se ha hecho de Roma, en la época de Leonardo Bruni, que se ha rehecho bajo Savonarola y Soderini, en los últimos tiempos de la República, tenía por función legitimar el dominio de una oligarquía burguesa [...]el pensamiento y la acción política se alimentan de ejemplos que se dan ellos mismos y que no hay empresa más audaz, más innovadora y más peligrosa que

---

<sup>13</sup>Lefort, C., *Las formas de la historia*, México D. F., Ed. Fondo de cultura económica, 1988, p. 117.

la de hacer temblar los cimientos de una tradición, o para usar un término cuyo sentido puede medir este auditorio, que atacar a las identificaciones<sup>14</sup>.

### 3. La falta real como posibilidad real

En esa política de la historia es interesante ver que la acción histórica no tiene un referente explícito, o un sujeto histórico, por lo cual el autor florentino viene a suplantar el determinismo marxista de un agente histórico. En ese sentido en los dos autores franceses la importancia de Maquiavelo es clave, se trata de una propuesta política donde la historia no se dirige a una dirección prefigurada, cual tren, y por tanto de una falta de pasajeros o de sujetos políticos, que puedan a priori superar los conflictos sociales. Pero esa falta puede derivar positivamente en una posibilidad.

Retomando a Lefort y a lo que llamó “la constitución simbólica de lo social”, Maquiavelo no consideraba al modo de producción como definición de la formación social, y tampoco vivió un contexto de madures de la sociedad burguesa, por lo que no vio la relación entre la división social y el poder como Marx, aunque si, incluso de manera determinante, la función del conflicto. Un buen ejemplo de ello es la utilización de los términos

[...] igualdad-desigualdad” ya que no se designan económica ni jurídicamente, “la igualdad no se permite concebir en el registro de la realidad empírica [...] Es, usando un lenguaje que evidentemente no era el de Maquiavelo, una información simbólica, en virtud de la cual se ha instaurado una experiencia singular de lo social, o para hablar con mayor rigor, la experiencia social como tal [...].<sup>15</sup>

El príncipe nuevo debe, frente a los deseos, obedecer a esa información simbólica, y también ejercer una función simbólica. He ahí un poder imaginario que se vea por fuera de los dos deseos, evitando identificarse con los grandes pero también teniendo controlada la efervescencia del pueblo. El príncipe nuevo sin condiciones para que se lleve a cabo es una función simbólica:

---

<sup>14</sup> *Ibíd.* p. 127.

<sup>15</sup> Lefort, C., *Las formas de la historia*, México D. F., Ed. Fondo de cultura económica, 1988, pp. 114.



[...] hacer emerger de la división de deseos, una identidad común; representar mediante su persona la unidad de la sociedad [...] brinda la ocasión para interrogar el lugar del poder, su dimensión instituyente.<sup>16</sup>

La operación simbólica del poder se muestra con la *virtù*, en tanto ella no nace de una voluntad arbitraria sino del vínculo entre el príncipe y las clases, donde el momento de crisis no permite fórmulas de gobierno clásicas. Esta exigencia práctica funda la exigencia teórica: “se encuentra proclamado, para largo tiempo, que la voluntad de un pueblo espera encontrar su expresión en un individuo, en ese sentido como lo describe Gramsci, El Príncipe, es un mito, en la acepción soreliana del término, una idea que, por su poder de anticipar el porvenir, da una nueva figura presente”<sup>17</sup>, un “hipotético hombre providencial”.

Althusser considera que el término “sujeto” podría sustituirse por el término “agente” situado en un lugar vacío con posibilidades de ser llenado por un individuo o grupo, adecuados para posicionarse en él y poder reunir las fuerzas que exigen los momentos de crisis. Cuando en el apartado anterior hablábamos de una necesidad nos referíamos a esta exigencia, pero siempre enmarcada en ese vacío que es contingente, o en términos de Althusser aleatorio, un número indeterminado de fuerzas y acciones. Contingente porque el punto arquimédico que proclama Descartes no es posible en el espacio político, porque está formado por relaciones, siempre móviles. En ese sentido

[...] lo que vuelve tan diferente el espacio de la práctica política del espacio de la teoría es el de estar, una vez sometido al análisis de la coyuntura que plantea el problema político, –a la orden del día– (como dice Lenin), modificado en su modalidad y en su dispositivo por la existencia de este lugar vacío. (Althusser, L. 1978, pág. 58).

Ese espacio vacío que abre Maquiavelo es efecto de otro, el del texto que escribe dibujando ese espacio. Se trata de un texto que se sitúa como llamada apasionada por la solución que anuncia, la escritura en si misma ya es un acto

---

<sup>16</sup> Sirczuk, M. (2015), “La lectura lefortiana de Maquiavelo”, *Revista Internacional de filosofía*, nº17, Barcelona, 2015, pp. 112-120. Disponible en: [www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/download/297631/386593](http://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/download/297631/386593) (02/09/2017), pp.115.

<sup>17</sup> Lefort, C., *Las formas de la historia*, México D. F., Ed. Fondo de cultura económica, 1988, p. 151.

político, no es una ciencia que busca leyes del comportamiento político pasado sino un manifiesto buscando quien se una a su causa por el porvenir. Ahí la frase de Gramsci adquiere relevancia: “El príncipe es un texto utópico revolucionario”, dirigido a un público ajeno a los principados, los que viven ese vacío político. En ese sentido no es meramente una utopía política o ideológica, sino teórica, por ir en busca de pensar lo impensable en contra de la imaginación: una política necesaria y sus condiciones de realización aleatorias.

En definitiva, Maquiavelo en su tratamiento de la historia muestra un método de discreción, de gran astucia. El cual es el arte de escapar a los engaños de las ideas de la sociedad ordenada, pero también de llamar al audaz que debe saber leerlo. Hay una relación entre el arte político de leer la realidad y “el arte de marchar allegrísimamente la marcha incisivamente irónica” de quien lo proclama.

## **Bibliografía**

- Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Ed. Akal, 2008.
- Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Ed. Akal, 2004.
- Abdo Ferez, C. (2013), “La compañía de los sofistas: Maquiavelo objetor de Althusser”, *Revista Colección*, nº 23, Buenos Aires, 2014, pp. 56-67. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/compania-sofistas-maquiavelo-objedor.pdf> (06/09/2017).
- Lefort, C., *Las formas de la historia*, México D. F., Ed. Fondo de cultura económica, 1988.
- Lefort, C., *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Ed. Herder, 2007.
- Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2008.
- Portinaro P.P., *El realismo político*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2007.
- Sirczuk, M. (2015), “La lectura lefortiana de Maquiavelo”, *Revista Internacional de filosofía*, nº17, Barcelona, 2015, pp. 112-120. Disponible en: [www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/download/297631/386593](http://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/download/297631/386593) (02/09/2017).



## Lo real en el “sistema sujeto” del “romanticismo alemán”

### [El absoluto literario]

Ruth Gordillo<sup>1</sup>

Una consideración fundamental permite acercarse a la comprensión de “lo real” en el ámbito del idealismo alemán y del “sistema sujeto” que constituye; se resume en la afirmación de Lacoue-Labarthe y Nancy, “La filosofía preside, entonces, el romanticismo” (1978, pág. 42); el condicional de este enunciado, – entonces [*donc*] – es el término que abrirá la posibilidad de elaborar la tesis de esta presentación. Lo que reúne el término supone desandar el camino de la formulación de los autores de Estrasburgo sobre el lazo que se concibe entre la filosofía y la literatura, en los principales autores del primer movimiento romántico o romanticismo de Jena; en este trabajo parto de dos planteamientos del libro *L’Absolu Littéraire*; el primero, dentro de la *Overture*, “Le système-sujet” y, el segundo, dedicado al poema de Schelling, *Confession de foi épicurienne de Heinz Widerporst*.

Una vez expuesta la relación entre estos dos textos, busco determinar cómo se genera una formulación de “lo real” en un espacio que se juega entre la filosofía y la literatura, marca distintiva del movimiento romántico. Este trabajo supone la tesis que señala a Schelling como el autor que quiere sistematizar y completar el programa del romanticismo a partir del trabajo sobre la poesía –

---

<sup>1</sup> Ruth Gordillo es Licenciada en Filosofía y Magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), candidata a Doctora en filosofía, en la Universidad del Salvador de Buenos Aires (Argentina) con la tesis sobre el pensamiento del filósofo francés P. Lacoue-Labarthe. La línea de investigación: filosofías del sujeto (Derrida, Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, M. Blanchot). Actividades docentes en la PUCE desde 1998 en cursos de filosofía moderna y contemporánea (Kant, Hegel, Marx y Heidegger). Publicaciones en varios libros colectivos y revistas de Filosofía: *Dar piel*; “El lugar del sujeto en la filosofía contemporánea” en *Filosofía hoy*; “El contexto teórico de la filosofía de P. Lacoue-Labarthe: Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy” en *Miradas cruzadas. El sujeto*. Artículos relevantes, “Marion: un sujeto “más allá de la muerte del sujeto” o, Lacoue-Labarthe, el sujeto en la trascendencia finita”, en *Revista Solar*, (12-1) “Sobre la concepción bergsoniana de intuición y las consecuencias para la comprensión de la ciencia y la metafísica (Una comparación con Kant)”, en *Revista PUCE*. E-mail: RGORDILLO@puce.edu.ec.

*Darstellung* poética–; si bien este gesto es indiscutible en la poesía, mostrarlo en el campo de la filosofía requiere de un esfuerzo que transita el camino trazado por la cuestión sobre el significado de “absoluto literario” utilizado por Lacoue-Labarthe y Nancy para desarrollar una teoría literaria del romanticismo alemán. A partir de ello, la pregunta central será, ¿de qué manera puede consolidarse filosóficamente una tesis sobre una época literaria y, cómo ello daría cuenta de la concepción de lo real en una época de la Modernidad?

Tres aspectos tienen que señalarse para llegar a dar una respuesta plausible; en primer lugar, el vínculo entre el idealismo alemán y la génesis del romanticismo, donde se reconoce una cierta huella de Hölderlin; en segundo lugar, es importante señalar que este vínculo se constituye en una forma compleja con relación a la estética de Kant que abre la posibilidad de las elaboraciones del romanticismo; en este ámbito, las consecuencias de estas elaboraciones que, como sabemos, fueron trabajadas en la filosofía de Heidegger –no solo en el ámbito de la estética sino en el de la metafísica–, nos acercarán a las dificultades para definir la genealogía del romanticismo; finalmente, la explicación de la lectura que sostienen Lacoue-Labarthe y Nancy, sobre el origen del romanticismo, nos ubicará en el límite de una crisis ente dos modelos de comprensión –no solo estética– resumidos en la lucha contra la Ilustración (*Aufklärung*) y una suerte de auto crecimiento y auto maduración; tal aspecto remite, además de a Hölderlin, a Shelling, quien da cuenta del carácter fragmentario e inacabado de los textos románticos.

Cada uno de los tres aspectos desarrolla los términos del “sistema sujeto”, vinculados a los versos del poema de Schelling; el efecto del ir de la filosofía a la poesía desvela los límites de “lo real”, definidos en el idealismo que la filosofía romántica recoge, y lo imaginario que la poesía enuncia. Con estas consideraciones se determina la posibilidad de asumir el “absoluto literario” como el término –filosófico, vale decir– que permite elaborar “lo real” atravesado por lo fragmentario e inacabado, en oposición a “lo real” entendido como trascendente [absoluto], propio de la metafísica contra la que se levanta el movimiento romántico y particularmente Shelling en *La filosofía del arte* (2006).

En tanto se ha señalado la imposibilidad de determinar una línea teórica que dé lugar al apareamiento del romanticismo, definirlo implica introducir el carácter de lo irruptivo, mismo que se recoge en el sentido del acontecimiento (*événement*). “Lo real”, por tanto, estará también definido a partir de tres consideraciones que Lacoue-Labarthe y Nancy señalan para el sujeto y que, asumo, efectúan el campo de “lo real”; ellas son, el carácter analógico de la *Darstellung*, el carácter incognoscible de la vida y, el carácter infinito del proceso de la *Bildung* humana. Ahora bien, estas consideraciones permiten señalar los puntos nodales de la crisis que genera la irrupción del romanticismo; en ella, el sujeto, la vida, la naturaleza, la belleza, Dios, estallan y provocan el surgimiento de la necesidad de “otro real” que los fundamente y determine. El gesto para lograrlo es, por sí mismo, fragmentario; de allí que “lo real”, aparezca en el poema, es decir, en una suerte de cesura o en lo que se llama, el absoluto literario.

### 1. El origen del romanticismo alemán y el idealismo: la huella de Hölderlin

Quizás en el orden más antiguo de la filosofía, cuando lo que se busca es producir una respuesta o generar una propuesta nueva, la decisión es elaborar una suerte de manifiesto o programa desde la escritura de un sujeto que, bien puede ser, un individuo o un grupo; en todo caso, el texto que resulta cada vez es, de una forma u otra, enigmático. Este sentido se le atribuye a, *El más antiguo programa del idealismo alemán*, encontrado por Franz Rosenzweig en 1917, si bien se suele considerar como autor a Hegel, –quien habría trabajado sobre unas notas de Schelling, amparado en la influencia de Hölderlin–, ello no sustrae la discusión sobre su origen<sup>2</sup>. El carácter enigmático que recogen Lacoue-Labarthe y Nancy, da la pauta para establecer uno de los rasgos característicos del pensamiento romántico, pues, “Il ne s’agit donc pas uniquement d’un texte “sans auteur” ou à “auteur collectif” – selon cette oscillation entre anonymat et

---

<sup>2</sup> Es preciso señalar que no se discute el origen del movimiento romántico alemán, atribuido a la publicación de la revista *Athenaeum*, publicada por primera vez en 1798 en Berlín por sus fundadores, los hermanos August Wilhelm von Schlegel y Friedrich von Schlegel. El último número se publicó en 1800; en *El absoluto literario*, se encuentran recogidos los sumarios completos del *Athenaeum* (1978, págs. 34 - 36).

“symphilosophie” qui fait l’un des traits distinctifs de l’écriture romantique. Mais aucun de ses trois auteurs putatifs ne peut être dit, rigoureusement, romantique”<sup>3</sup> (1978, pág. 40); quiere decir que el enigma sobre la autoría abre la posibilidad de plantear una suerte de fragmentariedad que se suma al interés – de los posibles autores– por completar un texto inacabado, en tanto, algo debe cumplirse más allá de lo literario.

¿Qué sería este algo más allá de lo literario? La respuesta recae en la filosofía y, de alguna manera, da cuenta de cómo se establece la relación literatura/filosofía en el romanticismo alemán vía Heidegger y la forma en que actualiza a Hölderlin. De esta actualización surge la relación del movimiento romántico con el idealismo, en la medida que Hölderlin mantiene un diálogo con “la estética de Schiller” y el consiguiente “retorno a Kant” (1978, pág. 41), produciendo una cesura con el pensamiento especulativo que hasta ese momento definía a la filosofía. Ese gesto provoca una irrupción, un corte, con aquello definitivamente propio de la especulación, es decir, con la tragedia asumida como fundamentalmente filosófica (L’Imitation des Modernes. Typographies 2, 1986), en tanto se hallaba determinada por la lógica dialéctica consagrada en el idealismo absoluto hegeliano; con ello el sistema de Hegel garantizaba el cuidado (*Wahrheit*) de la verdad –realidad– del despliegue histórico del espíritu. Pero, ¿qué es lo que introduce Hölderlin en la tragedia antigua que la hace moderna y, por tanto, la distancia del pensamiento especulativo? Sus ensayos y traducciones de Empédocles y Sófocles, así como su poesía, producen una nueva dirección que, en el desarrollo del romanticismo alemán, terminará consolidando un nuevo tipo de relación entre filosofía/literatura, una relación sostenida en lo que Heidegger llama el acabamiento o límite de la metafísica tradicional; este carácter limítrofe se consagra en la necesidad de proponer un nuevo programa que no parte de una crisis en el pensamiento, sino que lo provoca y, al hacerlo, quiebra la concepción de “lo real” constituido en el seno del idealismo.

---

<sup>3</sup> “No se trata entonces, únicamente de un texto “sin autor” o de un “autor colectivo”, según la oscilación entre anonimato y “symfilosofía” que constituye uno de los rasgos distintivos de la escritura romántica. Ninguno de sus tres resumibles autores puede ser llamado “romántico” de manera rigurosa.” (Todas las traducciones son mías, salvo otra indicación.)

Elaborar una hipótesis que permita abrir la discusión sobre el romanticismo alemán y su relación con el idealismo recogido en el sistema hegeliano, tiene, como consideración primordial, respecto de la filiación de la literatura con la filosofía, el planteo de una pregunta que surge de Hegel pero que no ha sido elaborada por él o, más aún,

...qu'il a "posée" de telle manière qu'elle ne fasse pas proprement question et qu'elle soit *de facto* "résolue" avant même d'avoir été érigée proprement en question. Ici, mais pas tout à fait comme ailleurs, nous subissons (étrangement) Hegel : la pensée (ou le « système ») qu'on dit de Hegel aussi bien que l'âge philosophique que cette pensée constitue et résume, qu'elle *destine*<sup>4</sup> (Lacoue-Labarthe P. , *L'imprésentable*, 1975, pág. 54).

El término, '*destina*', señala el rumbo que tomará, en adelante, la exposición sobre lo real, el cual se definirá en la apertura que genera la relación literatura/filosofía dentro del romanticismo alemán como resultado de un acontecimiento (*événement*) singular.

## **2. Consideración sobre la estética de Kant. Hacia el sistema sujeto del romanticismo alemán**

Lacoue-Labarthe y Nancy señalan que el romanticismo, si bien es un movimiento literario, solo se comprende y puede ser accesible en su peculiar articulación con lo filosófico, lo que supone una tesis curiosamente fuerte: "Kant ouvre la possibilité du romantisme" (1978, pág. 42). Es fuerte porque, ellos mismos lo reconocen, no hay, en los textos románticos, una forma de establecer un puente con Kant, entonces, ¿cómo se sostiene esta afirmación? El recurso al término heideggeriano de ab-solución, permite entender una relación que se establece en el ámbito de acontecimiento (*événement*) singular con el que terminó el apartado anterior. En efecto, nada hay en Kant que vincule filosofía y arte, sostienen los filósofos franceses; es en este punto donde se hace posible, no solo

---

<sup>4</sup> ...que él ha puesto de tal manera que ella no hace propiamente cuestión y que ha sido *de facto* "resuelta" antes mismo de haber sido erigida en pregunta. Aquí, más no del todo no como en otros lugares, sufrimos (extrañamente) a Hegel: el pensamiento (o el "sistema") que se dice de Hegel, *destina*, así como la edad filosófica que constituye este pensamiento y resume.



sostener la tesis de la ligazón filosofía/literatura, sino la posibilidad de un sistema sujeto que deviene en el ámbito de formulación de lo real; en este sentido, la cuestión se vuelca sobre la *Estética trascendental* y el resultado primero, más relevante que proviene de la anulación de cualquier intuición originaria en tanto se ha producido una nueva forma de división en lo sensible mismo, esto es, el espacio y el tiempo; a partir de allí, lo filosófico deja de definirse en la diferenciación de lo sensible y lo inteligible (1978, pág. 43). El sujeto es, entonces,

...le “je” comme “forme vide” (pure nécessité logique, dit Kant, ou exigence grammaticale – dira Nietzsche) qui « accompagne mes représentations ». Et cela, on le sait encore, parce que la forme du temps, qui est la « forme du sens interne », ne permet aucune présentation *substantielle*. Le « cogito » kantien, la chose est bien connue, est un cogito vide<sup>5</sup> (1978, pág. 43).

La desustancialización y la imposibilidad de representación del sujeto ante sí mismo, son los dos aspectos que cierran la concepción del idealismo especulativo –a la par que abren el programa del romanticismo alemán–, agotando la inscripción del sujeto en la unidad que proporciona la idea. La búsqueda kantiana de la unidad en la *Crítica del juicio*, no se consolida ni el sujeto del conocimiento, ni el sujeto moral; el primero porque queda reducido a forma pura, donde la imaginación trascendental (*Einbildungskraft*), constituye la unidad como fenómeno (representación); el segundo porque deviene en sujeto sin mathesis que coloca a la libertad en el lugar de la conciencia de sí (1978, pág. 44). En esta lectura de Kant, lo relevante está puesto en escena a partir de la tensión que se genera entre el sujeto en cuanto unidad, en su “ser-sujeto” y, la escisión que se efectúa en sujeto del conocimiento y sujeto moral. Por otra parte, el mundo ha sido asumido como creación y obra del sujeto, es decir, “...comme monde ordonné à l’absolute liberté, et donc, à la morale” (1978, pág. 48); asimismo, la ciencia que da cuenta de las cosas –la Física de Newton–, es la explicación exacta puesto que se realiza *more geométrico*. La cuestión legada por Kant, es la siguiente,

---

<sup>5</sup> ...el yo como “forma vacía” (pura necesidad lógica, dice Kant, o exigencia gramatical –dirá Nietzsche) que “acompaña mis representaciones”. Y esto, se sabe bien, porque la forma del tiempo, que es “la forma del sentido interno”, no permite ninguna representación *sustancial*. El “cogito” kantiano, es bien conocido, es un cogito vacío.

¿Es todavía posible la metafísica, tal como se ha elaborado de Platón a Leibniz y Spinoza? O bien, el sujeto del pensamiento, el cogito de Descartes sobre el cual descansa toda la metafísica de los modernos, ¿no está acaso sometido a condiciones tales que todo conocimiento propiamente metafísico le está prohibido desde el principio? (Lacoue-Labarthe P. , 2010, pág. 240)

La elaboración de la respuesta plantea la crisis del sujeto moderno, en los términos que he plantado hasta este momento. Queda por definir, qué surge de esta elaboración y cómo ello define lo real.

### 3. La irrupción y lo real fragmentado

Ahora bien, aquello que se '*destina*' desde el sujeto desustancializado, es un sistema, el del romanticismo alemán. Sin embargo, hay que hacer un señalamiento necesario, el movimiento romántico, en general, tiene un fuerte contenido político que marca su naturaleza irruptiva; no es posible hablar de lo destinal sin abordar este aspecto político que se da en el campo de lo poético. El camino de Heidegger lleva inmediatamente a descubrir el jardín donde se cultiva la relación política/poesía, donde se cosechará el sistema sujeto desde el cual se concibe lo real. En este contexto, el relevo que toman los primeros románticos se dirige a lo literario, ámbito en el que se elaborará la idea de un sujeto libre y conciente de sí que desemboca, Fichte mediante, en el Yo absoluto, fundamento del sistema-sujeto y garantía de una unidad orgánica.

Sin embargo, este mismo gesto se genera desde la escritura fragmentaria, también heredada de la literatura y asumida como la forma de garantizar la pureza del género; en el campo de la filosofía no hay una renuncia a la sistematicidad, lo que implica que el lazo literario/filosófico del romanticismo, al menos en Jena, deja una marca profunda para el posterior desarrollo del movimiento (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1978, págs. 82 - 84). El asunto es ahora ¿cómo decidir por una visión fragmentada de lo real en el seno del romanticismo? La diferencia entre la escritura romántica con la escritura de la filosofía del idealismo se define así:

Le fragment su contraire comprend un essentiel inachèvement. C'est pourquoi il est, selon *Ath.* 22<sup>6</sup>, identique au *projet*, « fragment d'avenir », en tant que l'inachèvement constitutif du projet fait précisément tout le prix de celui-ci, par « la faculté de tout ensemble idéalise et réaliser immédiatement ». En ce sens tout fragment es projet : le fragment-projet ne vaut pas comme programme ou prospective, mais comme projection *immédiate* de ce que pourtant il inachevé<sup>7</sup> (1978, págs. 62 - 63).

Por lo tanto, la condición de lo real, implicada en el origen del romanticismo, decide por lo 'inacabado' –allí juega lo fragmentario–, que se consolida frente a la totalidad constituida en la filosofía moderna; este es el signo de la irrupción de los románticos de Jena, herederos, como ya vimos, de la crisis del sujeto que lega Kant.

El acontecimiento propio que produce el corte tanto en la literatura como en la filosofía, procura un orden distinto y, por tanto, una comprensión distinta de lo real, no solamente ligada al carácter fragmentario de la escritura, que apunta a la irrupción en tanto moviliza el todo (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1978, pág. 80), sino, a la forma en que cada autor asume el programa romántico; en este sentido, Lacoue-Labarthe y Nancy señalan que Schelling propone un poema a Friedrich Schelegel para publicarse en el *Athenaeum*, el objetivo era plantear la “irreligión” frente a los *Discursos sobre la religión* de Scheilmacher. El título del poema, “La profesión de la fe epicúrea de Heinz Widerporst”<sup>8</sup>, parte la postura romántica de Schelling, una suerte de “compendio de su sistema”, de manera que, el poema, dentro del romanticismo filosófico del autor, “entre *“Le plus ancien*

---

<sup>6</sup> Nomenclatura utilizada por P. Lacoue-Labarthe y J.L. Nancy para referir a los diversos números de la Revista *Athenaeum*, publicada entre 1789 y 1800 por los hermanos Schelegel (1978, págs. 50-52).

<sup>7</sup> El fragmento, su contrario comprende un esencial inacabamiento. Es por esto, según *Ath.* 22, idéntico al proyecto, “*fragmento el por-venir*”, en tanto que el inacabamiento constitutivo del proyecto es precisamente el precio del mismo, por “la facultad de conjunto idealizado inmediatamente”. En este sentido todo fragmento-proyecto no vale como programa o prospectiva, sino como proyección *inmediata* de lo que está inacabado. En este caso he separado el término *por-venir*, porque se comprende con relación al término *acontecimiento (événement)*; bien sabemos que el *acontecimiento*, rebasa la temporalidad en su concepción tradicional, su condición fundamental es persistir por aparecer cada vez pero, con un contenido distinto.

<sup>8</sup> Este último término, *Widerporst*, remite a *widerborstig*, que se traduce como recalcitrante, señalan los filósofos franceses.

*programme...*" et la *Philosophie de l'art*, il constituerait pour ainsi dire la tentative – mais détournée – de réaliser l'*epos spéculatif* que Schelling aura poursuivi comme le véritable achèvement de la philosophie, comme sa *Darstellung* poétique, sa présentation ou son autopoïesis dans une *Digtung*"<sup>9</sup> (1978, pág. 248). La definición de lo real, estará sujeta a la escansión del sistema de filosofía, ¿en qué sentido? Recordemos que Schelling trata de integrar el Yo=Yo fichteano con el Yo absoluto que se revela, de manera que el Yo fichteano es un momento o etapa del proceso del Yo absoluto; el resultado de ese proceso es la realidad; en tal sentido, "El acto de la autoconciencia es a la vez enteramente ideal y real" (2005, pág. 195). La diferencia con el idealismo kantiano y fichteano, en términos generales, reside en la manifestación del Yo absoluto que sintetiza el ser y el ser intuido, en tanto "son una y la misma cosa", en virtud de que el "*acto originario de la autoconciencia es a la vez ideal y real*"<sup>10</sup> (2005, pág. 197).

Ahora bien, esta definición de lo real, guarda un singular rasgo que remite a la concepción propia del romanticismo o gesto de estremecer la razón y entendimiento kantianos, tanto en el campo de la estética cuanto en el de la filosofía. El resultado circula por el derrumbe del idealismo especulativo, derrumbe que actualiza al sujeto propuesto por Kant, y lo reconstituye en el Yo que abre una nueva edad, entre el "idealismo especulativo y la práctica de la poesía por la poesía". Será la edad de la literatura, sostienen Lacoue-Labarthe y Nancy; sin embargo, recordemos que solo la lectura que atraviesa la relación literatura/filosofía, podrá entender que lo real, para el romanticismo de Jena, al que se suma Schelling desde la voluntad de cumplir con el programa romántico, deviene del trabajo del sujeto en tanto auto-conciencia. Quizás el carácter fragmentario no es una forma de impedir el cumplimiento de esa voluntad, sino el aspecto que define una forma de pensar el Absoluto más allá de los presupuestos del idealismo especulativo. ¿Postkantismo? ¿Idealismo absoluto

---

<sup>9</sup> "entre "*El más antiguo programa...*" y *La filosofía del arte*, constituirá, por así decirlo, la tentativa – aunque desviada –, de realizar el *epos especulativo* que Schelling persiguió como el verdadero acabamiento de la filosofía, como su *Darstellung* poética, su presentación o su autopoiesis en una *Digtung*".

<sup>10</sup> Cursiva en el original.

que desemboca en Hegel? ¿Sistema del idealismo trascendental? Las opciones basculan entre la puesta en crisis de la filosofía kantiana y la búsqueda de un ámbito nuevo, donde el sujeto juegue en el doble campo de la literatura y la filosofía. Campo que finalmente quedará abierto para Nietzsche, Heidegger, Lacoue-Labarthe, Nancy y, ¿por qué no? nosotros.

### **Bibliografía**

- Blanchot, M. (2016). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros.
- Derrida, J. (2000). *Le toucher Jean-Luc Nancy*. Paris Éditions Galilée.
- Fichte, J. G. (2012). *Discurso a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, F. W. F. (1977). *Lecciones de estética*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Heidegger, M. (2013). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Buenos Aires: Biblos.
- Kant, I. (2001). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.(s.f.).
- Lacoue-Labarthe, P. (1975). L'imprésentable. *Poétique* (21), 53 - 95.
- Lacoue-Labarthe, P. (1986). *L'Imitation des Modernes. Typographies 2*. Paris: Galilée.
- Lacoue-Labarthe, P. (2010). *La imitación de los modernos. (Tipógrafías 2)*. Buenos Aires: La Cebra.
- Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J.-L. (1978). *L'Absolu Littéraire*. France: Éditions du Seuil.
- Schelling, F. (2005). *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos.
- Schelling, F. (2006). *Filosofía del arte*. Madrid: Tecnos.

## **La investigación de Hegel de la apercepción trascendental como clave para la discusión entre lógica trascendental y lógica especulativa**

**Miguel Herszenbaun<sup>1</sup>**

En el presente trabajo, quisiera ocuparme del tratamiento hegeliano de la apercepción trascendental kantiana tal como se encuentra en la *Ciencia de la lógica*. Con este tratamiento espero presentar un diálogo entre lógica trascendental y lógica especulativa, con la esperanza de alcanzar una mejor comprensión del proyecto lógico de Hegel.

Hegel comienza por admitir que el descubrimiento kantiano de la apercepción es un descubrimiento legítimo: Kant descubre la definición del concepto –y en consecuencia deberíamos entender: la definición del pensar puro– pero no es capaz de advertir la verdadera significación filosófica de su descubrimiento<sup>2</sup>.

¿Cuál sería el significado legítimo de la apercepción trascendental? En la deducción trascendental, Kant pretende demostrar la validez objetiva de las categorías puras del entendimiento. En otras palabras, el filósofo busca demostrar que los conceptos puros del entendimiento tienen legítima aplicación al ser, a la experiencia. El procedimiento argumentativo consiste en demostrar que las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia y, por tanto, que son legítimamente aplicables a ella.

En este contexto, se introduce la unidad sintética de la apercepción: para conformar una única experiencia unitaria, es necesario que todas mis representaciones que conforman dicha experiencia deban poder ser unificadas en una única conciencia. A esto se llama el principio aperceptivo. Para que esto

---

<sup>1</sup> Miguel Herszenbaun es Profesor de filosofía (UBA), Doctor en filosofía (UBA) y abogado (UBA). Se desempeña como docente de la Facultad de Derecho de la UBA y de la UNDAV. Es becario doctoral y postdoctoral del CONICET y DAAD y Miembro del Grupo de Estudios Kantianos y del Centro de Investigaciones Filosóficas. Se especializa en la filosofía de Kant y Hegel. Recientemente, ha publicado su libro *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel* (Ediciones Alamanda, Madrid, 2018). E-mail: herszen@hotmail.com.

<sup>2</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, pp. 256-258. WL 16-18. Las siglas WL refieren a la edición académica de la *Ciencia de la lógica*. Todas estas referencias remiten al tomo de la doctrina del concepto.

sea así, debemos contar con una unidad aperceptiva sintética, es decir, capaz de unificar todas mis representaciones y capaz de poder hacer que la representación formal *yo pienso* las acompañe<sup>3</sup>.

Las categorías serán las reglas del enlace del múltiple y de su subsunción bajo la unidad aperceptiva. Además, serán las representaciones puramente conceptuales a través de las cuales la conciencia concibe un objeto en general (B128). A través de las categorías, esto es, a través de la representación puramente conceptual de un objeto en general que brinda la unidad objetiva de la conciencia, el múltiple intuitivo puede ser atribuido a un objeto, con lo que la representación se vuelve la representación de un objeto.

El verdadero significado de la apercepción es, a criterio de Hegel, que el pensar puro es capaz de producir su propio objeto de conocimiento<sup>4</sup>. En el tratamiento de la apercepción trascendental, Kant descubre que la conciencia tiene en sí misma un objeto de conocimiento, produce por sí misma a su objeto de conocimiento. Es decir, el descubrimiento kantiano del carácter sintético del pensar significa en su verdadero sentido filosófico que el pensar es sintético-originario: que el pensar es productivo. El concepto no es la representación de una nota común entre varios casos, sino la creación de la diferencia que se subsume en él. En síntesis, el pensar puro es en esencia creador de su diferencia, creador de su propio objeto de conocimiento.

Ahora bien, frente a esta interpretación hegeliana del descubrimiento kantiano, resulta necesario explicar cuáles son los puntos de disputa entre los dos autores y explicar en qué se originan dichas discrepancias.

El primer punto que hay que discutir consiste en interpretar en qué sentido -para Hegel- Kant no habría advertido el verdadero significado filosófico de su descubrimiento. Es decir, por qué y de qué manera Kant malinterpreta o tergiversa el sentido de su descubrimiento.

---

<sup>3</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, B131, B136-7-8-9, B150.

<sup>4</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, p. 258. WL 17-18.

En términos generales, entiendo que Hegel piensa que Kant es incapaz de advertir el verdadero significado filosófico de su descubrimiento por la adopción irreflexiva de una serie de puntos de partida adoptados dogmáticamente.

El primer problema que Hegel encuentra es que Kant reconoce el carácter sintético del pensar, esto es, que el pensar produce a su objeto, pero a la vez le niega al pensar puro y a esta representación conceptual del objeto todo valor epistemológico. ¿Cuáles son los motivos para esto?

El motivo se encuentra en el carácter formal y vacío que Kant atribuye a los conceptos puros del entendimiento<sup>5</sup>. Las categorías puras son elementos conceptuales de carácter puramente formal. Sólo imponen un enlace formal sobre el múltiple intuitivo puro o empírico brindado por la intuición y, en consecuencia, son incapaces de brindar la representación de un objeto determinado<sup>6</sup>. Por medio de las categorías, sólo podemos tener el mero pensamiento formal y vacío de un objeto en general, pero somos incapaces de conocer nada determinado. No sabemos si hay objeto alguno fuera de nuestra intuición que pueda corresponder a tal representación. Ni podemos conocer por dichas representaciones puramente conceptuales objeto alguno de la experiencia. En otras palabras, sin la dación del dato intuitivo, el objeto producido por la apercepción es una mera representación formal sin validez epistemológica.

Ahora bien, a criterio de Hegel, Kant llega a semejante conclusión gracias a la adopción de un punto de partida dogmático que condiciona los resultados de su investigación. ¿Por qué se debe suponer que las categorías puras del entendimiento son formales y vacías cuando carecen del múltiple intuitivo? ¿Por qué se ha de suponer que el entendimiento puro es incapaz de brindarse a sí mismo el múltiple que fuera necesario para que la síntesis aperceptiva produzca un objeto determinado de conocimiento?

---

<sup>5</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, 270; WL 27.

<sup>6</sup> “El pensamiento de un objeto en general mediante un concepto puro del entendimiento sólo puede llegar a ser, para nosotros, conocimiento, en la medida en que este [concepto puro del entendimiento] sea referido a objetos de los sentidos” B146. “Los conceptos puros del entendimiento, mediante el mero entendimiento, se refiere a objetos de la intuición en general, sin que esté determinado si esta [intuición] es la nuestra, o alguna otra, con tal que sea sensible; pero precisamente por eso son meras *formas del pensamiento* por medio de las cuales todavía no se conoce ningún objeto determinado” B150.



Los presupuestos que están operando aquí son, en esencia, dos: el primero de ellos consiste en la distinción entre forma y materia (o contenido)<sup>7</sup>. El segundo consiste en qué entiende Kant por “objeto”. Comencemos por el primer punto.

La distinción entre forma y contenido supone distinguir la actividad de pensar del contenido pensado. En Kant, esta distinción queda plasmada en diferentes aspectos. Uno de ellos es la distinción tajante que se traza entre la representación puramente formal *yo pienso* (que vendría a representar al acto de pensar) y el contenido representacional brindado por otra facultad y subsumido bajo la unidad aperceptiva a través de los múltiples enlaces formales que ella es capaz de llevar a cabo (es decir, lo que viene a representar el contenido representacional).

Por supuesto que esta distinción no es en Kant tan tajante como pareciera ser en un principio: las categorías puras deben tener por sí mismas cierto contenido representacional propio, deben aportar a la representación epistemológicamente legítima cierto contenido semántico. Por ejemplo, no es lo mismo articular un múltiple bajo la forma del principio de causalidad que bajo la categoría de la acción recíproca. Evidentemente, las categorías hacen un aporte semántico y representacional<sup>8</sup>.

Sin embargo, cuanto más se acentúe el carácter formal de la categoría pura, más se acentúa la separación entre el pensar y el contenido pensado (u objeto): lo que a su vez implica acentuar el límite epistemológico de la categoría pura, esto es, su aptitud para brindar un objeto de conocimiento legítimo. O, al revés, cuanto más se acentúe la ineptitud epistemológica del uso teórico de las categorías puras, más se acentúa su carácter formal y su distinción con aquello que sí sería contenido del pensamiento en sentido estricto.

Ahora bien, esta separación entre forma y contenido (u objeto) corre en paralelo con una indebida concepción del objeto o, al menos, con una asunción dogmática de lo que debe entenderse por objeto. En este sentido, Hegel presenta

---

<sup>7</sup> Véase en este mismo sentido, Houlgate, “Hegel’s Critique of Kant”, pp. 24-27.

<sup>8</sup> Aquí no desarrollamos el problema del significado de las categorías. Véase Paton, “Formal and transcendental logic”.

dos críticas contra Kant. Una de ellas, se refiere a la contraposición del objeto de nuestras representaciones frente a la cosa en sí. Sobre esta cuestión no nos pronunciaremos porque requeriría desviar nuestro análisis hacia la *Fenomenología del espíritu* y sólo tiene que ver tangencialmente con el tratamiento de la apercepción. La segunda versa sobre la suposición dogmática de que el objeto de conocimiento debe ser dado a la intuición. Este es el punto que nos interesa y que se vincula con el carácter formal de las categorías. Así como el acto del pensar es en sí mismo puramente formal –como ocurre en la lógica general– e incapaz de producir por sí mismo un contenido epistemológicamente legítimo o válido para la experiencia, se entiende que el objeto del pensamiento debe ser dado por una facultad ulterior, la sensibilidad.

Hegel encuentra en este punto de partida una presuposición dogmática. No hay motivos para creer que el objeto brindado por la apercepción no deba ser aceptado como un legítimo objeto de conocimiento, a no ser que se presuponga dogmáticamente que las ideas de la filosofía están sometidas y supeditadas a la autoridad de la experiencia<sup>9</sup>. En otras palabras, sólo presuponiendo que el objeto de conocimiento debe ser sí o sí el objeto de la experiencia se ha de considerar que el objeto dado por el pensar puro no es un objeto de conocimiento en sentido estricto. En otras palabras, presuponiendo lo que *debe ser* un objeto de conocimiento, se degrada al objeto del entendimiento puro a una jerarquía inferior y sin legitimidad epistemológica.

Así, quedan planteados los dos problemas que Hegel ve en la apercepción trascendental: se presupone que sólo es objeto en sentido estricto lo que esté dado en la intuición; y se presupone que las categorías son meramente formales (y se distinguen radicalmente de su contenido). Pareciera que cada uno de estos supuestos debe apoyarse en el otro: Concebimos a las categorías como meramente formales, porque suponemos que el objeto ha de ser siempre objeto de la intuición. Si el verdadero objeto sólo es el objeto de la experiencia posible (mediado por la intuición), el pensar puro ha de ser únicamente formal. Y al

---

<sup>9</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, p. 265. WL 23

revés: Si el pensar puro es esencialmente formal, para tener un efectivo objeto de conocimiento hemos de requerir siempre una facultad intuitiva que nos brinde un material concreto por pensar.

Hegel revisa estos supuestos atacando la caracterización kantiana del objeto<sup>10</sup>. Esto se hace embarcándose en una reelaboración del concepto de verdad<sup>11</sup>. Como sabemos, la lógica trascendental de Kant comienza con la definición nominal de verdad, entendida como correspondencia del concepto con el objeto. Hegel advierte que la verdad no está en el concepto (cuando concuerda con su objeto), sino que se da en la relación misma. Es en este sentido que afirma que si el concepto no concuerda con el objeto, tanto el concepto (sin objeto) como el objeto (sin concepto) son carentes de verdad. De esta manera, en este uso peculiar del término *verdad* (al ser usado en relación con el *objeto* y no sólo con el *concepto*), Hegel parece decirnos que lo que se entienda por objeto habrá de ser definido en razón de su concepto, es decir, en razón del pensar. Y, en consecuencia, es inadmisibles considerar a un elemento independiente del pensar como *objeto*. Es inadmisibles concebir a un objeto como *cosa en sí*, pero también es inadmisibles el considerar como *objeto* al dato intuitivo brindado por la sensibilidad, con independencia del pensar.

Así, sólo es objeto aquello que esté en relación con un concepto. La concepción kantiana del objeto y de las categorías puras es, por tanto, en sí misma incongruente, contradictoria. Parte del supuesto de una discrepancia intrínseca entre objeto y categoría. Pero en razón de esta discrepancia, el objeto no es objeto y la categoría no es categoría. Cada uno de estos extremos es lo que es en razón del vínculo originario que los une. Hegel demuestra que uno no es tal sin el otro. La separación entre forma y contenido que acompaña a la separación entre concepto que piensa y objeto independiente del pensar dado en la sensibilidad, es una caracterización falaz: ni el concepto ni el objeto por sí solos son capaces de verdad. Ni el pensar ni el objeto son lo que son sin el otro. Y, en congruencia, el

---

<sup>10</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, 258-259; WL 17-18.

<sup>11</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, 269-270. WL 26-27.

pensar no puede ser nunca mero pensar formal sin objeto, sin contenido. Así como no puede haber contenido sin el pensar.

En otras palabras, la doctrina kantiana de los elementos que separa y aísla a los elementos que constituyen el conocimiento es una doctrina que adultera la naturaleza de este conocimiento o nuestra comprensión de él y, en última instancia, es una doctrina incapaz de verdad.

Según la reelaboración hegeliana de la verdad entendida como correspondencia del pensar consigo mismo, tanto el polo pensante (el concepto) como el polo pensado (objeto o contenido) forman parte del pensar mismo. Esto supone superar la distinción entre forma y contenido postulada por Kant, con lo cual el pensar puro que se despliega en la lógica no sólo es actividad pensante, sino que es contenido pensado que se despliega a sí mismo y a través de su propia fuerza y en virtud de su propio desarrollo semántico. Con esto quiero decir, la concordancia del pensar puro consigo mismo dada en la *Lógica* no es solamente la concordancia del pensar que reflexiona sobre qué es el pensar (como muchas veces se la entiende), sino que se trata de lo siguiente: es una discusión sobre el alcance epistemológicamente legítimo de las categorías del pensar puro. Mientras Kant suponía dogmáticamente que el objeto de conocimiento se daba más allá del pensar puro y que, en consecuencia, las categorías puras eran incapaces de brindar por sí mismas un objeto de conocimiento, Hegel considera que hay una concordancia entre contenido y forma del pensar, de manera tal que el mismo acto del pensar puro ya tiene un contenido semántico propio, en el cual se da un objeto legítimo de conocimiento.

Esta concordancia entre forma y contenido no sólo permite comprender a la lógica de Hegel desde otra perspectiva: como una reelaboración de los límites de la lógica trascendental y como una ontología en la que se admite el conocimiento lógico-conceptual de entidades puramente conceptuales; sino que se abre la puerta también a la siguiente crítica meta-teórica. Si la filosofía kantiana concibe a la verdad en términos de correspondencia y concibe al objeto como aquello dado por la intuición pura o empírica, ¿cuáles son los criterios para validar la investigación trascendental misma? En otras palabras, la reflexión

filosófica llevada a cabo bajo la forma de filosofía trascendental, ¿es capaz de verdad? ¿Qué hace verdadero al discurso filosófico trascendental?

Hegel tiene una respuesta para este problema. Al admitir la concordancia entre forma y contenido, se admite que lo que se investiga en la lógica es tanto la actividad pensante como el desarrollo inmanente del contenido pensado. Como el contenido pensado no es otra cosa que contenido del pensar puro, se trata entonces de un contenido inmanente del pensar puro que no requiere de otra facultad.

Con todo esto, Hegel halla una solución metodológica a la pregunta por la verdad del discurso filosófico: la concordancia del pensar puro y el objeto pensado por él vienen acompañadas de una concordancia entre el *pensar reflexionante o filosofante* que expone el tema de investigación de la lógica y el *pensar objeto de investigación* en la lógica. Es decir, la concordancia que hay entre pensar y objeto se replica en el plano en el cual se considera a la *Lógica* como un discurso filosófico, dándole a esta obra uno de sus fundamentos metodológicos.

En palabras más simples, el tema investigado no es expuesto desde afuera, generándose nuevamente el problema de la concordancia entre el discurso y el objeto. El tema investigado es expuesto a través de sí mismo: el *pensar que expone* es el mismo *pensar que lleva a cabo los actos puros de pensamiento* y que es también *el contenido pensado*. De esta manera, hay una concordancia absoluta entre concepto y objeto en ambos niveles: tanto en el nivel interior al tema investigado (correspondencia entre el pensar y su objeto) como en el nivel que pregunta por la verdad del discurso filosófico (correspondencia entre el discurso que expone y el tema investigado).

### **Síntesis y algunas preguntas pendientes**

A modo de síntesis, puede decirse que el tratamiento hegeliano de la apercepción trascendental viene a señalar y discutir supuestos fundamentales del idealismo trascendental, como por ejemplo, la distinción entre facultades, la asunción dogmática de que el objeto de conocimiento debe ser intuitivo, la separación entre forma y contenido, entre otras cuestiones.

Por otra parte, el debate entre Kant y Hegel sobre la apercepción y la naturaleza de lo categorial deja señalada una pregunta sobre el aporte semántico y representacional de las categorías puras. Aquí nos hemos ocupado sólo de considerar la perspectiva hegeliana; pero lo cierto es que ameritaría formular algunas preguntas a la lógica trascendental, como por ejemplo: ¿Hegel está en lo cierto al caracterizar a las categorías puras como meramente formales? ¿Acaso las categorías no hacen un aporte a la conformación de la representación del objeto? ¿Las categorías puras carecen de todo contenido semántico y representacional? ¿Hegel no está simplificando demasiado los elementos lógico-trascendentales, al punto de casi equipararlos con elementos lógico-generales? Y en todo caso, ¿semejante equiparación sería legítima?

En igual sentido, quedaría por preguntarse qué ocurriría si se admitiera, dentro del marco de la filosofía crítica, un conocimiento por medio de puros conceptos. ¿Se llegaría necesariamente a silogismos dialécticos? ¿La razón se vería necesariamente conducida a una antinomia?

Por último, el abordaje hegeliano de la dicotomía entre forma y contenido supone renunciar también a una mirada ingenua que distingue entre lógica formal y lógica trascendental. Hegel parece encontrar contenido semántico inmanente ya en la lógica formal –y con ello, condicionamientos ontológicos–. Esto debe conducirnos a formular preguntas en torno a la relación entre lógica formal, trascendental y especulativa en Kant y Hegel (sobre todo teniendo en cuenta que lo que se ha de entender por *forma* y *contenido* se define de manera contextual).

## **Bibliografía**

- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, 2 tomos, traductor Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, 3 tomos, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999 y ss.
- Houlgate, S., "Hegel's Critique of Kant", *Proceedings of the Aristotelian Society* Supplementary Volume LXXXIX, 2015, pp. 21-41.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traductor Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Paton, H. J., "Formal and transcendental logic", *Kant-Studien*, 49, 1957, pp. 245-263.

## La noción de sustancia individual en el *Discurso de Metafísica* de Leibniz

Francisco Martínez Mosquera<sup>1</sup>

### Introducción: Lo real en Leibniz

Las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna convocan a hablar de las dimensiones teóricas y prácticas de lo real. La propuesta de este trabajo es adentrarnos sucintamente en una de las concepciones metafísicas centrales del filósofo Gottfried Wilhelm von Leibniz. Dado que a lo largo de todo su trayecto intelectual Leibniz fue variando y constantemente reformulando su visión metafísica, debemos acotar nuestro trabajo en algún período de todo su largo proceso. Para ello decidimos centrarnos en la primera elaboración fundamental de su pensamiento de madurez. Indagaremos el problema de lo real desarrollado en el período de redacción del *Discurso de Metafísica*. Si bien lo real en Leibniz se abre a múltiples y variadas interpretaciones, hay una idea que es fundamental y es la que queremos destacar aquí. Trataremos de dilucidar en qué consiste lo que él denomina *noción de sustancia individual*.

El *Discurso de Metafísica*, estuvo inédito hasta mediados del siglo XIX, ha sido poco o tardíamente conocido. En él se encuentra la conexión más perfecta de los grandes motivos leibnizianos y del pensamiento moderno en general. Entre ellos podemos encontrar: el problema del método, el origen de las ideas, la actitud ante el pasado filosófico, la comunicación entre las sustancias, la cuestión del yo, la relación entre extensión y pensamiento, la libertad, el hombre como razón, el problema del mal, del infinito y, sobre todo, el problema de Dios. En

---

<sup>1</sup>Francisco Martínez Mosquera es profesor de Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Actualmente realiza su tesis de licenciatura titulada *Idealismo vs Realismo: la constitución ontológica de los cuerpos como problema en la interpretación de la sustancia leibniziana* con una beca de "Iniciación a la Investigación" otorgada por la UCA (2016-2018). Obtuvo la Beca Iberoamericana Estudiantes de Grado Santander Río Universidades (2013). Se desempeña como Profesor de Filosofía y Psicología en Escuela Argentina General Belgrano y Master Collage. Hasta el año 2017 fue Profesor de Filosofía en Colegio St. Catherins. E-mail: franmartinezmosquera@gmail.com.



palabras de Julián Marías el *Discurso* resulta el resumen más denso y sistemático del pensamiento del siglo XVII<sup>2</sup>.

La redacción del *Discurso* favoreció un exquisito intercambio epistolar con una de las figuras intelectuales más reputadas de la época, el gran teólogo, Antonio Arnauld. Apodado "el Grande", fue un teólogo jansenista francés, autor, entre muchas otras obras, de la *Lógica* (1662), conocida comúnmente como la *Lógica de Port-Royal*. Pensador que a su vez llevó una agitada vida en polémica con los jesuitas y combatió algunas de las ideas que por ese entonces defendía el filósofo Nicolás Malebranche.

Leibniz es un pensador eminentemente sustancialista, es decir, lo real en su filosofía son los seres sustanciales, ellos son el fundamento ontológico de todo lo que existe. La realidad está compuesta por una infinidad de sustancias. Ser es ser sustancia, o, en su defecto, cualidad de una sustancia. Cada una de estas sustancias puede ser identificada de una manera singular e individual. Cada una posee lo que Leibniz denomina una *noción de una sustancia individual*<sup>3</sup>. La misma equivale a una suerte de concepto ideal, sólo conocido de manera completa por la mente infinita de Dios, donde residen todos los predicados que pueden atribuírsele a la sustancia como sujeto de los mismos. Estos predicados no serán otra cosa más que los acontecimientos que la sustancia desplegará o atravesará durante su existencia. La esencia de cada sustancia está expresada en su noción. La existencia de las mismas dependerá, en última instancia, de la creación divina que decide actualizar el mejor de los mundos posibles, donde se encuentran vinculadas la mayor cantidad de sustancias posibles, conformando cada una un punto de vista singular de la totalidad de lo real.

### **El cuestionamiento de Arnauld**

En una carta de 1686, dirigida al Príncipe Ernesto, Landgrave de Hesse, Leibniz se refiere al *Discurso de Metafísica* de esta manera:

---

<sup>2</sup> Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica*, Julián Marías (trad.), Madrid, Alianza Editorial, S.A, 1982, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 60.

Últimamente encontrándome en un lugar en el cual no tenía nada que hacer durante algunos días, redacté un pequeño discurso de metafísica, sobre el cual desearía tener la opinión de M. Arnauld.<sup>4</sup>

Leibniz decide enviarle un sumario de los artículos que contenía el *Discurso*, para que el teólogo emitiera alguna opinión al respecto, dado que su escrito trataba problemas relacionados a la teología y a la filosofía. Arnauld era el perfecto censor para poner a prueba las ideas metafísicas que Leibniz estaba elaborando desde su juventud y que progresivamente iba consolidando y articulando con gran solidez. Al recibir el sumario del contenido, Arnauld escribe una muy breve carta, no sin antes excusarse de la tardanza de su respuesta, donde comenta lo siguiente:

“...encuentro en esos pensamientos tantas cosas que me asustan, y que casi todos los hombres, si no me equivoco, encontrarán tan chocantes que no veo la utilidad de un escrito que, al parecer, todo el mundo rechazará. Bástame citar como ejemplo de esto lo que dice en el art. 13: Que el concepto individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá siempre”.<sup>5</sup>

La primera impresión del teólogo es ciertamente de espanto. Las ideas de Leibniz traían consigo graves problemas filosófico-teológicos. El artículo 13, que destaca Arnauld, es aquel artículo que precisamente queremos tratar aquí. ¿De qué se trata aquel concepto individual que cada persona posee dónde se están encerrados todos los acontecimientos que le sucederán desde siempre? Evidentemente, el problema fundamental de esta idea es que, de ser así, toda persona estaría desde toda la eternidad sujeta a una suerte de necesidad fatal, donde todos los hechos de su vida estarían absolutamente predeterminados. No es este el único problema que destaca el teólogo. A su vez, le preocupa una posible consecuencia que extrae de esta idea, y es que el mismo Dios parecería perder toda la libertad que lo caracteriza, dado que estas nociones completas existen desde siempre y todos los actos que ellas comprenden ya están allí

---

<sup>4</sup> Leibniz, G. W. *Correspondencia de Leibniz y Arnauld*, Vicente P. Quintero (trad.), Buenos Aires, Editorial Losada S. A., 1946, p. 7.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 13.

determinados. Dios no estaría en condiciones de cambiar sus designios una vez puestos en marcha.

Sin mayores explicaciones o cuestionamientos, Arnauld invita a Leibniz a dejar todas esas graves y extravagantes especulaciones metafísicas, que no lo llevarían a ningún lado, y como persona piadosa que era, le aconseja cuidar su alma y asegurar su salvación ingresando en la Iglesia. Naturalmente nuestro querido Leibniz no se toma esta respuesta a la ligera y así es como se desarrolla una exquisita correspondencia entre estos dos pensadores que continúa hasta 1690. La correspondencia muestra un debate interesantísimo, desarrollado a lo largo de cuatro años, en los que progresivamente ambos pensadores se van adentrando en los problemas e interpretaciones metafísicas que proponía el *Discurso*.

A continuación, indagaremos brevemente en el problema que plantea la idea leibniziana de que cada sustancia que existe en el universo posee una noción completa que la identifica.

### **La noción completa de una sustancia individual**

Como hemos dicho, el objeto de este trabajo es tratar sucintamente aquel problema que Arnauld encontraba tan chocante. Es decir, el problema de la noción de una sustancia completa donde parece estar detallado lo que le ocurrirá a una persona (o sustancia) desde siempre.

El párrafo 13, enviado en la primera carta a Arnauld, dice lo siguiente:

13. Cómo la noción individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá, pueden verse en esto las pruebas a priori o razones de la verdad de cada acontecimiento, o por qué ha ocurrido uno antes que otro. Pero estas verdades, aunque seguras, no dejan de ser contingentes, pues se fundan en el libre albedrío de Dios y de las criaturas. Es cierto que su elección tiene siempre sus razones, pero ellas inclinan sin compeler.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, 9.

Como podemos ver, los problemas que destacaba Arnauld ya habían sido previamente elaborados y premeditados por Leibniz. Lo primero que destaca el pensador de Leipzig es que las verdades que encierra la noción completa de cada individuo son seguras. Las mismas son realidades eternas ya que se encuentran en la mente divina. Existen al modo de nociones conceptuales ideales que expresan realidades o sustancias posibles involucradas en una serie determinada de hechos. Esta serie de hechos implica un universo o mundo posible que Dios tiene en su mente. Dios elige uno de estos mundos posibles y lo lleva al acto, y así hace que todas las sustancias que existen en aquel mundo posible desplieguen efectivamente sus acontecimientos o estados.

Adán que tiene condiciones individuales dadas, y que se distingue por esto de una infinidad de personas posibles muy semejantes, pero, sin embargo, diferentes de él (como toda elipse difiere del círculo por mucho que se le aproxime), prefiriéndole Dios a todas éstas porque le compulgo escoger justamente un particular orden del universo; y todo lo que se sigue de su resolución sólo es necesario por una necesidad hipotética y en manera alguna destruye la libertad de Dios ni la de los espíritu creados.<sup>7</sup>

En la correspondencia con Arnauld, la sustancia en discusión es el personaje bíblico de Adán. Adán es una sustancia que posee condiciones individuales dadas. Ellas son los predicados que posee su noción, y los mismos son los acontecimientos o estados que deberá atravesar en su existencia. Sus condiciones individuales la distinguen de una infinidad de otros Adanes posibles, muy semejantes a él, pero que necesariamente poseen alguna diferencia, aunque sea completamente ínfima.

La noción individual de cada sustancia es completa, ello implica, que allí se encuentran absolutamente todos los predicados que la caracterizan, todas las posibles diferencias que hacen del Adán de nuestro universo un Adán determinado, extremadamente específico, distinto de todo otro posible Adán que se le asemeje.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, 20.

Dios, al crear, elige uno de los mundos posibles que encuentra en la infinidad de mundos que residen en *su pensamiento*. Todas estas esencias son completamente independientes de la voluntad divina. Es esta la forma que tiene Leibniz de *salvar* la libertad humana. La resolución de Dios de crear, o llevar a la existencia, este determinado universo, no destruye la libertad intrínseca que se encuentra en cada espíritu que interviene en aquel universo.

Las verdades que expresa cada noción son verdaderas y seguras, pero ellas no implican que en sí mismas sean necesarias. Es decir, la libertad de cada sustancia no está coartada por la existencia de su noción. Lo expresado en cada noción son todos hechos contingentes ya que se fundan en la libertad, tanto de la elección divina, como de las propias criaturas en su obrar. Las acciones de las sustancias libres son contingentes porque sus contrarios no implican una contradicción dado que existen realmente como posibilidades en otros mundos posibles. Por ejemplo, hay un mundo posible donde Adán no come la manzana. Pero a su vez, las acciones libres sí poseen determinadas razones, que como dice Leibniz, inclinan sin compeler.

### **Las sustancias como puntos de vista**

La noción de cada sustancia es una suerte de concepto ideal que posee la mente divina. Podríamos afirmar que la metafísica leibniziana se resume en que existe un Dios, que es una sustancia absolutamente perfecta, que crea o produce diversas sustancias según las diferentes *vistas* que tiene del universo.<sup>8</sup>

Pues al volver Dios, por decirlo así, de todos lados y de todos modos el sistema general de los fenómenos que considera bueno producir para manifestar su gloria y mirar todos los aspectos del mundo de todas las maneras posibles, puesto que no hay relación que escape a su omnisciencia, el resultado de cada visión del universo, como contemplado desde un cierto lugar, es una sustancia que expresa el universo conforme a esa visión, si Dios juzga conveniente hacer efectivo su pensamiento y producir esa sustancia.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, 19.

<sup>9</sup> Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica*, 69.

Cada una de las sustancias creadas, que poseen una noción completa individual, es una suerte de *punto de vista* del sistema general de fenómenos, o del universo. Dios, antes de llevar a la existencia, antes de hacer efectivo el pensamiento o visión de una sustancia, ya pre-vio absolutamente todo lo que aquella sustancia contiene. Pensado de esta manera se puede comprender por qué Leibniz insiste en que cada una de estas sustancias posee una suerte de concepto o idea donde pueden leerse todos los acontecimientos o actos que ella llevará acabo.

“...todo el mundo está de acuerdo en que Dios ha regulado de toda eternidad el concierto todo del universo, sin que esto disminuya su libertad en manera alguna... En efecto, no hay que considerar la voluntad de Dios de crear un Adán particular separada de todos los demás actos de voluntad con respecto a los hijos de Adán y a todo el género humano, como si Dios concibiese primero el propósito de crear a Adán sin ninguna relación con su posteridad y, no obstante, mediante esta decisión, se impidiese a sí mismo, según mi opinión, la libertad de crear la posteridad de Adán como bien le pareciese; lo cual sería razonar muy extrañamente.”<sup>10</sup>

Aquí Leibniz está mostrando como al considerar el obrar divino debemos tener varias cosas en cuenta. En primer lugar, que Dios ha regulado desde toda la eternidad el concierto entero del universo y no por ello su libertad queda disminuida. Dios no cambia de parecer, por decirlo de algún modo. No hay en su voluntad creativa resoluciones que no estén tomadas en conjunto. Cuando Dios piensa en un Adán determinado, lo piensa necesariamente vinculado a todas las sustancias que intervienen en su mundo y la conexión de sus acontecimientos con el resto de todo lo que tenga que sucederles a todas las sustancias. Es así como Leibniz defiende su idea ante el ataque de que la libertad de Dios queda disminuida con la existencia de las nociones completas. Es poco digno de un Dios concebirle, nos dice Leibniz, tal como lo hacían, allí por su

---

<sup>10</sup> Leibniz, G. W. *Correspondencia de Leibniz y Arnauld*, 18.

tiempo, los socinianos que lo pensaban al modo de un hombre que tomaba resoluciones dependiendo de las circunstancias.<sup>11</sup>

### **Expresión de la sustancia**

Toda sustancia individual expresa el universo entero a su manera y bajo cierta relación, o, por así decirlo, según el punto de vista desde el cual lo mira; y que su estado siguiente es un resultado (aunque libre o bien contingente) de su estado anterior, como si sólo existiesen Dios y ella en el mundo<sup>12</sup>

Podemos darnos cuenta rápidamente que las sustancias que componen el universo leibniziano, no deben ser pensadas como si fuesen una suerte de átomo físico indestructible, al modo que solían pensar los filósofos materialistas griegos de la antigüedad, como Demócrito o Epicuro, ni las reformulaciones semejantes que por aquella época elaboraba el padre Gassendi.

Las sustancias leibnizianas involucran la idea de acción o centro de acontecimientos. La sustancia a la que se refiere la noción completa es una suerte de sujeto del que emana una multiplicidad de estados que representan las infinitas relaciones que ella posee con el resto de las sustancias creadas. Son esos estados lo que Leibniz entiende como expresión de un universo. Las sustancias son realidades activas y su actividad consiste en expresar el universo de una manera particular. La particularidad de cada una está detallada en la noción de la misma, por ello cada sustancia posee su propia y única noción completa.

La naturaleza de la representación que posee un hombre (o sustancia) y toda la multiplicidad que ella involucra no pueden explicarse o armarse, según Leibniz, desde una cierta tabla periódica de elementos básicos de naturaleza física o corpórea. Los verdaderos átomos de la naturaleza son estas sustancias, realidades de tipo espirituales, es decir, inextensas, que están en constante acción.

### **Noción individual como prueba *a priori* de la identidad de la sustancia**

---

<sup>11</sup> *Ídem.*

<sup>12</sup> *Ibidem*, 64.

Las sustancias atraviesan en su existencia una multiplicidad de estados que se suceden unos a otros sin solución de discontinuidad. Es la noción completa de la sustancia la que ofrece, como dice Leibniz, las pruebas *a priori* de su identidad. Sin la noción completa no se podría afirmar con certeza que cada individuo permanece siendo el mismo mientras sus estados se van sucediendo.

Las sustancias son las mismas a lo largo del paso del tiempo porque ellas son una realidad unitaria que despliega estados diversos que expresan el universo desde un punto de vista. La unidad de la sustancia está expresada y fundamentada en la noción completa individual de cada una de ellas. Si bien la unidad de la sustancia reside, ontológicamente hablando, en la *fuera* que cada sustancia constituye, es la noción individual de cada sustancia la que fundamenta *a priori*, antes de la experiencia empírica efectiva, su unidad intrínseca. La unidad de la sustancia es uno de los requisitos esencial que Leibniz exige para que la idea de sustancia tenga coherencia. En la filosofía leibniziana, si un ser no posee unidad, no es realmente un ser.

Cada sustancia posee un dinamismo interno que despliega una serie de estados sin ninguna discontinuidad. De existir una discontinuidad entre sus estados se perdería la unidad de la sustancia. La diversidad de estados implica un constante devenir activo donde las sustancias van progresivamente actualizando mayores perfecciones.

Cada cosa, cuando ejerce su virtud o potencia, es decir, cuando actúa, cambia mejorando y se extiende en tanto que actúa; así, pues, cuando ocurre un cambio que afecta a varias sustancias (como, en efecto, todo cambio las afecta a todas), creo que puede decirse que la que pasa por él inmediatamente a un grado mayor de perfección o a una expresión más perfecta...<sup>13</sup>

Si el universo está en movimiento es porque las sustancias están cambiando constantemente, es decir, están actuando, modificando sus expresiones, y por ello perfeccionándose. Todo está en absoluta conexión con todo. Cada acontecimiento

---

<sup>13</sup> Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica*, 72.



se encuentra vinculado ontológicamente con todos los hechos del pasado y del futuro.

Entre la multiplicidad de sustancias existen relaciones especiales diferenciadas y jerárquicamente ordenadas, donde algunas componen el cuerpo que representa una sustancia y otras componen otros cuerpos, pero todas, necesariamente, se encuentran armónicamente vinculadas.

La coincidencia efectiva de todos los fenómenos de las diferentes sustancias se debe sólo a que todas ellas son producciones de una misma causa, a saber, de Dios, el cual hace que cada sustancia individual expresa la resolución que Dios ha tomado respecto del universo".<sup>14</sup>

Todas las sustancias están relacionadas, interconectadas, ya que todas constituyen la misma serie de acontecimientos que provienen de una misma causa: Dios.

### **La noción de cada sustancia como fundamento de la verdad**

En toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está comprendida, en cierto modo, en la del sujeto: *praedicatum inest subjecto*; o, si así no es, no sé en qué consiste la verdad.<sup>15</sup>

Leibniz llega a las conclusiones metafísicas que manifiesta en su *Discurso* gracias a su concepción de la verdad. Para Leibniz la verdad es esencialmente analítica, donde lo que se puede afirmar de un sujeto reside esencialmente en la noción del mismo. Cada vez que afirmamos algo sobre una sustancia, estamos, de alguna manera, desplegando alguna mínima porción de la noción completa de aquella sustancia.

Una mente finita, como la nuestra, nunca podría hacer una lectura completa de lo que involucra una sustancia, ni siquiera de nosotros mismos, dada la

---

<sup>14</sup> Leibniz, G. W. *Correspondencia de Leibniz y Arnauld*, 84.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 63.

infinita multiplicidad que comprenden todos sus predicados. Cada proposición verdadera involucra una de las infinitas relaciones que la sustancia posee donde queda manifestado alguno de sus predicados. Cada sustancia es un sujeto.

“...la naturaleza de una sustancia individual consiste en tener una determinada noción completa donde puede deducirse todo lo que es posible atribuirle e incluso todo el universo a causa de la conexión de las cosas.”<sup>16</sup>

Como temía Arnauld, todo parece estar absolutamente determinado desde siempre, ya que de aquella noción puede deducirse absolutamente todo lo que le ocurrirá a la sustancia. Pero como hemos visto, aquel temor es injustificado, porque las acciones contenidas en la noción son libres, contingentes en sí mismas. El verdadero problema reside en comprender por qué Dios ha elegido precisamente este mundo entre todos los posibles.

### **Conclusión: Elección del mejor de los mundos posibles**

Como hemos visto, la discusión con Arnauld se centró principalmente en el problema del posible determinismo que implicaba la existencia de una noción completa de cada sustancia. Arnauld teme que la misma involucra una necesidad fatal de todos los acontecimientos del universo.

El destino ya está escrito nos dice Leibniz. Dios ya ha elegido el mejor de los mundos posibles. Nuestro mundo posee una esencia determinada, donde intervienen una infinita multiplicidad de sustancias interconectadas ontológicamente donde cada una implica un punto de vista de la totalidad.

Dios al crear lo que hace es elegir. Dios elige en función de lo que tiene a disposición. Pero aquello que le es presentado en su mente divina no depende de su libertad, sino que depende de la nuestra. Los actos de las sustancias racionales son libres, es decir, contingentes, y no están determinados por ninguna voluntad divina.

La elección de Dios no vuelve los acontecimientos de este universo necesarios en sí mismos. Necesario, en términos leibnizianos, es aquello cuyo

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, 44.

contrario implica una contradicción. Y así algo se vuelve necesario cuando no hay otras opciones que puedan ocupar su lugar, por decirlo de alguna manera. Lo que implica una contradicción no es posible. Por lo tanto, el hecho de que existan otros mundos posibles, distintos de este, hace que lo que sucede en este mundo sea plenamente contingente en sí mismo.

Si se quisiesen rechazar absolutamente los puros posibles, se destruiría la contingencia; pues si nada es posible, excepto lo que Dios ha creado efectivamente, lo que Dios ha creado sería necesario...<sup>17</sup>

Las cosas no suceden por una necesidad metafísica fatalista. Los predicados o estados de las sustancias podrían ser completamente otros. Otros estados y acontecimientos eran posibles. Otros Adanes, otros como nosotros, muy semejantes, pero nunca los mismos. Por ello cada sustancia, cada uno de nosotros, implica una absoluta singularidad, y en cada uno de nuestros actos estamos contribuyendo al concierto más hermoso que un Dios podría haber elegido, y eligió efectivamente.

La verdadera pregunta que tenemos, si seguimos las ideas de Leibniz, es por qué Dios ha optado por elegir precisamente este mundo. Es necesario que en esta serie de eventos universales exista *algo* que sea absolutamente superior a todos los otros mundos posibles. Leibniz esboza alguna idea en torno al porqué de su elección: *la felicidad de los espíritus*.<sup>18</sup>

Somos realidades singulares, únicas e irrepetibles. Es por eso que Leibniz nos invita a vivir felices, libres y contribuyendo con cada uno de nuestros actos a formar *el mejor de los mundos posibles*.

## Bibliografía

Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica*, Julián Marías (trad.), Madrid, Alianza Editorial, S.A, 1982.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>18</sup> Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica*, 58.

Leibniz, G. W. *Correspondencia de Leibniz y Arnauld*, Vicente P. Quintero (trad.),  
Buenos Aires, Editorial Losada S. A., 1946.

## ¿En qué se transforma *l'Encyclopédie*?

### Praxis y crítica enciclopedística en el *allgemeine Brouillon* de Novalis

Santiago J. Napoli<sup>1</sup>

“Si el hombre tuviera las ideas de todas las relaciones y de todas las combinaciones de objetos, se *asemejaría a Dios* en lo que respecta a la ciencia, y en lo que respecta al estado del universo, en la medida en que lo conocemos. Y su *ciencia sería perfecta*.”

Franz Hemsterhuis

#### Introducción

Un cuaderno secreto y no destinado a publicarse encuentra en 1798 al científico y poeta alemán apodado Novalis. El cuaderno invade a este joven de veintiséis años, llamado en realidad Friedrich von Hardenberg, al mismo tiempo que concluía sus estudios en ciencias naturales. Dice que quiere ser minero, lo cual para él no resulta difícil. Es el dueño de una mina, la más importante de toda Sajonia. Aun así, Hardenberg se forma: lee, estudia, realiza experimentos, cabalga, observa fósiles, escribe cartas y, por supuesto, realiza anotaciones en el *Brouillon*, su cuaderno secreto, su borrador general.

La presente ponencia se propone desentrañar la praxis de Novalis como lector, crítico y filósofo enciclopedístico. Atenderemos, para ello, a su texto filosófico más largo y complejo: su cuaderno secreto titulado *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik* (Novalis, 1983<sup>2</sup>). Nos centraremos

---

<sup>1</sup> Santiago Napoli es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur desde el año 2015 con la tesina titulada: “El Estado estético en Friedrich Schiller: una analítica de sus alcances y de sus posibilidades.” En marzo de 2016 se incorporó al plantel de la cátedra “Historia de la Filosofía Contemporánea I” en calidad de ayudante de docencia. Actualmente, desarrolla su trabajo docente como ayudante en la cátedra “Metafísica”. Asimismo, lleva a cabo su tesis doctoral, titulada “La enciclopedística de Novalis como experiencia crítica del conocimiento. Análisis del concepto y de sus fuentes teóricas”, bajo la dirección de María Jimena Solé y la codirección de María Cecilia Barelli. Sus investigaciones giran en torno a la relación entre la praxis filosófica, el conocimiento científico y el cultivo de la enciclopedística en los pensadores del romanticismo de Jena y del idealismo alemán. E-mail: santinapo@gmail.com.

<sup>2</sup> Todas las obras de Novalis se citan en adelante de acuerdo a la edición histórico-crítica (*historisch-kritische Ausgabe*) de sus escritos completos, publicada a partir de 1963. Se utilizará la abreviatura HKA, seguida del volumen correspondiente a la obra citada en números romanos y la paginación en números arábigos.

especialmente en los pasajes que apunten directamente a la Enciclopedia Francesa como caso ejemplar.

El análisis propuesto posibilitará observar en qué medida Novalis se emparenta con el espíritu del enciclopedismo. También permitirá vislumbrar el rol que ocupan otros autores en la constitución de su propio proyecto filosófico. Esto va acompañado de un peculiar modo de proceder del propio Hardenberg a la hora de leer, seleccionar, criticar y finalmente utilizar las ideas y conceptos de los filósofos y científicos por los que se interesa. Es lo que denominamos una praxis enciclopedística.

### ***L'Encyclopédie* y la praxis enciclopedística**

La enciclopedística es al mismo tiempo una formación histórico-espiritual y un género literario. Ella “florece ya en la Edad Media y hace su entrada triunfal de manera cuantitativa y cualitativa en el siglo XVI” (Werle, 2009, p. 181). Alcanza su cénit hacia el siglo XVII, cuando la preocupación por la *information overload* se extiende a todo el mundo erudito europeo.

La confección de enciclopedias prolifera. Estos libros “brindan una fundamentación y una guía de cómo adquirir saberes, y llevan a la ocasional convicción de que la enciclopedia podría llegar a reemplazar una biblioteca entera” (Werle, 2009, p. 182). Novalis no confecciona una enciclopedia. Pero podemos atrevernos a decir que sí cultiva la enciclopedística<sup>3</sup>. Su cuaderno secreto, el *Brouillon*, data de finales del siglo XVIII, cuando las enciclopedias ya no eran para nada una novedad.

Con todo, Novalis se sirve del saber enciclopédico como fuente central de su proyecto. En el cuaderno, aparecen citas de enciclopedias geológicas, de manuales de historia de la filosofía, de compilaciones de tratados matemáticos y de informes de experimentos en física y en química, entre otras cosas.

---

<sup>3</sup> El término del alemán medieval *Enzyklopaedistik* estaba ya en desuso en la época de Novalis, y no tiene un equivalente directo en español. Lo más cercano son las ciencias o disciplinas enciclopédicas, designadas en la actualidad con la palabra *Enzyklopädik*.

También encontramos reflexiones sobre las clasificaciones de las ciencias y de las operaciones cognoscitivas. En un pasaje, Novalis menciona la distinción entre las “ciencias de la memoria” y las “ciencias de la facultad de combinación (HKA III, p. 275). Parece, en principio, referirse a un filósofo holandés, Franz Hemsterhuis, a quien menciona en varias entradas inmediatamente posteriores. Pero Hemsterhuis jamás habla de algo así como las ciencias de la memoria. ¿Se trata quizás de una apropiación, una asimilación de Novalis? ¿O es que el poeta se equivoca?

Más adelante leemos: “¿Cómo son realizadas las tablas de cobre filosóficas? (...) La *tabla baconiana* de las ciencias, etc. Tablas, etc.” (HKA III, p. 282). Tal vez la referencia a Hemsterhuis y su clasificación de las ciencias sea en realidad una cita encubierta de la famosa clasificación de Francis Bacon en forma de tablas. Pero, en principio, no existe prueba alguna de que Hardenberg haya tenido jamás algún texto de Bacon en manos suyas. Novalis siempre lo lee a través de otros autores.

El *Brouillon* o cuaderno secreto dice más adelante, en una entrada titulada “*teoría psicológica del futuro*: la memoria, el entendimiento y la imaginación no deberán necesitarse mutuamente en el futuro. Deben transformarse en partes constitutivas de nuestros miembros, devenir espíritus independientes de los elementos de nuestro espíritu” (HKA III, p. 298). Independizar las facultades cognoscitivas no necesariamente parafrasea otro texto: ya de por sí es un tópico sumamente presente en la filosofía enciclopedística de Novalis.

Esta última referencia, así como también las anteriores, probaría, según Theodor Haering, que Novalis se refiere a la “famosa Enciclopedia de Pierre Bayle (...) una reunión unitaria y sistemática de materiales”, pero también “en el fondo un montón de conocimientos simples” expuestos “de manera sumativa” (Haering, citado por Mähl, 1963, p. 211). La atribución parece fundada: ¿qué otra cosa sino puede significar el hecho de que el propio Novalis señale directamente al final de una de esas entradas “aus der Encyclopédie” (HKA III, p. 301)?

¿Novalis lector de Bayle? Haering y otros, a pesar de que sus comentarios se sitúan ya entrado el siglo XX y de que cuentan con los medios críticos

suficientes, atribuyen equívocamente las citas. El editor del *allgemeine Brouillon*, Hans-Joachim Mähl, intenta esclarecer dicho error al exhibir una transcripción directa del propio Novalis: “cuanto más disminuye el número de principios de una ciencia, más se les brinda extensión y fecundidad. El espíritu sistemático es el espíritu de reducción o simplificación” (HKA III, pp. 300-301).

La cita anterior no proviene de la enciclopedia de Bayle. La cita anterior muestra el encuentro de Novalis con un conocido antecesor: el *Discours préliminaire à l'Encyclopédie* (“Discurso preliminar a la Enciclopedia”), editado en 1751 (D’Alembert, 2011). Las constantes referencias del *Brouillon* a las facultades del conocimiento y su interdependencia llevan a pensar en una lectura del *Système figuré de connaissances humaines*, que se encuentra al final del discurso preliminar, y que describe en detalle la composición del entendimiento humano.

Nos topamos con que la memoria, la razón y la imaginación son las tres partes constitutivas del conocimiento humano, de acuerdo a d’Alembert. Estos no son términos inconexos en un cuaderno secreto de un poeta irracional y entusiasta. Por el contrario, son la prueba de que su autor no pretendía in proyecto completamente innovador y cargado de inspiraciones místicas. El *Brouillon* de Novalis no va “contra las aspiraciones enciclopédicas del siglo XVIII” (Mähl, 1963, p. 211), sino que parece más bien continuar con muchas de sus líneas de pensamiento.

Con todo, las consideraciones de Novalis hacia su proyecto lo separan de *l'Encyclopédie* francesa. Su cultivo de la ciencia enciclopedística culminaría en un libro, que el propio Hardenberg define como “modelo real e ideal - y germen de todos los libros”. También lo describe como “Biblia científica” (HKA III, p. 363), como “órganon científico” (HKA IV, p. 263) o como “base de todas las ciencias y las artes, equiparable al álgebra” (HKA III, p. 257). Para comprender su lógica, debe observarse la enciclopedística no como una enciclopedia, sino más bien como un tipo de meta-enciclopedia, una totalidad propedéutica a la que remiten todas las parcialidades del conocimiento (Johnson, 2017, p. 252).

Las constantes referencias cruzadas, la dificultad para reconocer otros autores, el sincretismo y el libre uso de enciclopedias, manuales y lexicones, son



solo algunas de las prácticas que delata la peculiar enciclopedística de Novalis. El joven romántico parece querer confundir o engañar a sus editores. Pero, extrañamente, también parece querer darles pistas o indicaciones. Con ello, exhibe una peculiar autoconciencia, ocasionalmente presente en algunos filósofos: la convicción de saberse póstumo.

### Consideraciones finales

Hemos centrado nuestros intereses en desentrañar la praxis enciclopedística de Novalis en su texto titulado *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik*. Para ello, rastreamos algunos de los pasajes referidos a la Enciclopedia francesa de d'Alembert y Diderot, algunos de ellos mal atribuidos por la crítica especializada.

Encontramos, por un lado, que la praxis de Novalis en su cuaderno secreto no traiciona el espíritu enciclopédico de los siglos XVI, XVII y XVIII. El poeta romántico parece querer continuar dicha práctica ya consolidada en su propio tiempo; la enciclopedística.

Pero, por otro lado, hemos visto que Novalis también parece querer mostrarnos algo más. Su libro inconcluso no estaría destinado a publicarse como una enciclopedia. Las diversas operaciones mediante las cuales filósofos, científicos e incluso poetas y novelistas son asimilados y reapropiados por Hardenberg para formar parte de una crítica de la crítica, una propedéutica o un órganon del saber, dicha práctica intertextual nos permite concluir que la enciclopedística del *Brouillon* es una herramienta dinámica del conocimiento. Con su cuaderno secreto jamás concluido, Novalis nos conduce hacia los límites de cualquier enciclopedia real e ideal, y de todo impulso por conocer en general.

Las casi trescientas páginas del *Brouillon* parecen querer decirnos eso que condensa uno solo de sus pasajes: "el mundo solo puede *comprenderse*, es decir, *compararse*, cuando yo he formado un mundo en mi cabeza" (HKA III, p. 308). Esa infinita formación es para Novalis la enciclopedística.

### Bibliografía

- D'Alembert, *Discours préliminaire des éditeurs de 1751 et articles de l'Encyclopédie introduits par la querelle avec le «Journal de Trévoux»*, (ed. por M. Groult), Paris, Champion Classiques, 2011.
- Johnson, C. D., "Enzyklopädistik" als Nachlass bei Novalis, en K. Sina & Spoerhase. Carlos (Eds.) *Nachlassbewusstsein. Literatur, Archiv, Philologie 1750-2000*, Göttingen, Wallstein, 2017, pp. 247-268.
- Mähl, H. J., "Novalis und Plotin", en *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963, pp. 139-250.
- Novalis, *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs. Band 3. Das philosophische Werk II.* (ed. por P. Kluckhohn & R. Samuel) (3.<sup>a</sup> ed.), Stuttgart, Kohlhammer, 1983.
- Novalis, *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs. Band 4: Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*, (ed. por R. Samuel, H.-J. Mähl, & G. Schulz) (2.<sup>a</sup> ed.), Stuttgart, Kohlhammer, 1998.
- Werle, D, "Zum Verhältnis von Skeptizismus und Enzyklopädistik bei Gabriel Naudé und Pierre Bayle", en C. Spoerhase, D. Werle, & M. Wild (Eds.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550-1850*, Berlin, Walter De Gruyter, 2009, pp. 179-200.

## El problema de los géneros de conocimiento en la *Ética* de Spinoza

Mario A. Narváez<sup>1</sup>

### Introducción

En el libro segundo de la *Ética*, en un escolio dedicado a aclarar los tipos y el origen del conocimiento humano, Spinoza menciona tres géneros de conocimiento. Del género inferior, primer género, vinculado con la imaginación y la experiencia sensorial, surgen las ideas vagas, confusas y falsas. Del segundo y tercer género, la razón y la ciencia intuitiva respectivamente, provienen las ideas adecuadas, verdaderas, claras y distintas. Dado que la explicación que da Spinoza de estos tres géneros de conocimiento es brevísima, han surgido muchas preguntas y se han suscitado, como es de esperar, muchas especulaciones. ¿Es posible homologar la clasificación de la *Ética* con otras dadas por Spinoza en obras anteriores? ¿Qué valor le asigna a la experiencia como fuente de conocimiento, esto es, debemos considerar a Spinoza del lado del empirismo o más bien del racionalismo? ¿Es la ciencia intuitiva un conocimiento de tipo inferencial o más bien es un conocimiento cercano a una experiencia mística? ¿Qué papel juegan estos géneros de conocimiento en la propia *Ética*? Estas son solo algunas de las preguntas que han intentado responder los comentaristas sin llegar a acuerdos definitivos.

En la presente ponencia nos ocuparemos fundamentalmente de la última pregunta, pero limitándola a los dos últimos géneros. La mayor parte de la discusión por parte de los comentaristas ha girado en torno al grado de

---

<sup>1</sup> Mario Narváez cursó el profesorado y la licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata. Ocupó cargos docentes en instituciones universitarias, terciarias y secundarias. En la actualidad se desempeña como Profesor Adjunto en las cátedras de Filosofía y Epistemología y como JTP en la cátedra de Problemas Filosóficos Contemporáneos en la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam. Además es Profesor Titular en el Colegio de la UNLPam. Cursa el doctorado en Filosofía en la UNS y fue becario doctoral del CONICET. Participa en diversos proyectos de investigación vinculados a la filosofía moderna. Sus temas de investigación se ubican en el ámbito de la epistemología, la lógica, la filosofía del lenguaje y la metafísica en la filosofía moderna, especialmente en la obra de Spinoza y Tschirnhaus. Ha publicado sus trabajos de investigación en actas y en revistas nacionales e internacionales. E-mail: narvaezmario2003@hotmail.com.

universalidad del segundo y tercer género, y también en torno a la cuestión de si el tercer género admite o no procedimientos deductivos. Con todo, la cuestión de si la *Ética* constituye una muestra del segundo género o del tercer género ha recibido poca atención y no todos los comentaristas toman una posición al respecto. Incluso, la mayor parte de los comentaristas que toman una posición no han hecho un análisis profundo del tema. Esto se debe, quizás, al difícil rompecabezas que aguarda al intérprete. En este trabajo intentaremos mostrar, sopesando el valor de los argumentos a favor de cada interpretación e incluyendo cierta evidencia textual pasada por alto, que es más razonable admitir que la *Ética* es una expresión del segundo género, o dicho en otros términos, que la *Ética* es un producto de la razón.

Cabe aclarar que partimos de una interpretación acerca del conocimiento intuitivo, según la cual, la ciencia intuitiva, es decir, el tercer género, no agota el concepto de intuición que opera en la filosofía de Spinoza. Antes bien, existe en ella un concepto de intuición más amplio que se acerca a la intuición cartesiana. La intuición así entendida es una especie de facultad que opera dentro del conocimiento racional como fuente de los principios del conocimiento<sup>2</sup>.

El recorrido que realizaremos será el siguiente. En primer lugar, presentaremos el estado de la cuestión, esto es, las posturas más relevantes acerca del tema. Luego, mostraremos algunas de las razones por las que una de tales posturas –a saber la que sostiene que la *Ética* es una expresión del tercer género– es inviable. Finalmente, examinaremos algunos textos que avalan la postura alternativa, esto es, aquella según la cual, la *Ética* de Spinoza es una expresión del segundo género.

### **La *Ética* ¿razón o ciencia intuitiva?**

Como hemos dicho, la mayor parte de los comentaristas no ha respondido claramente a la cuestión de cuál es la naturaleza del conocimiento que expresa la

---

<sup>2</sup> Esta cuestión la hemos desarrollado en Narváez, Mario A.; “*Uno intuitu videmus*: La naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XLIII, primavera 2017, ISSN 0325-0725, pp. 159-181.

*Ética* y los que sí han adoptado una posición al respecto no están completamente de acuerdo. Gueroult se pronuncia enfáticamente, “el procedimiento del libro I, tanto como el del libro II, fundado sobre Dios, debe, desde ese punto de vista, pertenecer al conocimiento del tercer género”<sup>3</sup>. Lo mismo valdría para los libros siguientes, en tanto que se fundan en los libros precedentes y no podrían pertenecer por ello a un género menor<sup>4</sup>.

Por su parte, Parkinson no llega a esgrimir una posición clara. Sin embargo, dado que, según su punto de vista, casi no habría diferencias entre el segundo y el tercer género –salvo por el hecho de que el primero es universal y el segundo particular– y al igual que para Gueroult, los dos géneros admitirían el procedimiento deductivo, mediato<sup>5</sup>, se puede inferir que asigna parte del conocimiento de la *Ética* al tercer género<sup>6</sup>.

Ahora bien, por otro lado, otros conocidos comentadores, como Joachim, Hampshire o Nadler, se inclinan por una postura diferente. Joachim afirmó que la *Ética* es en su mayor parte un producto y un ejemplo de la *Ratio*<sup>7</sup>. Pues, la ciencia como la concibe Spinoza, es un conjunto de leyes obtenidas demostrativamente a partir de las nociones comunes y no ofrece conocimiento de las cosas particulares en su singularidad y temporalidad. Solo ofrece conexiones necesarias pero no como sistema de las cosas particulares.

En una línea similar, Hampshire y Nadler, dan a entender que la *Ética* ofrecería conocimiento racional, esto es, del segundo género. Hampshire señala que “El mismo Spinoza no podría haber concebido su filosofía ni pretender haber

---

<sup>3</sup> Gueroult, Martial; *Ethique II*, Dieu. Aubier, Paris, 1974, p. 456. Una posición similar respecto a que la mayor parte de la *Ética* es conocimiento intuitivo, aunque diferente en el modo en que concibe a este género, se encuentra en: Flöistad, Guttorm; “Spinoza’s Theory of Knowledge in the Ethics”. En: Marjorie Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Garden City: Doubleday/Anchor Press, 1973 p. 125 y ss.

<sup>4</sup> Gueroult, Op. Cit., p. 457.

<sup>5</sup> Parkinson, G. H. R; *Spinoza’s Theory of Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 182.

<sup>6</sup> En otro lugar, sin embargo, señala que en la *Ética* podría encontrarse conocimiento de segundo y tercer género (vid. G. H. R. Parkinson (1969), “Language and Knowledge in Spinoza”. En: Marjorie Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Garden City: Doubleday/Anchor Press, 1973, pp. 194 y ss.). De todos modos, no hay en dicho artículo una discusión específica del tema, sino relativa al problema del lenguaje.

<sup>7</sup> Joachim, Harold; *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford, Clarendon Press, 1901, pp. 175 (nota 1) y 176.

sido entendido sin recurrir a ellas [las nociones comunes]”<sup>8</sup>. Para Hampshire, el tercer género consistiría en la captación intuitiva, esto es, de un modo inmediato y sin argumentación, de todo el sistema de ideas<sup>9</sup>. Nadler, por su parte, señala que la diferencia central entre el conocimiento racional y la ciencia intuitiva es que el primero es discursivo, mientras que el segundo es inmediato. Por lo que, el tercer género representaría una especie de comprensión epistémica de la información. “Una aprehensión directa de las relaciones causales y lógicas entre los términos”<sup>10</sup>.

### Por qué no ciencia intuitiva

En nuestra opinión, esta última interpretación se adecúa más a la evidencia textual. Con todo, para dar mayor solidez a dicha posición debemos considerar previamente las dificultades de la interpretación rival. Por tal motivo comenzaremos señalando algunos puntos que, a nuestro entender, contradicen la interpretación según la cual la *Ética* es una expresión del tercer género. En primer lugar, un aspecto difícil de digerir para dicha interpretación es el que atañe a los ejemplos que ofrece Spinoza de tal conocimiento. Ciertamente, en ellos parece quedar claro que el tercer género consiste en la captación inmediata de cierto contenido intelectual, sin pasos deductivos intermedios, aunque este aspecto pueda pasar desapercibido en la caracterización previa al ejemplo. La

---

<sup>8</sup> Hampshire, Stuart; *Spinoza*. Madrid, Alianza, 1982, p. 79.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 75.

<sup>10</sup> Nadler, Steven; *Spinoza's Ethics. An Introduction*. Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2006 p. 181. Una postura menos clara acerca de cuál sería el género que configura la *Ética* aparece en Delahunty. Este autor resume las interpretaciones presentes en la bibliografía en lo que él denomina, la interpretación del “rango” y la interpretación del “orden”. Para Delaunthy, ninguna de las dos interpretaciones permite conciliar las afirmaciones de Spinoza. Intenta una síntesis. De la interpretación del rango, toma el punto que la razón ofrece conocimiento universal (aunque no ofrece conocimiento de las esencias particulares, sí ofrece conocimiento de las propiedades de los particulares). Respecto de la interpretación del orden, sostiene que la razón parte de premisas universales (nociones comunes), mientras que la intuición lo hace de premisas particulares. Señala que hay que entender el conocimiento de esencias particulares en el sentido de una esencia individual (la mente de m...) y la esencia universal como lo general (la mente humana) De todos modos, Delaunthy cree que con esta síntesis no llega a salvar todas las inconsistencias que aparecen en los textos de Spinoza (Delahunty, R. J.; London, *Spinoza*. Routledge and Kegan Paul, 1985, pp. 82-85).

caracterización del conocimiento intuitivo que ofrece Spinoza en la *Ética* dice lo siguiente:

Además de estos dos géneros de conocimiento [imaginación y razón] existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos ciencia intuitiva. Y este género de conocimiento procede [*procedit ab*] de la idea adecuada de la esencia formal [*essentiae formalis*] de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. (E2p40 esc. 2 G II 123)<sup>11</sup>

El punto clave en esta breve descripción para nuestra discusión es que dicho conocimiento “procede de”. Esto es, se trata de un conocimiento que dada una idea adecuada de los atributos de Dios obtiene otra idea adecuada de la esencia de las cosas. Spinoza no explica en qué consiste este “proceder de” del cual saldría el conocimiento de la esencia de las cosas, pero podría pensarse que se trata de una serie de pasos inferenciales en una cadena deductiva. Así lo han interpretado algunos comentaristas, entre ellos Parkinson<sup>12</sup>. Ahora bien, dado que Spinoza no dice nada al respecto, el “proceder de” también podría interpretarse como una conexión inmediata entre una idea y otra. Dado este dilema, para dirimir la cuestión es necesario recurrir a los ejemplos que ofrece nuestro autor. Es allí donde, a nuestro entender, la balanza se inclina por la interpretación que ve a la *Ética* como una expresión del segundo género. Comencemos, pues por el ejemplo que Spinoza emplea en la *Ética* y que también utilizó en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (en adelante TIE). Citamos el pasaje *in extenso* para poder apreciar el contraste con el segundo género.

Se dan, por ejemplo, tres números para obtener un cuarto, que sea al tercero como el segundo al primero. Los comerciantes no dudan en multiplicar el segundo por

---

<sup>11</sup> Para las citas de Spinoza utilizaremos las siguientes abreviaturas, *Ética*: E (seguido del número de libro en números romanos, proposición (p), demostración (dem.), escolio (esc.), corolario (cor.), ax (axioma), def. (definición), post (postulado), según el caso.). *Tratado de la Reforma del Entendimiento*: TIE (seguido de párrafo). Principios de la Filosofía de Descartes: PPD (seguido de capítulo y página). En todos los casos se agrega a continuación la paginación de la edición canónica de Carl Gebhart. Edición canónica: G (seguido de tomo y número de página).

<sup>12</sup> Op. Cit., p. 183.

el tercero y dividir el producto por el primero, porque aún no han dejado caer en el olvido lo que oyeron a su maestro sin demostración alguna [*ulla demonstratione*], o porque lo han comprobado a menudo en números muy sencillos o en virtud de la demostración [*ex vi demonstrationis*] de la proposición 19 del libro 7 de Euclides, es decir, a partir de la propiedad común de los números proporcionales. En cambio en números muy sencillos nada de esto es necesario. Por ejemplo, dados los números 1, 2, 3 no hay nadie que no vea (*nemo non videt quartum numerum*) que el cuarto número proporcional es el seis, y esto con mucha mayor claridad, porque de la misma relación, que por simple intuición vemos (*uno intuitu videmus*) que tiene el primero al segundo, concluimos también el cuarto. (E2p40 esc.2 G II 123; con ligeras variantes en TIE § 22 G II 12)

Cabe agregar que en el TIE una breve aclaración acompaña la descripción del ejemplo del último modo de captación, a saber: “sin hacer operación alguna” (*nulla operationes facientes*). Dicha aclaración es de suma importancia para nuestra discusión por lo que en breve comentaremos su significación.

Por otra parte, es importante mencionar también que en el TIE hay otros casos concretos de percepción intuitiva que no son mencionados en la *Ética*. Según sostiene Spinoza,

... por el hecho de haber conocido la esencia del alma (*anima*), sé que está unida al cuerpo. Por el mismo tipo de conocimiento hemos llegado a saber que dos y tres son cinco y que, si se dan dos líneas paralelas a una tercera, también son paralelas entre sí, etc. (TIE § 22; G II 12)

Pues bien, hay dos observaciones fundamentales que surgen del examen de estos pasajes. En primer lugar, el contraste entre la descripción del tercer género que aparece en la *Ética* y en sus ejemplificaciones respecto al objeto del conocimiento intuitivo, ya sea que se trate del ejemplo de esa misma obra como de los ejemplos del TIE. Dicho contraste consiste en que el tercer género tal como aparece en la definición tiene un objeto específico, esto es, la idea adecuada de los atributos de Dios y la esencia de las cosas. Mientras que el objeto de los



ejemplos pertenece a la geometría, a la aritmética o incluso a la psicología –“el alma está unida al cuerpo”.

La segunda observación fundamental es que los ejemplos clarifican el contenido de la expresión “proceder de”. En efecto, en todos ellos se trata de un procedimiento por el cual la mente pasa inmediatamente de una idea a otra. Ya sea que dada la relación entre dos números capta la relación entre el tercero y el siguiente, ya sea que percibe que el alma está unida al cuerpo o que dos líneas que son paralelas a una tercera también lo son entre sí, siempre es un golpe de vista intelectual, acompañado de una certeza inmediata. Contrariamente a lo que ocurre en un procedimiento demostrativo, en el cual la certeza de la conclusión depende del encadenamiento de ideas en los pasos previos, Spinoza pone ejemplos sencillos en los que la certeza es inmediata.

Para cerrar el camino a esta interpretación de los ejemplos, Parkinson señala que el ejemplo del cuarto proporcional conlleva una operación inferencial en la cual habría un primer paso donde se capta la relación que hay en los dos primeros números y un segundo donde se “concluye” la relación entre el tercero y el cuarto a través de una inferencia. Ahora bien, para llegar a su conclusión Parkinson debe omitir una expresión clave empleada por Spinoza, esto es, “no hay nadie que no vea que” ..., y además evita referirse a la aclaración de que dicho conocimiento solo es posible en números muy sencillos. Lo cual es un claro signo de que para Spinoza la conclusión, tal como la relación entre los dos primeros números, se capta de un golpe de vista, es decir, de manera inmediata.

Por otro lado, frente al hecho de que en el TIE, en la exposición del mismo ejemplo, Spinoza explícitamente afirma “sin hacer operación alguna” (*nulla operationem facientes*) en referencia al modo en que surge el cuarto número proporcional, Parkinson indica que tal expresión no se refiere a pasos deductivos sino a la aplicación de reglas de inferencia<sup>13</sup>. No obstante, no hay nada que indique que Spinoza entendió “operación” de ese modo tan restrictivo. Y Parkinson no ofrece ninguna prueba de ello.

---

<sup>13</sup> Op. Cit. p. 184.

Ahora bien, cabe aún hacer una objeción a la interpretación de los ejemplos dada por Parkinson. Si la ciencia intuitiva admitiera pasos inferenciales ¿por qué Spinoza la calificaría de “intuitiva”? Spinoza conoce bien el sentido que Descartes dio al término “intuición” y de hecho algunos ejemplos del TIE son muy similares a los que ofrece aquel en las *Reglas para la dirección del Espíritu*<sup>14</sup>. La expresión “*uno intuitu videmus*”, por cierto, es muy similar a las expresiones que se utilizan en las *Reglas* para caracterizar el acto de la intuición. No tendría mucho sentido, por otra parte, pensar que el término “intuitivo” hace referencia al modo en que se captan los principios de esa ciencia, pues también la razón obtiene sus principios de manera intuitiva. En efecto, Spinoza ejemplifica el conocimiento racional con la geometría de Euclides y no hay evidencias que haya negado que los principios de esa ciencia se captan de otra forma que no sea a través de la intuición. De hecho, en la caracterización que hace Meyer, aprobada por Spinoza, del método geométrico en el prefacio a los *Principios de la Filosofía de Descartes*, señala que comienza con verdades evidentes por sí mismas<sup>15</sup>. De esta manera, parece muy razonable pensar que el término “intuitivo” califica el modo en que dicha ciencia capta su contenido, esto es, de forma inmediata.

Siendo así, teniendo en cuenta tanto los ejemplos como el uso del término “intuición” en la época y en el contexto cartesiano, resulta muy poco plausible pensar que Spinoza hubiera calificado de intuitivo a un conocimiento cuya certeza depende de pasos inferenciales y por tanto es mediata. Ahora bien, como es evidente de suyo, las proposiciones de la *Ética* adquieren su certeza en virtud de las demostraciones que las acompañan, esto es, de un procedimiento inferencial. De este modo, si tenemos vedada la posibilidad de admitir que el tercer género es conocimiento inferencial, tampoco podremos admitir que la *Ética* pertenece al tercer género<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Vid. Narváez, Mario A.; “*Uno intuitu videmus*: La naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XLIII, primavera 2017, ISSN 0325-0725, p. 177.

<sup>15</sup> Spinoza PPD pp. 127-128 G I 127 y ss.

<sup>16</sup> Sobre el sesgo místico que parece tener la ciencia intuitiva en Spinoza vid. Hubbeling, H. G.; “The Third Way of Knowledge (intuition) in Spinoza”, *Studia Spinozana*, 2. Alling, Walther and Walther, 219-232, 1986, (pp. 223 y 228).

### La *Ética* una expresión de la *Ratio*

Hemos visto los motivos que nos impiden ubicar el contenido de la *Ética* en el tercer género de conocimiento. A continuación abordaremos la parte, por así decir, positiva de nuestro trabajo, vale decir, los textos que testimonian en favor la interpretación según la cual la *Ética* pertenece al segundo género de conocimiento. Para ello es preciso comenzar aludiendo a la brevísima caracterización que da Spinoza de dicho género, a saber, como el modo de percepción que ocurre, “a partir de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas” (EIIp40 esc. 2 G II ). Spinoza ejemplifica este modo de percepción a través del mismo caso que utilizó para los otros dos géneros, es decir, el hallazgo de un cuarto número proporcional desconocido. La particularidad es que aquí dicho número se conoce en virtud el conocimiento de la demostración de la proposición diecinueve del libro séptimo de Euclides, la cual se basa en la propiedad común de los números proporcionales (EIIp40 esc. 2, G II 122). De la breve caracterización y del ejemplo se desprende que el conocimiento racional posee al menos las siguientes características es un conocimiento inferencial (mediato), universal y que encuentra apoyo en las propiedades comunes de las cosas. Además puede verse que dicho modo de percibir ocurre en la demostración geométrica tal como la pone en práctica Euclides en sus *Elementos*<sup>17</sup>.

Ahora bien, vamos a ver que hay dos pasajes fundamentales que hablan en favor de que el conocimiento que constituye la *Ética* coincide con las características que hemos mencionado. En el libro quinto de dicha obra, un pasaje indispensable para abordar esta cuestión dice así:

... cuánto valor tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o tercer género (ver2/40e2), y cuánto más valioso es que el conocimiento

---

<sup>17</sup> Para un comentario introductorio acerca del contenido de la obra de Euclides, véase la introducción de Luis Vega, en: Euclides, *Elementos*. Introducción de Luis Vega. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños. Gredos, Madrid, 1991.

universal que he llamado segundo género. Pues, aunque en la primera parte he demostrado, de forma general [*generaliter ostenderit*], que todas las cosas (y por tanto también el alma humana) dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, aquella demostración [*demonstratio*], aunque sea legítima y alejada de toda duda, no afecta, sin embargo, a nuestra alma del mismo modo que cuando eso mismo es concluido<sup>18</sup> [*concluditur*] de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depender de Dios. (E5p36esc.; G II 304)

No hay dudas de que el objetivo fundamental del texto es trazar una oposición entre el segundo y tercer género de conocimiento con el fin de señalar la superioridad en cuanto a la capacidad afectiva del tercero. Sin embargo, en dicha oposición surgen también otros aspectos que pueden clarificarse en las siguientes afirmaciones: a) el conocimiento racional es demostrativo y universal; b) las demostraciones de la primera parte de la *Ética* pertenecen al segundo género; c) el conocimiento del tercer género es conocimiento de cosas singulares; d) es más valioso que el segundo género porque afecta de una manera más potente que éste.

Así, este pasaje no deja dudas de que al menos la primera parte de la *Ética* pertenece al segundo género. No obstante, algunos de los comentaristas que defienden que el conocimiento de la *Ética* pertenece al tercer género han tomado nota del mismo y han tratado de evitar lo que literalmente dice allí Spinoza. El caso más significativo es el de Gueroult, quien para sortear los escollos que presenta este texto para su interpretación, debe hacer una lectura sesgada de lo que significa el conocimiento racional. Según él, para Spinoza, el conocimiento racional es aplicación de teoremas a casos particulares. Por lo que, el texto citado no haría referencia a la demostración en sí de los teoremas del libro primero, sino solo a su aplicación a un caso particular. Aquí, la dependencia del alma humana

---

<sup>18</sup> Modificamos la traducción de Domínguez en la se vierte "*concluditur*" por "deducido". Induciendo así a pensar en una interpretación inferencial de la ciencia intuitiva. La palabra "*concluditur*" admite, no obstante, una forma más literal que concuerda mejor con un procedimiento intelectual inmediato.

en relación a Dios<sup>19</sup>. A nuestro modo de ver, dicha interpretación no se condice con este ni con otros textos que explican el segundo género. Por cierto, tanto en el escolio de la proposición treinta y seis de la quinta parte como en el de la proposición cuarenta de la segunda parte, Spinoza siempre se refiere a la razón como un procedimiento demostrativo, vale decir, algo más complejo que meramente una aplicación de un teorema a un caso particular.

Además, si solamente se tratara de la subsunción de casos particulares bajo teoremas universales, se trataría de conocimiento imaginativo o primer género más que de conocimiento racional. En efecto, si la persona que aplica el teorema no conoce la justificación del mismo, en definitiva no es más que conocimiento memorístico y, por tanto, conocimiento imaginativo. Es por ello que, cuando Spinoza nos habla de quienes saben encontrar el número proporcional porque conocen la demostración diecinueve del libro séptimo, se refiere a que conocen la demostración de dicha proposición y no meramente que saben aplicarla.

Finalmente, Gueroult debe admitir que el tercer género es conocimiento de esencias universales, pues, claramente toda la *Ética* ofrece conocimiento de esencias universales. Pero ello contrasta claramente con las palabras de Spinoza que sostienen que el tercer género es conocimiento de esencias de cosas singulares, como se ha visto en el texto citado. Gueroult se ve forzado a una confusa transmutación de palabras según la cual, el conocimiento de la esencia singular sería para Spinoza el reconocimiento de la esencia específica<sup>20</sup>.

Ahora bien, evacuadas las objeciones posibles a la interpretación del pasaje citado, cabe preguntarse, ¿la afirmación de dicho pasaje es extensible a todos los libros de la *Ética*? A nuestro entender hay dos elementos fundamentales para responder esa pregunta. En primer lugar, el hecho de que el resto de las partes de la *Ética* también ofrece un conocimiento universal y demostrativo *-more*

---

<sup>19</sup> Op. Cit., p. 389 y pp. 455-456. Para Parkinson el conocimiento racional consiste en extraer consecuencias de enunciados universales, "Todas las cosas dependen de Dios, luego, el alma humana depende de Dios". Con todo, entiende que en EIIp40 esc. 2, al usar el ejemplo de la Euclides VII, 19 Spinoza se refiere a la demostración y no a la mera aplicación de una regla como Gueroult (1954 p. 166).

<sup>20</sup> Op. Cit., pp. 462-463.

*geométrico*. No es necesario citar ninguno como prueba, no caben dudas de que los teoremas de dichos libros tienen un carácter universal.

En segundo lugar, a favor de nuestra lectura, resulta imprescindible un conocido prefacio del libro tercero, el cual si bien trata del método, también es muy instructivo respecto de la cuestión de los géneros de conocimiento y constituye una evidencia que refuerza la lectura que hemos hecho del pasaje anterior. Allí Spinoza afirma lo siguiente:

Porque la naturaleza es una y la misma,... una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Así, pues, los afectos de odio, envidia, ira, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares; y admiten, por tanto, ciertas causas por las que son entendidos y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa [*ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent*], cuya simple contemplación nos agrada. Trataré pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método [*eadem methodo*] con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos (EIII Pref. G II 138).

Esta cita deja en claro que el método utilizado en la tercera parte y en las que siguen será el mismo que fue utilizado en los anteriores. Es decir, el método geométrico. Ahora bien, sería extraño que el mismo método remita a un género de conocimiento diferente, por lo tanto, resulta evidente que si la primera y segunda parte de la *Ética* corresponden al segundo género también lo hacen las demás partes de la obra.

Por otra parte, vemos que Spinoza afirma que el motivo por el cual va a utilizar este método es porque ofrece conocimiento causal, es decir, conocimiento que se obtiene a través de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Esta aplicación es posible ya que los afectos forman parte de la naturaleza en general y porque, del mismo modo que ella, poseen una naturaleza y una esencia propias,

conectada causalmente con la totalidad. Aquí, la elección metodológica remite claramente a un motivo epistemológico. Esto es, se utiliza el método geométrico porque ofrece conocimiento causal. Ahora bien, este conocimiento en la medida en que depende de las leyes y reglas universales de la naturaleza es también un conocimiento universal. Cabe señalar, además, que el carácter causal y universal de los libros está más o menos implícito en el título de los libros segundo y tercero “De la naturaleza y origen del alma” y “de la naturaleza y origen de los afectos” respectivamente. Dicho en otros términos, de la esencia y de la causa del alma y de los afectos humanos<sup>21</sup>.

Por último, una breve aclaración de Spinoza presente en el libro tercero nos muestra que también en este ámbito del conocimiento se apoya en nociones comunes. Allí, Spinoza afirma:

...para determinar la fuerza de los afectos y el poder del alma sobre ellos, nos basta tener una definición general de cada afecto. Nos basta, digo, entender las propiedades comunes de los afectos y del alma para que podamos determinar de qué clase y alcance es la potencia del alma en orden a moderar y reprimir los afectos (EIIIp56 esc. G II 186).

---

<sup>21</sup> En su interpretación, Carr sostiene que el segundo género no ofrece conocimiento causal (Carr, Spencer; “Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge”. *The Philosophical Review*, Vol. 87, No. 2, apr., 1978, pp. 241-252 (p. 246)). No obstante, dicho autor omite este pasaje. Además, para ser consistente debería considerar que la geometría euclídea forma parte del tercer género como hace Gueroult. Ya que sería extraño que Spinoza no considerase al método geométrico conocimiento causal. Pero no lo hace. En un sentido similar, Parkinson, extrañamente, señala que en la *Ética* el segundo género no es descripto como conocimiento causal (Op. Cit., 1954, p. 168). Garret, por su parte, incurre en el mismo error, al identificar al conocimiento racional de la *Ética* con el tercer género del TIE (Garret, Don; “Spinoza's Theory of Scientia Intuitiva”. En: Sorell, T., Rogers G. A. C, Kraye, J. (Comps.); *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*. Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, 2010, p. 108). Ahora bien, sostener que el conocimiento racional (segundo género) no es causal, implica una contradicción con la descripción que hace de él Spinoza en EIIp42, según la cual, al conocimiento racional pertenecen las ideas adecuadas y verdaderas. Y para Spinoza, conocimiento verdadero e ideas adecuadas implica conocimiento causal (vid. Narváez, Mario A.; “El paradójico estatus del número y la figura en la filosofía de Spinoza”. *Cuadernos del Sur*, n° 45, 2016, fascículo Filosofía, ISSN 1668-7434, pp. 79-95 (p. 91).

Si bien aquí, la expresión que usa Spinoza es “propiedad común” en lugar de “noción común”, queda claro, si nos remitimos a la explicación que ofrece de las nociones comunes, que de alguna manera son expresiones sinónimas. En efecto, la propiedad común no es otra cosa que la idea que el alma humana se forma de aquella afección de lo que es común en la parte y en el todo (EIIp39 dem, G II 115). Se ve aquí otra concordancia importante con la descripción que ofrece Spinoza del conocimiento racional, según la cual, como hemos visto arriba, se trata de un conocimiento que parte de nociones comunes y deduce de allí las propiedades de las cosas.

### **Conclusión**

Como hemos intentado mostrar, la evidencia disponible en los textos de Spinoza nos lleva a pensar que la *Ética* es una expresión del segundo género de conocimiento. En efecto, los ejemplos utilizados por Spinoza y los breves pasajes en los que se refiere al tema dan importantes indicios para sostener que, para Spinoza, la llamada “ciencia intuitiva” es un conocimiento inmediato y singular, mientras que el conocimiento racional es un conocimiento mediato, causal y universal. Así, puesto que estas tres últimas características se pueden aplicar a las deducciones y los teoremas de la *Ética*, la conclusión es clara.

Ahora bien, ello no implica que se hayan respondido todos los interrogantes respecto al género de conocimiento aplicado en la *Ética*, pues una vez admitido que se trata del segundo género restaría explicar con más detalle el modo en que dicho conocimiento opera en las demostraciones de realizadas por Spinoza en dicha obra. Resultaría necesario precisar, además, la relación entre los géneros de conocimiento, esto es, de qué modo la razón se relaciona con el primero y con el tercero de los géneros.

Por último, una cuestión no menor es la que atañe a la naturaleza del tercer género. Si el proceso deductivo de la *Ética* conforma el segundo género, entonces ¿de qué modo se alcanza la ciencia intuitiva? Sobre esto no es mucho lo que haya dicho Spinoza y la cuestión ha quedado envuelta entre tinieblas. Lo cierto es que



si como hemos mostrado aquí, la ciencia intuitiva es un conocimiento inmediato que provee conocimiento de esencias individuales con una importante carga afectiva, las interpretaciones que conciben dicho conocimiento como algo cercano a una visión mística tal vez no estén tan lejos de lo que tenía en mente Spinoza.

## Bibliografía

### Fuentes

Euclides, *Elementos*. Introducción de Luis Vega. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños. Gredos, Madrid, 1991.

Spinoza, Baruch; *Opera*, Edición de Carl Gebhardt, 4 vols., (Heidelberg, C. Winter, 1925, reed. 1972).

-----; *Principios de filosofía de Descartes*. Trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988 (PPC).

-----; *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducción de Atilano Domínguez, (Madrid, Alianza, 1988).

-----; *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez, (Madrid, Trotta, 2000).

### Bibliografía secundaria

Carr, Spencer; "Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge". *The Philosophical Review*, Vol. 87, No. 2, apr., 1978, pp. 241-252.

Delahunty, R. J.; *Spinoza*. London, Routledge and Kegan Paul, 1985.

Flöistad, Guttorm; "Spinoza's Theory of Knowledge in the *Ethics*". En: Marjorie Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Garden City, Doubleday/Anchor Press, 1973.

Hampshire, Stuart; *Spinoza*. Madrid, Alianza, 1982.

Hubbeling, H. G.; "The Third Way of Knowledge (intuition) in Spinoza", *Studia Spinozana*, 2. Alling, Walther and Walther, 1985, pp. 219-232.

Joachim, Harold; *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford, Clarendon Press, 1901.

- Nadler, Steven; *Spinoza's Ethics. An Introduction*. Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2006.
- Garret, Don; "Spinoza's Theory of *Scientia Intuitiva*". En: Sorell, T., Rogers G. A. C, Kraye, J. (Comps.); *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, 2010.
- Gueroult, Martial; *Ethique II, L'Ame*. Paris, Aubier, 1974.
- Narváez, Mario A.; "El paradójico estatus del número y la figura en la filosofía de Spinoza". *Cuadernos del Sur*, nº 45, 2016, fascículo Filosofía, ISSN 1668-7434, pp. 79-95 .
- ; "Uno intuitu videmus: La naturaleza del conocimiento intuitivo en Spinoza a la luz de Descartes". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XLIII, primavera 2017, ISSN 0325-0725 pp. 159-181.
- Parkinson, G. H. R; *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 182.
- ; "Language and Knowledge in Spinoza". En: Marjorie Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Garden City, Doubleday/Anchor Press, 1973.

## Las pequeñas y opacas realidades

### La máscara del empirismo ilustrado en Nietzsche

Mariano Olivera<sup>1</sup>

#### Introducción

"Donde vosotros veis cosas ideales, veo yo ¡cosas humanas!, ¡ay! ¡Solo demasiado humanas!"<sup>2</sup>, sentencia Nietzsche al referirse a una etapa de su vida y de su producción literaria atravesada por la desilusión escéptica, aquella que se inaugura con el escrito *Humano demasiado humano. Un libro para los espíritus libres*: un repudio seco y cortante de toda forma de representación o idealismo metafísico. Un periodo que el mismo autor considera de fortalecimiento enfermizo, en el cual se aparta y desapega de todas aquellas "ilusiones" vitales que antaño le apasionaban. Característica cicatrización de una práctica filosófica afectada por la crisis constante, de autodestrucción que da lugar a la renovación superadora. El saber, como la serpiente es "ese animal que perece cuando no puede cambiar de piel". *Humano demasiado humano*, manifiesta la urgente necesidad de esa muda de piel. Síntoma decisivo y fundante de una crisis intelectual, un "monumento a la crisis" en medio de la bibliográfica guerra de perspectivas, un momento crucial en la incesante sucesión de máscaras-pensamientos bajo las cuales se adoptan renovados puntos de vistas, que no se petrifican o fijan en un sistema o corpus filosófico.

La aflicción subyacente del autor en *Humano demasiado humano*, es el despertar del sueño romántico, el momentáneo desarraigo de una transgresión o rebeldía teórica en la que se aparta y libera de la influencia de sus antiguos educadores: Schopenhauer y Wagner, para adoptar una nueva actitud y perspectiva bajo la máscara del "ilustrado", cuya voz disciplinada y contenida, cobra forma en su nuevo estilo literario: el aforismo en prosa. En él sacrifica voluntariamente la expresión intensa y febril de su juventud que contrasta con el

---

<sup>1</sup> Mariano Olivera es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata y actualmente su línea de investigación se vincula, principalmente, con la filosofía de Nietzsche. E-mail: marianoo.74\_90@hotmail.com.

<sup>2</sup> Friedrich, Nietzsche. *Ecce homo*. Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 89.

panegírico exaltado, una toma de distancia que se refleja en la sentencia prosaica, fría y serena, como la del riguroso y desapasionado observador, desembarazado de visiones metafísicas balsámicas (solamente humanas y no más que humanas).

En esto el filósofo se edifica y ejercita en el juicio y la sospecha de aquello a lo que una vez se aferró apasionadamente y dio sentido a su juventud: La visión trágica, metafísica y consoladora, heredada de la amarga metafísica schopenhaueriana y la embriagante música wagneriana. Ya no se trata de contemplar el mundo desde el prisma del espíritu trágico de la música, sino de una exposición transitoriamente "enfermiza" destinada a robustecer y ampliar la apertura ficticia del sentido vital. "Errar a la intemperie del desierto de la ciencia", ya que el ideal no continuará siendo el hombre trágico como genio romántico de la cultura, sino el espíritu libre del hombre ilustrado, aquel que el sajón encuentra estratégicamente en el ejemplo más fidedigno, más cercano: el hombre de ciencia. Modesto en su observación, atento a las cosas más próximas y aparentemente insignificantes, dirigiéndose con aprecio a las pequeñas y opacas verdades sin apariencia, que pone en contraste con los errores sublimes que derivan de épocas y de hombres artísticos y metafísicos. En fin, de lo que se trata es de romper con la visión metafísica del mundo y del hombre, es decir, desenmascarar el mundo como antropomórfica representación- pecado de los sistemas alemanes idealistas- y para ello le resulta oportuno servirse en general del estandarte de la ciencia en su empiria, atenta a los hechos crudos, a los más indiferentes o insignificantes fenómenos para la voluntad humana, ocultos y minimizados tras su ilusoria deformación del mundo humano de la representación metafísica, sea esta artística, moral o religiosa.

### **La construcción científica de la realidad y el espíritu ilustrado**

Nietzsche concibe a la ciencia, como actividad propedéutica para los espíritus libres, en lo que respecta a su carácter crítico escéptico, que ejercita y enseña a la desconfianza, para remontarse más allá de toda ilusión, apariencia o representación consoladoramente humana. ¿Qué son los espíritus libres o ilustrados? No es el alma desencarnada, descorporeizada, ascética, que se eleva

a un trasmundo platónico o mundo de ilusoria representación, para la contemplación de las *veritas aeternae*. Sino todo lo radicalmente contrario. Es aquella mente plantada en la realidad más terrena, que se ha despejado de los deberes no fundamentados, de los prejuicios tradicionales, las falsas verdades y las representaciones heredadas que le impiden pensar y vivir por sí misma. Aquel que investiga incesantemente, que profesa la duda y el desapego, y no es susceptible a someterse a la mera creencia, en fin, aquella razón que devela, sospecha, desenmascara y desmitifica. En términos más extremos y metafóricos, que finalmente se desacostumbra del sol platónico, símbolo y Verdad de la vida ideal, para volverle media espalda, al atravesar las sombras de la realidad desenmascarada, de las cosas cercanas. En el *Prefacio para los espíritus libres* afirma, con respecto al espíritu crecientemente ilustrado: "Estos lagartos, medio vueltos a la vida, son los animales más agradecidos del mundo, y los más modestos".<sup>3</sup>

Esto requiere una nueva forma de contemplar la realidad, aquella por la cual, bajo el ojo prudente, severo y desconfiado de la ciencia deben pasar las convicciones, los credos y los principios religiosos, morales o metafísicos por irrefutables e intocables que se pretendan. Lo que conlleva la construcción de una nueva ficción, distinta a la creación poética o el juego estético, que son propios de una metafísica del artista: lo real científico. Producto de una minuciosa disección, que extirpa la realidad (humana) de todas aquellas ilusiones que la vivifican. Es la humilde e infatigable labor del científico, que se mantiene a la sombra del sol platónico y dirige su mirada a las más pequeñas y opacas realidades. Vista ciega al atractivo de la lumbre y del color de los constructos fantásticos y catárticos de la religión, la metafísica y el arte: proveedoras del más alborozado y trágico placer, desahogo anímico que alivia los pesares de la vida y que conviven culturalmente con la fuente más estéril y menos llamativa, pero sí "veritativa", de la ciencia. El tratamiento racional e inquisitivo de la experiencia y la observación en toda su crudeza, es la fuente más confiable para la

---

<sup>3</sup> Friedrich, Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. Editorial Edaf, Madrid, 2011, p. 38.

construcción ficticia del mundo y de un criterio sostenible de “verdad” antiartístico y amoral, en contraposición a los fenómenos más significativos, ilógicos y encantadores para la voluntad humana.

Para Nietzsche lo real y verdadero como constructo forjado por un inflexible método científico, implica un conocimiento dinamizador de la cultura o civilización superior, aun por encima del arte, ya que nos referimos a individuos que no se contentan o resisten a las bellas ensoñaciones de las explicaciones fantásticas. Tal inusual postura progresista de humanista científico e ilustrado parece sostener nuestro autor en el aforismo tercero *Estimación de las verdades inaparentes*:

El distintivo de una cultura superior es la estimación de las pequeñas verdades inaparentes, halladas con método riguroso, por encima de los errores benignos y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos. A las primeras se las recibe con el escarnio en los labios, como si aquí no pudiese haber en absoluto igualdad de derechos entre unas y otros: se muestran tan modestas, sobrias, frugales, incluso aparentemente humildes, como los segundos bellos, brillantes, embriagadores, incluso quizá beatíficos. Pero lo conquistado con esfuerzo, cierto, duradero y por tanto rico todavía en consecuencias para todo conocimiento ulterior, es no obstante lo superior, atenerse a lo cual es viril y denota audacia, sobriedad, templanza. Poco a poco, no sólo el individuo, sino toda la humanidad será elevada a esta virilidad cuando finalmente se habitúe a la estimación superior de los conocimientos sólidos, duraderos, y haya perdido toda fe en la inspiración y en la comunicación de verdades como por milagro.<sup>4</sup>

Frente al arte, la moral y la religión, la ciencia prepara y dispone el terreno (desierto) para la errancia del espíritu libre y la consolidación de la cultura del mañana, erigida por los espíritus libres. La ciencia que marca el progreso cultural del espíritu y su liberación, tal como se puede registrar en el actual desarrollo intelectual de algunas culturas.

---

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 43.

Ahora bien, no debemos entender con todo esto que Nietzsche sostiene un optimismo ingenuo de fe teleológica en el progreso de la humanidad, ya que en sus términos este no es un hecho inevitable, pero si posible, obligado y desesperado. Una marcha forzada con sus consecuencias sufridas e indeseables, en la cual no es tolerable retroceder, no una mera y creciente satisfacción o plenitud de la vida humana a futuro. El auténtico espíritu libre, no es la razón embelesada por el progreso y mucho menos por la democracia, es decir, la de aquellos sofistas que pregonan el bienestar y la facilidad de vivir, aturdidos con la novedad del derecho universal y las promesas del Estado. El espíritu que avanza ilustrado, es aquel que sufre progresivamente la pérdida de todo lo que hasta entonces se venía considerando sagrado para su corazón, lo que significa una dolorosa liberación de su intelecto, y esta es una etapa radical que retrata de forma sencilla y parcial, el hombre de ciencia. El que investiga sinceramente la "verdad" a pesar de las consecuencias indeseables, estériles y crueles que conlleva para la voluntad humana, que en su interés solo tiende a admitir aquellas ficciones que son gratas para su egocéntrica vida o antropomorfizante intelecto.

Nietzsche siempre sospecho del valor de la razón, la ciencia y el progreso de la civilización, pero aquí los utiliza provisoriamente como armas para cuestionar las creencias metafísicas, religiosas, estéticas y morales. Así debe comprenderse que no absolutiza la ciencia, como sustituto efectivo de la metafísica que puede llegar a conocer la esencia de la totalidad de lo real, "la cosa en sí". No supone para nada que tras las máscaras e ilusiones de la religión, la moral o el arte se esconda el rostro verdadero de la imagen científica del mundo. La actitud que rescata Nietzsche en el hombre empirista ilustrado o de ciencia, es que confronta la mítica realidad como trasfondo esencial y lo sustituye por una visión más próxima y desinteresada que no pretende dirigirse al fondo último de las cosas. Otro tipo de construcción ficticia de lo real, que le es propicia para desligarse de su pasado romántico e idealista. Por lo tanto, el alemán no se convierte a un culto científicista, sino que se inviste temporalmente del empirismo ilustrado para reaccionar contra el idealismo metafísico tradicional.

### **El mito de la cosa en sí y la voluntad metafísica del mundo**

Siendo que desde antiguo, la metafísica, la religión y el arte eran enarbolados como los modos o las vías de acceder al corazón del mundo, infinitamente superiores a toda ciencia. Ahora en el rigor científico, en la reflexión crítica, en la severidad del conocimiento pasan como ilusiones que hay que develar, ateniéndonos a la observación modesta del científico y no yendo más allá de aquellas pequeñas verdades sin apariencia. Debemos pues contentarnos con la realidad próxima, científicamente observable, sin pretender ir más allá hacia una "Verdad Originaria" o X en sí, a la que nunca podremos acceder. Tal pretensión surge de investir mágicamente el tejido de la realidad, con las pretensiones de la necesidad metafísica.

El "animal racional" parte de la crudeza, vértigo, intemperie, insatisfacción e inseguridad en la que se encuentra, en medio del devenir caótico, relativo y azaroso del mundo real cercano, y lo sujeta tras su concepción de un mundo allende, estático, petrificado, cristalizado, de realidades fijas, eternas e inmutables. A partir de aquí se establece la falsa distinción entre realidad sensible y suprasensible (mundo de las Ideas de Platón), apariencia fenoménica y cosa en sí o noúmeno (Kant) y Mundo como representación y Voluntad (Schopenhauer). Se alza Nietzsche contra toda forma de desdoblamiento o dualización idealista del mundo, atacando con ello a Kant y a Schopenhauer e indirectamente a Platón. En señalar tales consideraciones, en *Humano, demasiado humano*, se destacan los aforismos 16 (*Apariencia y cosa en sí*) y 29 (*Embriagado por el aroma de las flores*):

Debemos negar al contrario toda dependencia entre lo incondicionado (el mundo metafísico) y el mundo conocido por nosotros, de modo que en la apariencia no aparezca absolutamente la cosa en sí, y que toda conclusión de una a otra sea impugnable.<sup>5</sup>

Quien nos revelase la esencia del mundo, nos proporcionaría a todos la más enojosa desilusión. No es el mundo como cosa en sí, sino el mundo como

---

<sup>5</sup> Ibid. p. 52.



representación (como error), lo que está tan rico de sentido, tan profundo, tan maravilloso, tan preñado de dicha y desgracia. Este resultado conduce a una filosofía de negación lógica del mundo.<sup>6</sup>

Así el concepto de cosa en sí, una mera elucubración gris del hombre, resulta ser una cáscara vacía, un eco insulso, una voz hueca, un todo sinsentido: "digna de una risa homérica: que parecía ser tanto, incluso todo, y que está propiamente vacía, especialmente vacía de sentido".<sup>7</sup>

El individuo empirista ilustrado, futuro espíritu libre se concientiza de que la humanidad hasta ahora se ha dejado embriagar en el aroma de sus floraciones intelectuales: las religiones y las artes, olvidando sus raíces reales, las cuales no son más que el mundo y las impresiones sensibles. Aún permanece inmerso, errando en la voluntad de verdad metafísica, en un mundo de autoengaño, sueño meramente humano:

Es cierto que podría haber un mundo metafísico; apenas puede negarse la posibilidad absoluta de ello. Consideramos todas las cosas con nobleza de hombre y no podemos cortar esta cabeza; sin embargo, siempre queda la cuestión de saber lo que existiría aún del mundo sí, no obstante, fuese cortada. Este es un problema puramente científico y no muy propio para preocupar a los hombres; pero todo lo que hasta aquí les ha hecho considerar las hipótesis metafísicas como *preciosas, temibles, agradables*, lo que las ha creado, es pasión, error y engaño de sí mismo.<sup>8</sup>

Porque, desde hace miles de años, hemos contemplado el mundo con pretensiones, morales, estéticas, religiosas, con una ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos cogido nuestra borrachera de impertinencias del pensamiento ilógico, es por lo que este mundo se ha vuelto poco a poco tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo de sentido, lleno de alma; ha recibido colores, pero es que nosotros los coloristas: la inteligencia humana, a

---

<sup>6</sup> Ibid. p. 62.

<sup>7</sup> Ibid. p. 53.

<sup>8</sup> Ibid. p. 46.

causa de los apetitos humanos, de las afecciones humanas, ha hecho aparecer esta "apariencia" y ha transportado a las cosas sus concepciones erróneas fundamentales.<sup>9</sup>

Nosotros somos los coloristas, los que llenamos el mundo de "colores", es decir" de opiniones, prejuicios, errores, ilusiones y apariencias. Pero todos ellos tienen su seno, en el error primero y fundamental del hombre, adoptado como verdad primera y fundamental: la metafísica. El hombre olvida esta circunstancia (de que nosotros somos los "coloristas") y toma su representación del mundo, por la esencia verdadera del mundo. Por ello el autor, declara necesario oponer cierta actitud escéptica, de desengaño y de contra-verdad ideal. De donde surgirán los espíritus libres, que quieren quebrar de una vez por todas las cadenas idealistas.

### **Bibliografía**

Friedrich Nietzsche: *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Editorial Edaf, Madrid, 1996.

\_\_\_\_\_ : *Ecce homo*. Madrid, Alianza Editorial, 2014.

\_\_\_\_\_ : *Humano, demasiado humano*. Editorial Edaf, Madrid, 2011.

Vermal, Juan Luis. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Madrid, Anthropos, 1987.

Jürgen Habermas. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1982.

---

<sup>9</sup> Ibid. p. 52.

## La disputa marxiana por lo real en el horizonte de la filosofía hegeliana

Virginia Osuna<sup>1</sup>

### Introducción

La lectura crítica que Marx propone sobre el idealismo hegeliano puede ser de alguna manera sistematizada en clave de una disputa por lo real. En este sentido, cabe una primera distinción entre los dos términos que se traducen por 'real': *Realität* y *Wirklichkeit*. Más precisamente, el combate por lo real se libra en el plano de la *Wirklichkeit*, es decir, de una realidad que no es mera contingencia sino que en su devenir complejo expresa un direccionamiento del orden histórico. Se trata, entonces, de una disputa por su sentido, por su composición, por su procedencia y por su dinámica.

En el presente trabajo, se intentará indagar, por un lado, sobre el carácter dinámico y finalmente contradictorio que adquiere lo real en el encuentro de las fuerzas productivas materiales y las relaciones de producción y, por otro lado, sobre la inversión por la cual el orden de lo ideal se escinde de lo real para apropiarse de su explicación de manera quimérica. Este último proceso resulta verdaderamente problemático en tanto el orden filosófico de las ideas no deja de extrapolar un orden isomórfico de lo social existente, con lo cual sólo una transformación en el orden de lo real podría producir una transformación en el plano de lo ideal. Esto nos arrojaría o bien a la recuperación de la importancia de las clases sociales para expresar la dominación concreta de unos sobre otros, y entonces a la posibilidad de un intersticio revolucionario por el que sea viable la transformación del orden de lo real, o bien a la reformulación de una forma de dominación abstracta subyugadora de todo lo existente que, si bien podría

---

<sup>1</sup>Virginia Osuna es Profesora en Filosofía, con orientación en Filosofía Práctica (UBA) y Maestranda en Filosofía con orientación en Filosofía Social y Política (UNQui). Se desempeña como Jefa de Trabajos Prácticos de "Fundamentos filosóficos de la educación", "Historia del pensamiento y la cultura" y "Epistemología" en la UNLu, como Jefa de Trabajos Prácticos de "Filosofía" en la UNLaM y Ayudante de Primera de "Filosofía social" en la Facultad de Ciencias Sociales - UBA. E-mail: virginiaosuna@yahoo.com.

reubicar el ejercicio de la crítica social, no obstante desdibujaría los horizontes concretos de la transformación de lo real.

### **Continuidades en torno a la noción de ‘contradicción’: la negatividad de lo real**

Marx coincide con Hegel en un punto determinante y fundamental que es, lo que podría denominarse, el carácter negativo de la realidad. Esta afirmación simple puede resultar muy elemental e incluso burda ante al frenesí discursivo que suele acompañar toda reflexión ligada a estos pensadores, pero es a su vez ineludible para comprender por qué, más allá de todas las diferencias, en ellos cobra sentido la palabra ‘dialéctica’. En ambos, la perspectiva sustancialista de la realidad es trocada por una comprensión relacional de la misma, la cual a su vez se halla siempre mediada por una negación.

El carácter negativo de todo lo real está dado precisamente por esta dinámica relacional que Hegel llama ‘dialéctica’. La dialéctica implica ponerse a sí mismo como lo otro de sí y, al afirmarse como lo otro de sí, recomponerse en una unidad, que es la auténtica unidad especulativa. La dialéctica es el principio dinamizador de la Idea. Hegel señala: “llamo dialéctica al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal” (Hegel, 2004: 51, § 31).

En el caso de Marx, el materialismo implica que cada momento histórico lleva en sí su propia negación expresada en el antagonismo de clases que dinamiza la historia. Así, mientras para Hegel la dialéctica constituye el principio motor de la Idea; para Marx, la dialéctica conforma el motor del proceso social presente en las contradicciones de la sociedad de clases. El mundo burgués, según anuncia Marx, es la última forma antagónica de la vida humana en su proceso de producción (Marx, 2000: 5). La superación de ese mundo burgués es el comunismo, momento en el cual ya no habría clases y el hombre superaría su prehistoria de alienación para dar comienzo a la verdadera historia vinculada con su liberación.

Así pues, es posible afirmar que la negatividad de lo real cifrada en una lógica de la contradicción está presente en ambos autores. En los *Manuscritos*

*económico-filosóficos de 1844*, Marx reconoce su coincidencia con determinados aspectos de la *Fenomenología* hegeliana vinculados con la dialéctica de la negatividad como el principio motor y productor, a saber:

“en primer lugar, que Hegel concibe la autoproducción del hombre como un proceso; la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esa enajenación; que concibe, entonces, la esencia del trabajo y del hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo” (Marx, 2004: 193).

### **Rupturas en torno a la noción de ‘contradicción’: de lo ideal a lo real**

Ahora bien, también es cierto que existen entre ellos diferencias irreconciliables. En este sentido, Herbert Marcuse (1898-1979) recuerda que “Marx consideraba la filosofía de Hegel como la declaración de principios burgueses más avanzada y comprensiva” (Marcuse, 1980: 225). Hegel no sólo que no habría atendido a la existencia del proletariado en su supuesta celebración de la sociedad racional burguesa de la *Filosofía del Derecho*, sino que además encontraba en esta última la realización y consumación del Espíritu.

Esta distancia con el pensamiento idealista hegeliano, que Marx se encarga de resaltar en múltiples oportunidades, es expresado con toda claridad en las “Palabras finales a la segunda edición alemana” de *El capital* (1867) cuando señala que:

“mi método dialéctico no sólo difiere en su base del hegeliano, sino que además es todo lo contrario de éste. Para Hegel, el movimiento del pensamiento que él encarna con el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, que no es más que la forma fenoménica de la idea. Para mí, en cambio, el movimiento del pensamiento es la reflexión del movimiento real, transportado y traspuesto en el cerebro del hombre” (Marx, 1987: 31)

El sentido de la contraposición entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxiano puede continuar elucidándose o bien en la dirección

determinista del siguiente pasaje del “Prólogo” a *Contribución a la economía política*: “el modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 2000); o bien en una dirección no-determinista como la que, por ejemplo, propone Louis Althusser (1918-1990) en relación con el pasaje de las “Palabras finales a la segunda edición alemana” de *El capital* en donde Marx señala la necesidad de invertir la dialéctica hegeliana (Marx, 1987: 32).

### **El problema de la ‘inversión’ marxiana de la dialéctica hegeliana: la lectura de Althusser**

Si se sigue a Marx en la necesidad de invertir la dialéctica hegeliana para “descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística”, entonces podría entenderse que el ‘núcleo racional’ es la dialéctica y que la ‘envoltura mística’ es la filosofía especulativa. Sin embargo, como señala Althusser, esto constituiría una extracción más que una inversión. Y desde la propia filosofía marxiana sería imposible que la ideología hegeliana no hubiera contaminado la esencia de su dialéctica. Althusser problematiza este fragmento porque del desciframiento de su enigma provendrá la posibilidad de pensar en una dialéctica libre de todo hegelianismo pero también libre de toda apropiación economicista y/o tecnologicista de Marx.

Por su parte, si por ‘envoltura mística’ se comprende ya no la filosofía especulativa sino el principio que dinamiza la dialéctica, entonces sus estructuras fundamentales quedarían obsoletas (negación, negación de la negación, etc.). En este sentido, la inversión marxiana de la dialéctica implicaría que las estructuras son diferentes y también implicaría cierta reformulación de la ‘contradicción’:

“la contradicción es [...] inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna [...] ella misma es afectada, en lo más profundo de su ser por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos

niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima; podríamos decir; sobredeterminada en su principio” (Althusser, 2010: 7).

Althusser propone que la especificidad de la contradicción marxiana es la sobredeterminación cuyo principio es complejo y en cierto modo exterior. Mientras que la contradicción hegeliana resulta comparativamente simple en tanto se conduce por un principio interior. Así pues, según Althusser, es imposible sostener la ficción de la ‘inversión’ ya que Marx no invirtió la dialéctica hegeliana conservando sus términos, sino que los sustituyó por otros y modificó la relación entre ellos: “*en Marx, son a la vez los términos y su relación lo que cambia de naturaleza y de sentido*” (Althusser, 2010: 11).

Volviendo al “Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política - 1859”, queda bastante claro que la dialéctica es la marcha de la historia cuya fuerza motriz la constituyen las contradicciones que impulsan el desarrollo de la historia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. Se trata de la tesis, mencionada *ut supra*, de acuerdo a la cual el ser social determina la conciencia del hombre: “el conjunto de las relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura [Überbau] jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social” (Marx, 2000). De modo tal que, visto con un prisma hegeliano, no es la Idea la que guía la realización del concepto, sino que la realización de la vida social determina [bedingen] la Idea.

Ahora bien, Marx señala que al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes. En este sentido, Marx señala que:

“ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua” (Marx, 2000).

Retomando algunas conclusiones de Althusser, se puede decir que si la dialéctica marxiana fuera comprendida en el sentido de una contradicción simple, entonces cabría esperar que la revolución fuese producto de la contradicción lineal entre condiciones materiales de producción y un conjunto de formas de conciencia social obsoletas. A su vez, si se ve por el cristal de la lectura economicista de Marx, cabría esperar que esta contradicción simple estuviera guiada por el principio interno de la Economía, que, como se dijo con anterioridad, requiere del agotamiento de las fuerzas productivas para la aparición de nuevas relaciones de producción.

A su vez, el principio que dinamiza la dialéctica hegeliana implica una concepción de la historia de cuya filtración debería precaverse la contradicción marxiana comprendida como una 'inversión' de la hegeliana. En otras palabras, la 'inversión' no debería arrastrar consigo la dialéctica comprendida como contradicción simple, pero tampoco el orden de los momentos de la Idea tal y como se desenvuelven en la *Filosofía del derecho*. De acuerdo con esta lectura, si la sociedad civil hegeliana se traduce como economía marxiana y el Estado hegeliano como política-ideología marxiana, entonces la 'inversión' supondría que: "mientras en Hegel es lo político-ideológico la esencia de lo económico, en Marx sería lo económico lo que constituiría toda la esencia de lo político-ideológico" (Althusser, 2010: 11).

En este sentido, se trataría de desplegar los momentos sucesivos de la Economía como si ésta constituyera un principio interno de contradicción y dicha interpretación culmina, de acuerdo con Althusser, en interpretaciones economicistas y/o tecnologicistas, que acaban por reducir la contradicción marxiana a un mero despliegue de modos de producción sucesivos en consonancia con la tradición determinista y dogmática que

"se había empeñado en despojar al marxismo de buena parte de sus elementos subjetivistas y activos, y en hacer de él un rígido esquema de principios y leyes orientados a producir una interpretación estrictamente causal y 'objetiva' de los fenómenos sociales" (Vedda, 2004: VII).



### **La transformación de lo real frente al problema de la dominación**

Hasta aquí he querido poner a prueba algunos de los sentidos que adquiere lo real en el terreno de una disputa por la comprensión de la contradicción. En adelante, propongo pensar lo real en torno al problema de su transformación. Así pues, si como señala Marx en la *Ideología alemana*, las formaciones ideológicas expresan lo real, entonces la única posibilidad de liberarse del orden de lo ideal consistiría en transformar las relaciones reales de las que emanan esas quimeras idealistas. Ahora bien, los filósofos (léase Hegel, entre otros) no reconocen que el verdadero fundamento no son los conceptos sino las condiciones de producción. Pero, como señala Del Barco,

“la imposibilidad de este reconocimiento no es subjetiva, sino que está constituida por la proyección teórica de la división social del trabajo; es ésta la que funda la hiancia entre el concepto y lo real, facilitando así las aventuras encubridoras del concepto y fundando el espacio teológico de la filosofía” (Del Barco, 1979: 8)

En otros términos, la escisión de lo ideal respecto de lo real y la inversión por la cual se subsume lo real en lo ideal da cuenta de la existencia de clases sociales. Las ideas dominantes son la expresión ideal de las relaciones dominantes concebidas como ideas, es decir, existen ideas dominantes porque existen clases dominantes así como la existencia de ideas revolucionarias presupone la existencia de una clase revolucionaria. No obstante lo cual, como bien advierte Del Barco, es importante distinguir la teoría del concepto como concepto de un real de la teoría del reflejo que supone que la relación obedece a formas mecánicas de especularidad:

“el concepto es concepto de lo real, pero su determinación no aparece pura y simplemente en la apariencia sino que, por el contrario, la realidad (la sociedad capitalista) se oculta, es en sí un proceso que genera formas materiales e ideales de ocultamiento, mecanismos que metamorfosean la apariencia en esencia y

viceversa. Es para expresar estos mecanismos que Marx utilizó los términos inversión, fetichismo y alienación” (del Barco, 1979: 15-6).

Ahora bien, si abandonamos el marco interpretativo de la dominación y explotación de clase, aparece otra clave de lectura que coloca en el centro de la escena a la mercancía y a la teoría del valor. De acuerdo con esto, el objetivo de la producción en el capitalismo no son los bienes o acumulación de bienes producidos sino el valor: “la producción en el capitalismo ya no es un medio para un fin sustantivo, sino un momento de una cadena sin fin. Se trata de producir por producir” (Postone, 2005: 266).

La teoría del valor, que describe una forma abstracta de riqueza, se expresa en el gasto medio, socialmente necesario, de tiempo de trabajo. Ahora bien, como señala Postone, la categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario no es una categoría meramente descriptiva, sino que expresa una norma temporal general: “tal norma temporal ejerce un modo de coerción abstracta que resulta intrínseco a la forma capitalista de mediación de la riqueza” (Postone, 2005: 266). Es decir, la producción se presenta a los hombres como una necesidad externa y situada más allá de todo control humano.

Ahora bien, esta forma de dominación entructural autogenerada propia del capitalismo que, como señala Postone retomando a Marx, sujeta a los hombres a imperativos y constricciones cada vez más racionalizados y estructurales, de carácter impersonal, se aplica tanto a los capitalistas como a los trabajadores (Postone, 2005: 266). En este sentido, la forma de dominación abstracta no puede ser entendida como dominación de clase o como dominación concreta.

Siguiendo este planteo, el análisis de Marx, particularmente en *El capital*, va más allá de las relaciones sociales de explotación y dominación concretas, y más allá de una disputa por la distribución efectiva de los bienes y del poder. De acuerdo con la clave de lectura de Postone, lo que Marx intenta es mostrar que las formas de mediación social expresadas en la mercancía y el capital tienden a presentarse y sostenerse como un sistema objetivo: “Marx trataba de analizar el capitalismo como un sistema social cuasi-objetivo y, al mismo tiempo,

fundamentar ese sistema en formas estructuradas de práctica social” (Postone, 2005: 267).

## **Conclusión**

En este trabajo he intentado mostrar un procedimiento por el cual Marx habría disputado a la filosofía hegeliana la comprensión y el sentido de lo real. Para ello, procuré trazar algunas continuidades en torno a la concepción negativa de lo real y algunas rupturas en relación a la noción de contradicción presentes en el vínculo entre el orden de lo ideal y de lo real. En este sentido, retomé la lectura althusseriana sobre el problema de la inversión marxiana de la dialéctica hegeliana con el fin de extremar la separación entre ambos.

No obstante, el tratamiento de la posibilidad de la transformación de lo real frente al problema de la configuración que asume la dominación en el pensamiento de Marx pareciera arrojarnos a una paradoja. En este sentido, a diferencia de lo que ocurre en la filosofía de la historia de Hegel, en donde lo real, entendido como *Wirklichkeit*, expresa un devenir necesario de la Idea; en el pensamiento de Marx, puede reconocerse, en el vínculo entre lo ideal y lo real, un intersticio para la transformación revolucionaria.

Ahora bien, para dar lugar a ese intersticio, parece necesario recuperar la relevancia de las clases sociales en el pensamiento marxiano. En este sentido, la comprensión del capitalismo como una lógica de dominación abstracta devoradora de todo lo existente que suelen sugerir algunas interpretaciones, parece alejarnos de Marx y, en algún punto, acercarnos nuevamente a la *Wirklichkeit* hegeliana.

## **Bibliografía**

Althusser, L. (2010), “Capítulo 3. Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)” en *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker, Buenos Aires, Siglo XXI.

- Del Barco, O. (1979), "Concepto y realidad en Marx (Tres notas)" en: *Dialéctica*, Nro. 7, pp. 7-25, Universidad Autónoma de México.
- Hegel, G.W.F. (2004), *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires, ed. Sudamericana.
- Löwith, K. (1968), *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. J. Fernández Bujan, Madrid, Aguilar.
- Marcuse, H. (1980), *Razón y revolución*, Madrid, ed. Alianza.
- Marx, K. y Engels, F. (1982), *Manifiesto del Partido comunista*, La Habana, Editora política.
- Marx, K. (1987), "Palabras finales a la segunda edición alemana" en: *El capital*, trad. Floreal Mazia, Tomo I, Buenos Aires, Cártago.
- Marx, K. (2000). "Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política - 1859" en *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. León Mamés, México D. F., Siglo XXI.
- Marx, K. (2004), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. M. Vedda et al., Buenos Aires, Colihue.
- Postone, M. (2005), "Repensando a Marx (en un mundo post-marxista)" en *Lo que el trabajo esconde. Materiales para un replanteamiento de los análisis sobre el trabajo*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Vedda, M. (2004), "Introducción" en: Marx, K. (2004), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. M. Vedda et al., Buenos Aires, Colihue.

## Necesidad condicional del “cogito, ergo sum” en Descartes

Martín Orensanz<sup>1</sup>

### Introducción

Quentin Meillassoux, filósofo francés y discípulo de Alain Badiou, ha escrito uno de los textos filosóficos más significativos y controversiales de los últimos años: *Después de la finitud*. En su proyecto, buscar fundamentar el carácter matemático de las ciencias fácticas sobre una base absoluta, es decir, que no sea hipotética. Esto equivale a decir que retoma la intención de Descartes y de Husserl de empezar todo de nuevo en filosofía, de encontrar las bases sólidas e indubitables sobre las cuales edificar todo el conocimiento humano. En este sentido, Meillassoux ha aportado algunas reflexiones filosóficas que permiten trazar una diferencia clara entre los conceptos de necesidad absoluta y necesidad condicional. Uno de los ejemplos que menciona al respecto es el de Descartes, particularmente su tesis “pienso, por lo tanto existo” (*cogito, ergo sum*). Dice lo siguiente:

“Solo podemos alcanzar la necesidad condicional, nunca la necesidad absoluta. Si se formulan causas definidas y leyes físicas, entonces podemos afirmar que debe seguir un efecto determinado. Pero nunca encontraremos un fundamento para estas leyes y causas, excepto eventualmente en otras causas y leyes sin fundamento: no existe una causa última, ni una ley última, es decir, una causa o una ley que incluya el fundamento de su propia existencia. Pero esta facticidad también es propia del pensamiento. El Cogito cartesiano muestra claramente este punto. Lo que es necesario, en el Cogito, es una necesidad condicional: si pienso, entonces debe ser. Pero no es una necesidad absoluta: no es necesario que yo piense.” (Meillassoux, 2014: 21-22. La traducción del inglés es nuestra)

---

<sup>1</sup> Martín Orensanz es Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Mar del Plata), becario doctoral del CONICET. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata. Es autor del libro *Recorrido por la filosofía argentina* (EUDEM). Ha publicado varios artículos en distintas revistas nacionales e internacionales, principalmente de temas relacionados con la filosofía de la ciencia. También he presentado trabajos en distintas jornadas, encuentros y congresos. E-mail: martin7600@gmail.com.

Pareciera que Descartes alcanzó una tesis indubitable cuando afirmó “pienso, por lo tanto existo”, dado que para pensar, es necesario ser. Sin embargo, Meillassoux señala que esto sólo puede ser así si se cumple la condición de estar pensando. Y estar pensando es solamente un hecho. Si no puedo pensar sin existir (o ser), entonces puedo deducir que, si pienso, entonces debo existir. Pero esta tesis es condicional, no es un punto de partida absoluto, como creía Descartes. Porque, como dice Meillassoux, yo no puedo demostrar, mediante la razón, que sea absolutamente necesario que yo piense, porque en principio, podría no haber existido. Y si no hubiese existido, entonces no pensaría. Dicho de otro modo, mediante un ejemplo contra-fáctico se puede argumentar que el pensamiento no es absolutamente necesario.

### **La facticidad según Meillassoux**

Según Meillassoux, la facticidad es la propiedad fundamental de los hechos; es decir, que la facticidad es “el ser de los hechos”, o aquello que hace que sean hechos. Todo aquello que sea un hecho, todo aquello que sea fáctico, tiene la propiedad de la facticidad. La facticidad atañe tanto al sujeto como a los objetos. Ni el primero, ni los segundos, tienen una existencia absolutamente necesaria, porque en principio, podrían no haber existido. El hecho de que existan, valga la redundancia, es un *hecho* a fin de cuentas, no un punto de partida absoluto para la filosofía.

Dicho esto, Meillassoux introduce una distinción entre hechos que cambian y hechos que no cambian. Por ejemplo, entre los hechos que cambian, se encuentran los siguientes: que una manzana esté sobre la mesa, que un árbol se encuentre en una plaza, que una piedra esté en un museo. Éstos son hechos que pueden cambiar; la manzana podría no estar en la mesa, si la arrojo al suelo; el árbol podría no estar en la plaza, si no lo hubiesen plantado ahí; la piedra podría no estar en un museo determinado, si la remuevo de ese lugar. Además de estos hechos que pueden cambiar, hay otros que no cambian: por ejemplo, las leyes físicas fundamentales del Universo. Pero que esas leyes físicas no cambien no

significa que no sean hechos. En este sentido, las leyes físicas del Universo no son absolutas ni necesarias, son solamente hechos que no cambian. No son deducibles de manera absoluta, porque no es absolutamente necesario que nuestro Universo tenga las leyes físicas que tiene y no otras. Por ejemplo, es un hecho que nuestro Universo tiene una ley de gravedad. Pero no es absolutamente necesario que la tenga. Porque en principio podría haber tenido una “ley de anti-gravedad”, por ejemplo.

Los ejemplos anteriores se refieren al mundo de los objetos. Pero del lado del sujeto se da una situación similar. Entre los hechos subjetivos que cambian, se pueden mencionar los siguientes: que esté pensando en una mesa, que esté hablando acerca de un planeta, que esté caminando por determinada calle. Estos son hechos que pueden cambiar, porque en principio podrían ser distintos: podría pensar en una silla en vez de una mesa, podría estar hablando acerca de una montaña en vez de un planeta, podría estar caminando por la playa en vez de estar caminando por una determinada calle. Pero también hay hechos subjetivos que, al parecer, no pueden cambiar. Por ejemplo, si estoy pensando, en lo que sea, entonces es imposible que en ese preciso momento no esté pensando, porque de hecho estoy pensando. Y si estoy pensando, necesariamente debo existir, o ser, en algún sentido de la palabra. Precisamente ésa es la tesis cartesiana “*cogito ergo sum*”. Debo existir en algún sentido, si estoy pensando. Pareciera que éste es un hecho que no cambia. Pero que no cambie no significa que deje de ser un hecho.

Estos hechos que no cambian, o “formas” como también las llama Meillassoux a veces, caracterizan a ambos polos de la correlación sujeto-objeto, y su existencia no puede ser deducida de manera absoluta, sólo relativa. Y si por algún motivo no se puede hacer una deducción relativa, lo único que se puede hacer es una descripción de esas “formas” o “hechos primarios”. Meillassoux dice lo siguiente:

Estas formas son un “hecho primario” que sólo puede ser objeto de una descripción, y no de una deducción. (Meillassoux, 2015: 68)

La correlación sujeto-objeto no se puede deducir de manera absoluta; en todo caso sólo se la puede deducir de manera condicional, relativa. Y si esto último no es posible, sólo cabe realizar una descripción. Que haya un mundo es un punto de partida, no porque sea un punto de partida absoluto, sino porque es un hecho primario que sólo puede ser descripto, no deducido de manera absoluta.

### **Lo absoluto y los mundos posibles**

El proyecto que Meillassoux busca llevar a cabo es muy ambicioso. El intento de fundamentar todo el conocimiento sobre bases sólidas, absolutas, parece imposible, sobre todo teniendo en cuenta que ni Descartes ni Husserl pudieron lograrlo. Aún así, Meillassoux lo intenta, y de una manera particularmente rigurosa. Sin embargo, considera que el punto de partida absoluto de la filosofía no puede ser la existencia de la *res cogitans* cartesiana. Pero, por razones similares, tampoco puede ser un hecho objetivo que no cambie. Esto significa que el punto de partida de la filosofía no pueden ser las leyes físicas fundamentales del Universo, ya que éstas no son absolutas.

Si tuviésemos que expresar el proyecto de Meillassoux utilizando conceptos modales, diríamos que su noción de “lo absoluto” tiene que ser algo que se encuentre en todos los mundos posibles. Recordemos que hay tres conceptos modales clásicos: posibilidad, realidad y necesidad. Que algo sea posible significa que puede suceder, aunque nunca suceda de hecho. Por ejemplo, es posible que haya una manzana en el techo de mi casa, ya que puedo colocar una allí, aun cuando nunca lo haga. Que algo sea real significa que “es el caso”, es decir, que haya sucedido o tenga lugar en nuestro mundo. Por ejemplo, que haya una manzana sobre la mesa de mi cocina. Está de hecho ahí, pero en principio podría no estar ahí. Por último, que algo sea necesario significa que se cumple en todos los mundos posibles. Generalmente se sostiene que la matemática y la lógica proporcionan ejemplos de esto último. Un enunciado matemático como “la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180 grados”,



o una proposición lógica como “P o no P”, se suele decir, valen para todos los mundos posibles.

Pero en realidad, esto último es problemático, y Meillassoux es consciente de ello. El motivo reside en las consecuencias filosóficas del descubrimiento de las geometrías no-Euclidianas. Para entender este punto, es necesario recordar brevemente la historia de ese descubrimiento. Dicen Klimovksy & Boido:

“Gauss formó parte de un pequeño grupo de matemáticos que tuvieron la firme sospecha de que el postulado de las paralelas es indemostrable a partir de los cuatro anteriores y que es posible obtener nuevas conclusiones, sin hallar contradicción alguna, admitiendo dichos cuatro postulados y la *negación* del quinto.” (Klimovsky & Boido, fecha: 94)

Gauss desarrolló una nueva geometría, no-euclidiana, pero no publicó sus resultados inmediatamente, porque temía que sus colegas rechazarían su trabajo (Klimovksy y Boido, 2005: 95). Sin embargo, Gauss recibió un libro de un viejo amigo suyo, un matemático llamado Wolfgang Bolyai. Era un trabajo de dos volúmenes sobre geometría. Este tratado incluía un apéndice escrito por su hijo, Johann Bolyai. En este apéndice, Johann Bolyai había desarrollado una geometría no euclidiana al aceptar los primeros cuatro postulados de Euclides y este adicional: “por punto exterior a una línea recta, hay más de una línea paralela que pasa por ese punto”. Anteriormente, Johann le dijo a su padre que había “creado un universo de la nada”. Cuando Gauss recibió este libro, escribió una carta a Wolfgang. Elogió el trabajo de Johann y se sintió aliviado de que otras personas hubieran alcanzado resultados similares al negar el quinto postulado de Euclides. Ahora tenía más confianza en la idea de que no era un excéntrico solitario, sino un investigador serio que, a pesar de haber producido una geometría que parecía “extraña”, no tenía errores lógicos. Gauss decidió incentivar a otros matemáticos a investigar estas posibilidades. Sin embargo, el ambiente de la época era bastante incierto, muchos matemáticos todavía sentían que podían estar haciendo el ridículo si insistían demasiado en este tema. Johann

Bolyai decidió dejar de publicar, en parte debido a la razón anterior, y en parte porque sentía que Gauss podía robarle sus méritos si la comunidad de los matemáticos aceptaba por completo la idea de que era posible y legítimo desarrollar geometrías no-euclidianas.

Johann Bolyai no estaba completamente equivocado en sus sospechas. Se equivocó al suponer que Gauss intentaría robar su trabajo. Pero no se equivocó al suponer que la comunidad de los matemáticos no aceptaría la posibilidad de geometrías no euclidianas. Este último punto fue corroborado cuando apareció una tercera figura en la escena, Nikolai Lobachevsky. Había desarrollado una geometría no euclidiana muy similar a la de Bolyai, y la presentó en conferencias y publicaciones. Lobachevsky había sido instado por un amigo de Gauss a publicar estos resultados; aparentemente porque el mismo Lobachevsky se sentía bastante incómodo al respecto, al igual que Gauss y Bolyai se habían sentido. Ninguno de ellos se equivocó en este punto, porque cuando la comunidad de los matemáticos comenzó a prestar atención a lo que habían escrito, se los acusó de fabricar “caricaturas de la geometría” e incluso “manifestaciones morbosas de la geometría” (Klimovksy y Boido, 2005: 94-96).

¿Cuáles fueron las características de estas primeras geometrías no-euclidianas? ¿Por qué parecían tan “repugnantes”, o difíciles de aceptar? Ni Gauss, Bolyai ni Lobachevsky llegaron a ninguna contradicción al negar el quinto postulado de Euclides. En cambio, lo que obtuvieron fue una serie de teoremas “extraños”, que sin embargo eran perfectamente válidos desde un punto de vista lógico. Eran tan “extraños” que desafiaban la intuición, e incluso el sentido común. Por ejemplo, este: “la suma de los ángulos de un triángulo es menor que 180 grados”. O este: “por un punto exterior a una línea recta, hay un número infinito de paralelas pasan por ese punto”. Como si esto no fuera suficiente, otro matemático, Bernhard Riemann, desarrolló una geometría no euclidiana que afirmaba que “por un punto exterior a una línea recta, no hay ninguna línea paralela que pasa por ese punto”. Mientras que Gauss, Bolyai y Lobachevsky desarrollaron diferentes versiones de lo que luego se llamaría “geometría hiperbólica”, Riemann desarrolló lo que luego se conocería como “geometría

elíptica". Fue Félix Klein quien introdujo estos términos para describir las nuevas geometrías desarrolladas por sus colegas.

Hoy en día, se acepta que las geometrías no-euclidianas son tan legítimas como la de Euclides. Por este motivo, y volviendo al proyecto filosófico de Meillassoux, no hay enunciados matemáticos o lógicos que rijan para todos los mundos posibles. Cuando se dice que un enunciado como "la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180 grados" rige para todos los mundos posibles, esto no es así. Ese enunciado sólo rige para la geometría de Euclides. En las geometrías elípticas, la suma de los ángulos de un triángulo es mayor a 180 grados, mientras que en las geometrías hiperbólicas es menor a 180 grados. Hemos mencionado el caso de la geometría a modo de ejemplo, pero sucede algo similar en todas las ramas de la matemática, incluyendo la aritmética y el álgebra. En ninguno de estos casos hay enunciados que sean válidos en todos los mundos posibles.

### **Comentarios finales**

El punto de partida absoluto de la filosofía que Meillassoux busca no puede ser la existencia de la *res cogitans* cartesiana. Más aún, sea cual sea ese punto de partida, tiene que ser válido en todos los mundos posibles. Debido a las consecuencias filosóficas de las geometrías no-euclidianas, ese punto de partida no puede provenir ni de la matemática ni de la lógica. En otro trabajo, mostraremos que el punto de partida en cuestión es para Meillassoux aquello que él denomina "el *a priori* de Hume".

### **Bibliografía**

Descartes, René. *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*. Translated with an Introduction and Notes by Ian Maclean. New York: Oxford University Press, 2006.

Klimovsky, Gregorio, & Boido, Guillermo. *Las desventuras del conocimiento matemático. Filosofía de la matemática: una introducción*. AZ Editora: Buenos Aires, 2005.

Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

Meillassoux, Quentin. *Time Without Becoming*. Edited by Anna Longo. Milán: Mimesis International, 2014.

## El problema de Hume y el problema de Popper

Martín Orensanz<sup>1</sup>

### Introducción

El problema clásico de la inducción se conoce como “el problema de Hume”. Sin embargo, en años recientes Quentin Meillassoux ha señalado que el problema de la inducción, tal como lo presenta Karl Popper, en realidad no es idéntico al problema de Hume. Dice lo siguiente:

Si insistimos así en la diferencia entre el “problema de Hume” y el “problema de Popper”, es porque Popper oscureció considerablemente las cosas al denominar él mismo “problema de Hume” al problema de la validez futura de nuestras teorías. Popper creyó entonces que trataba la dificultad de Hume, mientras que solo estaba tratando un problema que suponía *ya resuelta* semejante dificultad. En efecto, la pregunta de Popper, es decir la pregunta por la validez futura de nuestras teorías físicas, supone que en el porvenir, incluso si estas teorías son refutadas por nuevas experiencias, la física todavía seguirá vigente, puesto que dicha refutación se hará en beneficio de *nuevas* teorías físicas. Popper supone entonces que el principio de uniformidad -condición misma de la experimentación física- será todavía válido en el porvenir, y apoyándose *a priori* en dicha validez que supone necesaria puede elaborar los principios de su epistemología. (Meillassoux, 2015: 139)

Popper presentó el problema de la inducción en su libro *La lógica de la investigación científica*, y se lo atribuyó a Hume. A grandes rasgos, se lo puede formular de la siguiente manera: ¿cómo sabemos que, dadas las mismas causas y condiciones iniciales, siempre se producirán los mismos efectos? No podemos

---

<sup>1</sup> Martín Orensanz es Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Mar del Plata), becario doctoral del CONICET. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata. Es autor del libro *Recorrido por la filosofía argentina* (EUDEM). Ha publicado varios artículos en distintas revistas nacionales e internacionales, principalmente de temas relacionados con la filosofía de la ciencia. También he presentado trabajos en distintas jornadas, encuentros y congresos. E-mail: martin7600@gmail.com.

apelar a la experiencia, porque no podemos experimentar hechos futuros. Tampoco podemos apelar a la lógica, porque no hay contradicción alguna en afirmar que se podrían producir diversos resultados a partir de un conjunto de causas y de condiciones iniciales. El ejemplo que utiliza Hume, famoso a esta altura, es el de las bolas de billar. Hume dice que, en principio, cuando una bola de billar impacta a otra, esta última podría seguir cualquier trayectoria, ir en cualquier dirección. Pero, dice Meillassoux, el problema de Hume es en realidad mucho más profundo y radical de lo que imagina Popper. Sugiere que en vez de llamarlo “el problema de la inducción”, sería más apropiado denominarlo “el problema de la uniformidad de la naturaleza”. Su formulación es la siguiente: ¿cómo sabemos que la naturaleza, y sus leyes, se mantendrán inalteradas de un momento a otro? O, de manera más suscita: ¿cómo sabemos que el principio de la uniformidad de la naturaleza es verdadero?

La agudeza de Hume, sugiere Meillassoux, consiste en que pone en tela de juicio ese principio. En el ejemplo de las bolas de billar, no se trata simplemente de que éstas puedan seguir cualquier trayectoria posible. Porque planteadas así las cosas, se asume que de un momento a otro las bolas de billar permanecen inalteradas, al igual que la mesa, la habitación y los jugadores. Pero no podemos asegurar, ya sea mediante la experiencia o la lógica, que esto sea necesariamente así. Las bolas de billar se podrían transformar en cisnes, la habitación se podría convertir en un desierto, los jugadores podrían cambiar radicalmente y transformarse en piedras. No sólo no podemos asegurar que las mismas causas y condiciones iniciales siempre producirán los mismos efectos, sino que tampoco podemos asegurar que las mismas causas y condiciones iniciales permanezcan inalteradas de un momento al siguiente. Hume pone en tela de juicio el principio de la uniformidad de la naturaleza, mientras que Popper nunca lo cuestiona. Dicho de otra manera, no podemos asegurar que la realidad permanezca estable de un momento a otro. Las leyes físicas fundamentales del Universo podrían cambiar, así como una bola de billar podría seguir cualquier trayectoria cuando es impactada por otra. No hay contradicción lógica en imaginar cualquiera de esos casos, y tampoco podemos apelar a la experiencia

para saber con certeza cómo será el futuro, ya sea de las leyes físicas del Universo o de las trayectorias de las bolas de billar.

### **La diferencia entre el problema de Hume y el problema de Popper según Meillassoux**

Meillassoux explica la diferencia entre estos dos problemas de la siguiente manera, empezando por el de Hume:

¿En qué consiste dicho problema? Formulado de un modo clásico, se enuncia de la siguiente manera: ¿es posible demostrar que de las mismas causas se seguirán en el futuro, *ceteris paribus*, los mismos efectos; es decir cosas que, por otro lado, son igual? Dicho de otra manera: ¿podemos establecer que, en circunstancias idénticas, las sucesiones fenoménicas futuras serán idénticas a las sucesiones presentes? La pregunta que plantea Hume concierne entonces a nuestra capacidad de demostrar que las leyes físicas seguirán siendo en el futuro lo que son hoy, o incluso a nuestra capacidad de demostrar la necesidad de la conexión causal. Centremos la discusión en torno del principio de causalidad, que denominaremos “principio de uniformidad de la naturaleza”, si desconfiamos del término causa. La formulación sigue siendo de todos modos en esencia la misma: ese principio supone que de las mismas condiciones iniciales se seguirán siempre los mismos resultados. (Meillassoux, 2015: 137-138)

Para Hume, es imposible demostrar la necesidad del vínculo causal, porque todos los escenarios inverosímiles que imaginemos, mientras no sean lógicamente contradictorios, son posibles. Por otra parte, la experiencia sólo nos puede informar acerca de los casos que hemos registrado en el pasado y que registramos en el presente, pero no puede darnos ninguna certeza en lo que se refiere al futuro, ya que nadie puede tener una experiencia en el presente de hechos que ocurrirán o que podrían ocurrir en el futuro. Por lo tanto, dice Hume, sólo podemos aspirar a creer en la causalidad, simplemente por hábito y costumbre, pero nunca podremos demostrar su necesidad. Que el Sol haya salido cada mañana durante todos los días en el que los seres humanos lo han

contemplado, no nos asegura necesariamente que saldrá también en las mañanas futuras, pero hemos desarrollado el hábito y la costumbre de creer que así lo hará.

Como señala Meillassoux, el problema de Hume no concierne solamente al problema específico de la causalidad, sino también al problema general de la uniformidad de las leyes del universo. No se trata solamente de demostrar la necesidad de la causalidad, o de explicar por qué creemos que la causalidad es necesaria. A diferencia del problema de Popper, lo que está en juego en el problema de Hume no es la falsabilidad de las teorías científicas que actualmente disponemos. No se trata de averiguar si las teorías científicas del Universo seguirán siendo falsables y no-falsadas en el futuro, sino en determinar si la naturaleza misma seguirá siendo estable en el futuro. Popper no pone en tela de juicio el principio de la uniformidad de la naturaleza, porque ese principio provee la condición de posibilidad de todas ciencias.

### **El *a priori* de Hume según Meillassoux**

Recordemos que el proyecto filosófico de Meillassoux consiste en encontrar la manera de fundamentar todo el conocimiento a partir de bases seguras, como intentaron hacer Descartes y Husserl. Por los motivos expuestos en otro trabajo<sup>2</sup>, hemos argumentado que el punto de partida que Meillassoux busca no puede ser la tesis cartesiana "*cogito ergo sum*". A pesar de que lo siguiente puede sonar paradójico, Meillassoux sostiene que el punto de partida de la filosofía tiene que ser aquello que él denomina "*el a priori de Hume*". En sus propias palabras:

Lo que el *a priori* de Hume -y no el kantiano-, nos *enseña* sobre el mundo: a saber que "cien acontecimientos" diferentes -e incluso muchos más- *pueden efectivamente resultar de una misma causa*. *A priori*, nos dice Hume, -es decir, solo desde el punto de vista de la lógica- cualquier efecto no-contradictorio puede

---

<sup>2</sup> Ver es esta misma compilación Martín Orensanz: "Necesidad condicional del "*cogito, ergo sum*" en Descartes". N.E.



resultar, en efecto, de cualquier causa. Y aquí hay, por cierto, una enseñanza evidente de la razón, es decir de un pensamiento sometido al único requisito de la inteligibilidad lógica: la razón nos instruye acerca de la posibilidad de que nuestras bolas de billar jugueteen realmente de mil maneras (y muchas más) en la mesa de billar, sin causa ni razón de semejante comportamiento. (Meillassoux, 2015: 146)

Según Meillassoux, el *a priori* de Hume es diferente del *a priori* de Kant. Pero antes de clarificar las diferencias entre ambas nociones, conviene decir algunas palabras acerca de los “héroes filosóficos” de Meillassoux. Sus dos “héroes” son Descartes y Hume. Meillassoux considera que es necesario retomar las contribuciones fundamentales de esos dos autores, que han sido relativamente opacados por el idealismo trascendental de Kant. Se suele sostener que Kant, desde la *Crítica de la razón pura* en adelante, logró superar las limitaciones del racionalismo y del empirismo. Pero Meillassoux considera que ése no es el caso. Si se nos permite una metáfora, él considera que en las obras de Descartes y de Hume se encuentran “diamantes en bruto” que es necesario recuperar. Con respecto a Descartes, cree que es necesario recuperar su intención de edificar todo el conocimiento a partir de bases sólidas, entendiendo por “bases sólidas” un concepto que sea absoluto. Con respecto a Hume, cree que es necesario recuperar su ejemplo de las bolas de billar, porque en ese ejemplo se puede apreciar la noción del “*a priori* de Hume”, y esa noción constituye el punto de partida absoluto en cuestión.

El *a priori* de Hume, según Meillassoux, es el concepto que subyace, entre líneas podríamos decir, su ejemplo de las bolas de billar. Dicho de otra manera, para Meillassoux, el llamado “problema de Hume”. A diferencia del problema de Popper, no es en realidad un *problema*, sino un *punto de partida absoluto para la filosofía*. ¿Por qué? Porque lo que nos muestra el ejemplo de la bola de billar, según Meillassoux, es que, desde el punto de vista de la lógica, todo lo que no sea contradictorio es posible, al menos en principio. Esto implica que una misma causa puede producir cientos o miles de efectos distintos.

Esto rige para todos los mundos posibles, y también para el nuestro. Una objeción que se le podría hacer a Meillassoux es que es imposible que en nuestro mundo una bola de billar siga cualquier trayectoria, o que se convierta en un cisne, etc. La respuesta a esta objeción es que en ese caso, no se trata de una “imposibilidad” en sentido lógico, sino de una imposibilidad debida a las leyes físicas que tiene nuestro Universo. Dicho de otra manera, no es algo imposible en principio, solamente es imposible de hecho. Pero, si nuestro Universo tuviese otras leyes físicas, entonces no sólo no sería imposible en principio, sino que tampoco sería imposible de hecho.

Sin duda puede sonar paradójico lo anterior. Meillassoux intenta brindar motivos adicionales para defender la noción del “*a priori* de Hume”. Uno de esos motivos es el argumento que presenta para abandonar el principio de razón suficiente.

### **El abandono del principio de razón suficiente**

Según el principio de razón suficiente, para cada ente, hecho, situación, cosa, tiene que haber un motivo por el cuál es así y no de otra manera. Pero, como observa Meillassoux, aquel principio exige que además tiene que haber una razón última, incondicionada, de todo lo que existe. Por ejemplo, si lanzo una piedra, y si ésta, tras alcanzar cierta altura, comienza a caer e impacta contra el suelo, la razón suficiente de ese hecho es la ley de la gravedad. Pero el principio de razón suficiente exige que haya una razón por la cual existe una ley de gravedad y no, en cambio, una ley de anti-gravedad o “gravedad inversa”; es decir, tiene que haber una razón por la cual nuestro Universo tiene ciertas leyes físicas en vez de otras. Y aun cuando descubramos esa razón, “la razón de las leyes físicas de nuestro Universo”, el principio en cuestión exige que haya también una razón de esta última razón de las leyes físicas de nuestro Universo, y así sucesivamente. Como observa Meillassoux, esto nos lleva a una regresión al infinito. Para evitar esta regresión al infinito, el principio de razón suficiente tiene que descubrir una razón que no dependa de otra razón externa a ella, tiene

que descubrir una razón suficiente que se fundamente a sí misma, que tenga en sí misma su propia razón suficiente.

Este tipo de razón autofundante es precisamente lo que intenta descubrir el argumento ontológico. Porque una razón que contiene en sí misma su propia razón suficiente, y que se fundamenta racionalmente a sí misma, es igual a un ente cuya existencia está contenida en su propia esencia, y por lo tanto, para demostrar su existencia alcanzaría con deducirla de su concepto. Sin embargo, tras la refutación kantiana del argumento ontológico, ya no es posible sostener que esa deducción es válida. Y como el principio de razón suficiente, según Meillassoux, necesita el argumento ontológico para no incurrir en una regresión al infinito, resulta que al rechazar el argumento ontológico también tenemos que rechazar el principio de razón suficiente.

El abandono del principio de razón suficiente, por lo tanto, funciona como un motivo adicional para aceptar el “*a priori* de Hume” como punto de partida. Porque si no hay una razón suficiente para que un ente determinado sea así y no de otra manera, entonces ese ente podría convertirse, al menos en principio, en cualquier otra cosa. Que esto no suceda de hecho, sugiere Meillassoux, no significa que sea imposible en principio.

### **Comentarios finales**

Aunque suene difícil de creer, hay algunas coincidencias entre las reflexiones de Meillassoux y las de Mario Bunge. Para Bunge, las llamadas “constantes fundamentales de la naturaleza” pueden cambiar. En esto coincide con Meillassoux. Por ejemplo, la constante gravitatoria puede cambiar, la velocidad de la luz en el vacío puede cambiar, y la constante de Plank puede cambiar. No hay una sola constante física que no pueda cambiar. Dice Bunge al respecto:

Podría darse otra manera en la cual los fenómenos variasen sin que por ello se modificaran las leyes: que alguna de las llamadas constantes fundamentales de la naturaleza (la constante gravitatoria, la velocidad de la luz en el vacío, la

constante de Plank, etc.) cambiara a través del tiempo. Si así ocurriera -y no hay motivo a priori para rechazar esa posibilidad-, las leyes físicas seguirían siendo constantes; pero los fenómenos cambiarían en el tiempo. En consecuencia, ya no tendríamos derecho a afirmar que “Si ocurre C entonces E *siempre* será producido por él”, sino que tendríamos que agregar una condición relativa al lapso dentro del cual podría comprobarse aproximadamente el cumplimiento de tal regularidad. (Bunge, 1978: 227)

Pero si bien hay un acuerdo en este punto, también hay una diferencia. Mientras que para Meillassoux esos cambios podrían ocurrir sin ninguna razón, para Bunge sólo podrían ocurrir en función de una ley física. También hay que señalar que para Bunge, no sólo las constantes universales pueden cambiar, sino que toda ley física, y toda ley en general, puede cambiar. En esto coincide nuevamente con Meillassoux. No existe una sola ley física, para Bunge, que sea imposible de cambiar. Traducido a los términos que emplea Meillassoux, esto quiere decir que para Bunge, las leyes físicas del universo no son absolutamente necesarias. Pero nuevamente, se diferencia de Meillassoux en que si una ley física cambia, no lo hace sin ningún motivo o razón, sino que sólo lo hace en función de *otra* ley física o universal. Y esta otra ley física o universal también puede cambiar, pero en función de una tercera ley, y así sucesivamente. Dice Bunge:

Las leyes que caracterizan un nivel de integración dado se explican como emergiendo de leyes de nivel inferior, según ocurrió con las leyes de las combinaciones químicas, que se siguen de las leyes de la mecánica cuántica, y así sucesivamente. La ciencia no se conforma con preguntar por qué las leyes son como son; pero tampoco busca explicaciones *más allá* de las leyes, sino por medio de *otras* leyes. Estas últimas, si en un momento y en un contexto dado llegan a tenerse por “finales”, reciben el nombre de *principios* o *axiomas*, es decir, de enunciados legales de máximo nivel. La ciencia, pues, no se contenta con el lema fenomenista según el cual nada más hay que entender acerca de las leyes, como si fueran contingentes, como si hubieran podido ser distintas (Las leyes son lógicamente contingentes en el sentido de que no hay en ellas necesidad lógica si

se las arranca del sistema teórico al cual pertenecen; un cambio en las leyes de la naturaleza o de la sociedad no sería ilógico, es decir, no implicaría contradicción lógica). La ciencia siempre va en procura de la "razón suficiente" de las leyes y las encuentra a su vez en otras leyes. Nada justifica la creencia en primeros principios últimos, ni en leyes absolutamente fundamentales; las leyes-2 pueden ser fundamentales en un contexto dado o durante un tiempo, no absolutamente ni para siempre. (Bunge, 1978; 308-309)

En base a la cita anterior, podemos distinguir dos sentidos de la palabra "ley". Por un lado, se refiere a una regularidad real, fuera de nosotros. Por otro lado, se refiere a los enunciados que utilizamos para explicar el mundo. Según Bunge, en ninguno de estos dos casos se justifica la creencia en leyes últimas o fundamentales. Bunge opta por una solución distinta a la de Meillassoux: en vez de rechazar el principio de razón suficiente, prefiere mantenerlo, pero con la condición de que se limite su alcance, en particular, que no se aplique a sí mismo. Dice lo siguiente:

En resumen, el principio de razón suficiente puede aplicarse a cualquier cosa menos a sí mismo y a aquellos elementos del discurso que funcionan como explicadores en un contexto dado. Tal limitación del alcance del principio de razón suficiente, lejos de menoscabar el programa de comprensión racional del mundo, es una condición para su cumplimiento coherente, por cuanto evita tanto los círculos viciosos como la postulación de una ficticia "razón final de las cosas. (Bunge, pp. 260-261)

No sabemos por qué Meillassoux no ha considerado la opción de limitar el alcance del principio de razón suficiente, en vez de tirarlo por la borda. En todo caso, y volviendo a la cuestión del problema de Hume, ciertamente resulta novedosa la interpretación que hace del mismo. Sin embargo, sería interesante ver qué interpretaciones alternativas se pueden hacer de ese problema, por

ejemplo, desde el punto de vista de una versión más acotada del principio de razón suficiente.

### **Bibliografía**

Bunge, Mario. *Causalidad: El principio de causalidad en la ciencia moderna*. Cuarta edición. Buenos Aires: EUDEBA, 1978.

Hume, David. *Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Liberal Arts Press, 1957.

Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1985.

## **De la intuición productiva a la reflexión. Hacia el significado de la abstracción empírica en el *Sistema del idealismo trascendental*.**

**Mauro A. Páez<sup>1</sup>**

### **Introducción**

El presente escrito forma parte de un trabajo más amplio sobre el análisis de la noción de esquema en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling. El objetivo general de ese trabajo consiste en identificar los elementos que operan en una demarcación de la actividad productiva del Yo, que busca ser consciente de sí misma o bien de la intuición de su actividad en los productos particulares del Yo. De acuerdo con este objetivo general, en el presente trabajo nos ocuparemos de analizar el contexto que precede a la presentación de la noción de esquema en la segunda época del Yo, por cuanto oficia de horizonte de comprensión indispensable de su significado, a saber, del que va de la intuición productiva a la reflexión. Esto nos permitirá alcanzar una comprensión del significado de la intuición productiva, como marco de sentido necesario para identificar la función general del esquematismo en la abstracción empírica en la época de la reflexión. Procuraremos iniciar esta indagación a continuación.

### **La presentación de la noción de esquema en el contexto de la abstracción empírica en el *Sistema del idealismo trascendental***

En el *Sistema del idealismo trascendental*, la noción de esquema se presenta en el marco de la abstracción empírica, como actividad propia de la reflexión. Se busca así dar cuenta de aquello que el Yo intuye en sus producciones como regla

---

<sup>1</sup> Mauro Páez es Profesor en filosofía egresado del I. S. P. "Dr. Joaquín V. González", realiza actualmente el ciclo de complementación curricular para la licenciatura en filosofía en la Universidad Nacional de San Martín. Integra grupos de estudio (PRIG) sobre la filosofía del idealismo alemán, en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín y en la Facultad de filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires. Su formación se centra en el estudio de la obra de Schelling. Ejerce la docencia en la cátedra "Miguel" de Introducción al Pensamiento Científico de la Universidad de Buenos Aires, y en el nivel terciario y secundario. E-mail: mauropaez79@gmail.com.

de éstas. El Yo se encuentra en una época, entendida como potencia determinada en la historia de la autoconciencia, donde busca intuirse a sí mismo como productivo. La época desde la cual se inicia el tratamiento sobre el esquematismo es la de la “reflexión trascendental”, es decir, aquella desde la cual la serie de acciones sintéticas deducidas en el Yo se ha cerrado.<sup>2</sup> Estas acciones sintéticas aluden a una serie de producciones cuya potencia determinada conduce al Yo a querer intuirse como productivo, en primer lugar, en sus mismas producciones. Ahora bien, este cierre de la serie no significa un finiquitar en términos absolutos, dado que la época de la reflexión trascendental constituye el umbral a otra serie de síntesis que se originarán desde ésta, dando inicio a la filosofía práctica, a la deducción de sus principios en el sistema- al modo en que éste es concebido en el *Sistema del idealismo trascendental*.<sup>3</sup> Distintamente, la época a cuyo concluir aludimos es aquella en que la actividad del Yo se realiza como intuición productiva, es decir, como una serie de producciones que deben ser progresivamente sintetizadas por el Yo mismo para ser determinadas. Así pues, estas determinaciones de las producciones del Yo ameritan algún tipo de consideración respecto de lo que las intuiciones del Yo signifiquen como determinación de sus productos, esto es, el significado nodal de la intuición productiva.<sup>4</sup> Sólo con este propósito, sugeriremos algunas líneas para bosquejar

---

<sup>2</sup> SCHELLING, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 256 y ss., y 302-305. Esta traducción recoge la paginación de la edición a cargo de Manfred Schröter, *Schellings Werke II*, 327-634, de modo que nosotros indicaremos la paginación como SW II, 454 ss., 502-505; trad. 256 ss., 302-305.

<sup>3</sup> La cuestión del sistema de la filosofía en la obra de Schelling es un problema en sí mismo. El mismo filósofo, en una obra cuya publicación fue realizada nueve años después de la primera publicación del *Sistema del idealismo trascendental*, en *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, afirma no haber presentado aún su sistema acabado, sino más bien partes de ese sistema. Según esto, preferimos considerar que en el *Sistema del idealismo trascendental* hay una determinada concepción y configuración del sistema de la filosofía, a la que es posible circunscribirse metodológicamente en su estudio. SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 103-109. Vid. Tilliette, X. *Une philosophie en devenir*. Vrin, Paris, 1992.

<sup>4</sup> Las precisiones que realizaremos a continuación no pretenden agotar, ni mucho menos, el complejo tema de las acepciones y usos que el término ‘intuición’ pueda tener en el *Sistema del idealismo trascendental*, puesto que excede con mucho los ingentes límites de un trabajo como el presente. Simplemente, intenta bocetar un campo semántico necesario, no suficiente, para el tratamiento de nuestro tema, a partir de cierta lectura de los actos principales o épocas del Yo, que conducen a la reflexión trascendental, pero que también encuentra cierto núcleo de sentido



cierto campo semántico que nos permita un acceso al significado que la intuición posee para las actividades que desembocan en el esquematismo.

### Significado de la intuición productiva

Desde la determinación del concepto de filosofía trascendental por parte de Schelling,<sup>5</sup> la intuición es considerada como una actividad del Yo, que puede delinearse en torno a dos grandes campos semánticos: la intuición como inteligencia o representar subjetivo y la intuición como producir en la actividad del Yo. Estos dos significados *primeros* pueden ser precisados aún en el Yo con los principios fundamentales del saber. Así pues, toda intuición consiste en una actividad que vuelve sobre sí y cuyo producto originario como concepto es el Yo:

“[...] El concepto no es otra cosa que el acto mismo del pensar y abstraído de él no es nada. Asimismo, por el acto de la autoconciencia ha de surgir en nosotros un concepto y este no es otro que el del Yo. Al convertirme en objeto para mí por medio de la autoconciencia se origina para mí el concepto del Yo, y a la inversa, el concepto del Yo solo es el concepto de autoobjetivarse (*Selbstobjektwerdens*).”<sup>6</sup>

El Yo ha de ser entendido como el producto originario de un acto de autoconciencia, de un autoobjetivarse que es un volver sobre sí, determinándose a sí. Como tal *concepto* originario, cuyo origen es la actividad originaria de la autoconciencia, el Yo no es más que el producto de esa actividad, que *es*, por tanto, porque es actividad y fuera de ésta no es nada. Así pues, el concepto originario *Yo*, en la medida en que es actividad, no puede determinarse más que por una serie progresiva de sus “autoobjetivaciones”. Este tal autoobjetivarse es el intuirse del propio Yo. Este intuirse es un *cierto* limitarse de su actividad infinita. En este sentido, Schelling afirma que la actividad intuyente del Yo es

---

en las consideraciones sobre el método sintético genético que el mismo Schelling realiza. *Vid.* SW II, 388 ss., 412 ss., 500-527; trad. 195 ss., 217 ss., 300-327.

<sup>5</sup> SW II, 339-352; trad.149-161.

<sup>6</sup> SW II, 366; trad. 174.

limitante y la intuida es limitada.<sup>7</sup> De esta actividad se origina un límite en el Yo, del que el Yo mismo (para sí mismo) no es consciente, pero que nosotros, que filosofamos- y asumimos un enfoque que nos muestra el derrotero del Yo mismo hacia la autoconciencia, enfoque en que consiste la filosofía trascendental-, sí podemos contemplar. Ocurre que el Yo mismo ha de querer determinar su propio límite, ser consciente de aquello que lo determinó en un límite determinado, y volver sobre sí en una nueva cadena de intuiciones (que son las *potencias* de la autoconciencia). En efecto, el Yo no puede ser intuyente e intuido a la vez, es decir, consciente en sí de que sus producciones (lo intuido en él) son suyas (como intuyente)<sup>8</sup>, de modo que lo intuido por él se le presenta como el producto de una cierta actividad, que ha de ser determinado por él en una nueva condición de su intuir, por la cual se volverá a posicionar como intuyente, pero ahora de su última condición. Así, cada una de las determinaciones del Yo se originan en limitaciones *contingentes* en una progresión cuyo fundamento es su actividad infinita. Tales limitaciones son contingentes, no porque puedan no ser, sino porque toda limitación en el Yo es el producto de aquello por lo cual es productor, es decir, de aquello por lo cual su actividad intuyente infinita se limita a sí misma. De este modo, toda limitación es necesaria para la consciencia del Yo mismo, pero también es absolutamente contingente en cuanto actividad infinita que es el Yo (ilimitable en sí).<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> “Deducción de la síntesis absoluta contenida en el acto de autoconciencia”, SW II, 390 ss.; trad. 196 y ss.

<sup>8</sup> “Mientras el Yo sea sólo productor nunca es objetivo como Yo, precisamente porque el [Yo] intuyente siempre va hacia algo distinto de sí y él mismo nunca llega a objetivarse como aquello para lo cual todo lo otro es objetivo; por eso, a lo largo de toda la época de la producción nunca pudimos llegar a que lo productor, lo intuyente, se objetivara para sí mismo como tal; sólo la intuición productiva pudo ser potenciada (por ejemplo, por la organización), pero no la autointuición del Yo mismo.” Donde Schelling explica la abstracción absoluta como un autodeterminarse de la inteligencia, por la cual ésta se eleva por encima de lo objetivo, y conduce a una deducción de los principios de un sistema de la filosofía práctica: *por cuanto la intuición productiva misma, en la época de la producción, no alcanza a objetivar lo intuyente mismo*. SW II, 534; trad. 334.

<sup>9</sup> Por eso Schelling sostiene que las limitaciones por las que se suceden las producciones del Yo (intuición productiva) tienen su origen en una limitación originaria y absolutamente contingente a la vez, por cuanto tiene su fundamento en un actuar absolutamente libre del Yo (el cual será deducido como *querer* originario en la filosofía práctica). SW II, 503; trad. 57, 303.

## La reflexión trascendental como horizonte de comprensión del esquematismo

El tratamiento del esquematismo se realiza como una actividad del Yo denominada por Schelling “reflexión trascendental”. Una vez intuitas las síntesis por las cuales el Yo produce (intuye) sus propios productos, busca intuirse a sí mismo como productivo.<sup>9</sup> Pero en la medida en que el Yo produce- y sólo puede determinar su actividad como actividad finita, es decir, como determinación de sus propios productos-, se “pierde” en ellos sin lograr ser consciente de que es él mismo el que los produce. De esta manera, el Yo busca separar su actuar de lo que le surge en tal actuar como objeto producido.<sup>10</sup> Tal separación es lo que se denomina “abstracción”, y en sentido estricto la reflexión es un análisis de aquello que en la síntesis del producto aparecía como originariamente uno, es decir, del actuar determinado del Yo y el objeto producido en ese actuar.<sup>11</sup>

Aquello que surge de la separación del actuar del Yo, de lo originado por él en el objeto, es lo que Schelling denomina “concepto”. El concepto es un producto en el actuar del Yo, que, en las síntesis productivas, coincide y es uno con las intuiciones por las que surgen los objetos, entendidos como producciones del Yo. Esto significa que, antes de la separación operada en la abstracción, el concepto como tal no aparece al Yo mismo en las síntesis de su actividad productiva, sino que se halla indiferenciado en las intuiciones productivas.<sup>12</sup> La acción por la cual aquello que originalmente se hallaba unido se separa se denomina “juicio”: “[...] por él se separa lo que estaba inseparablemente unido: el concepto y la intuición”<sup>13</sup>. Así pues, intuición y concepto resultan por separación de lo

---

<sup>9</sup> Este es el derrotero de la segunda época en las potencias de la autoconciencia, que se inscribe desde la intuición productiva al organismo, el cuerpo y el yo individual. Se trata de la serie de síntesis genéticas comprendidas en la segunda época, “De la intuición productiva a la reflexión”, SW II, 454-505; trad., 256-305.

<sup>10</sup> SW II, 505 ss.; trad. 305 ss.

<sup>11</sup> Schelling sostiene que es la abstracción misma la condición necesaria de toda reflexión. SW II, 506; trad., 306.

<sup>12</sup> De aquí a que Schelling afirme que la preguntas acerca de cómo conceptos coinciden con objetos no tiene, desde el punto de su filosofía trascendental, sentido alguno, puesto que esta pregunta supone una diversidad originaria entre concepto e intuición que sólo aparece con la asunción de un punto de vista analítico, no sintético-genético. *Ibid.* 506; trad. 306.

<sup>13</sup> A menudo se alude a la etimología ensayada por Hölderlin en *Juicio y ser* como una fuente importante para el análisis que Schelling despliega en el esquematismo en *Sistema*. *Vid.* SW II,

originariamente unido, de modo que el juicio es aquello que establece una identidad entre ambos- intuición y concepto, sujeto y predicado- como resultado de un análisis trascendental de los productos del Yo. El juicio, entonces, relaciona dos elementos heterogéneos *en el análisis*, por un tipo de intuición diferente de la productiva, que hace posible la mediación entre ambos. Esta intuición diferente de la productiva es lo que Schelling denomina “esquema”.

En este punto es relevante considerar por qué la noción de esquema en el marco de la abstracción empírica resulta central para la comprensión de la abstracción trascendental, en la medida en que, en el orden de la exposición de la reflexión trascendental, la abstracción empírica se presenta antes de la abstracción trascendental. Entendemos que esta respuesta puede comenzar a vislumbrarse con lo expuesto hasta aquí, y constituye cierta clave de interpretación sobre el esquematismo en el *Sistema del idealismo trascendental*. En efecto, puesto que, con las síntesis productivas alcanzadas al finalizar la segunda época, el Yo sólo se encuentra frente a sus productos particulares- que no son más que cada una de las producciones de la época llamada “intuición productiva”-, la reflexión en la tercera época *se inicia* en el querer del Yo de intuirse a sí mismo como productivo *sólo en los productos particulares*- que son las síntesis genéticas realizadas al cabo de la segunda época. Es con la intuición de aquello que en los productos o síntesis particulares del Yo se presenta como productivo para el Yo mismo, por la facultad empírica de abstracción, que el Yo busca intuir aquello que se presenta como productivo, ya no en los objetos o productos particulares, sino en el objeto en general, que es lo propio de la abstracción trascendental.<sup>10</sup> De

---

307; trad., 63-64, 307, 449. Cfr. DUQUE, F. “De la verdad trascendental a la verdad poética en Hölderlin”, en *Revista filosófica Symploké*, nº 6, 11-18. También SERRANO MARÍN, V. *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*. Madrid, Plaza y Valdés, 2008, 77-101.

<sup>10</sup> Acerca de la perentoriedad de la abstracción trascendental en virtud de la abstracción empírica: “[...] la inteligencia nunca llegará a desprenderse del objeto por medio de esa facultad de abstraer del objeto particular o, lo que es lo mismo, por la facultad empírica de abstracción; pues precisamente por el esquematismo vuelve a conciliarse concepto y objeto, luego, para que el resultado de esa facultad de abstracción sea puesto en la conciencia [dicha] facultad presupone en la inteligencia misma una superior. Si la abstracción empírica debe ser fijada, esto sólo puede suceder por una facultad en virtud de la cual no sólo se distinga el objeto mismo al modo de acción por el que surge el objeto determinado sino el modo de acción por el que se origina el objeto *en general*.” SW II, 511; trad., 310-311. Las bastardillas son del original.

acuerdo con esto, el esfuerzo por comprender aquello que forma parte de la construcción en la noción de esquema, en la facultad empírica de abstracción, no constituye un momento secundario frente de la reflexión trascendental, sino que impone un núcleo de significación que resulta indispensable para comprender la actividad productiva del Yo.<sup>11</sup>

### **El esquema como intuición de la regla en la producción de objetos**

Junto con la reflexión trascendental, el Yo busca intuirse como productivo. Las síntesis productivas sólo le presentan productos, y sin embargo el Yo logra intuir la actividad productiva en sus producciones, siendo lo propio de la intuición productiva. Esta actividad, que el Yo intuye en sus productos, será la que lo conduzca a *querer* intuir el origen de esa producción. La reflexión trascendental describe este camino, como intuir de lo productivo en el producto, instancia que conducirá al Yo a intuirse como productor. Esto es posible por esa intuición en que consiste el esquema, como intuición de la regla según la cual el objeto es producido.<sup>12</sup> El hecho de que Schelling se sirva del modelo del artista mecánico, para iniciar su exposición de la noción de esquema, no parece secundario, puesto que el mismo modelo parece poder rastrearse en todo el desarrollo de su concepción de esquema en la reflexión trascendental<sup>13</sup>:

“[...] Qué es el esquema se puede explicar con la mayor claridad mediante el ejemplo del artista mecánico que debe producir un objeto de forma determinada de acuerdo con un concepto. Lo que se le puede comunicar es el concepto del objeto; pero es absolutamente incomprensible que sin un modelo fuera de él vaya originándose paulatinamente la forma entre sus manos, la cual está unida al

---

<sup>11</sup> A su vez, es de destacar que la comprensión del significado de la presentación del esquematismo tras la intuición productiva señala las condiciones hermenéuticas necesarias para el análisis de sus funciones y alcances como pieza de articulación en la concepción de sistema en el Sistema del idealismo trascendental. En efecto, el tratamiento del esquematismo al interior de la reflexión trascendental describe el derrotero de la tercera época, “De la reflexión al acto absoluto de la voluntad”, que vale cómo tránsito de la filosofía teórica a la filosofía práctica, dado que el esquematismo trascendental terminará por mostrar el querer del Yo como fuente originaria de todas sus producciones. Así pues, la reflexión trascendental conducirá a un “Sistema de la filosofía práctica según los principios del idealismo trascendental”. SW II, 505-532 ss.; trad., 305-332 ss.

<sup>12</sup> SW II, 508; trad., 308.

<sup>13</sup> Tendremos ocasión de ponderar esta afirmación en torno al análisis de la exposición de Schelling.

concepto, si no [tuviera] una regla intuita internamente, aunque de modo sensible, que lo guíe en la producción.”<sup>14</sup>

El esquema no es un concepto, puesto que no es posible producir objeto alguno únicamente por conceptos. La producción de objetos es posible a través de un modelo que se relaciona con el concepto, pero no se asimila únicamente a éste, porque requiere a su vez una regla intuita internamente que guíe al artista en la producción. Dicho de otro modo, la producción mecánica de un objeto, de acuerdo con un modelo identificable con la producción artesanal, requiere un concepto del objeto, un modelo que oriente la producción en su realización, pero también una regla, intuita internamente, como guía *en* la producción. Según esto, el esquema, como regla de producción, no se identifica con nada individual, como puede ser el caso de la imagen de un objeto particular, y tampoco con un concepto general, a partir del cual no es posible producción alguna sólo con él.

Esta caracterización empírica del esquema requiere una serie de precisiones, que procuraremos realizar en relación con el esquematismo del entendimiento en la *KrV.*, A 137/B 176 y ss., más precisamente en relación con los esquemas de los conceptos sensibles empíricos, por cuanto son aquellos que más se aproximan a la caracterización que intentamos exponer.<sup>15</sup>

En *KrV.*, A 137/B 176 ss., nos encontramos con una aportación original de Kant en la historia de la filosofía: la llamada “doctrina del esquematismo”<sup>16</sup>. De acuerdo con ésta, el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento es el procedimiento por el cual las categorías puras organizan el tiempo, como forma universal de la sensibilidad, y se vuelven así aplicables a la multiplicidad empírica dada en esa forma. Dada la heterogeneidad entre conceptos puros del entendimiento e intuiciones sensibles, se impone la pregunta acerca de cómo éstas pueden subsumirse bajo aquéllos o, lo que es lo mismo, cómo la categoría pura se aplica al fenómeno. En orden a esta pregunta, el esquema trascendental

---

<sup>14</sup> SW II, 508-509; trad., 308-309.

<sup>15</sup> La exposición kantiana de los esquemas de los conceptos sensibles empíricos parece estar implicada en la exposición del esquematismo empírico en *Sistema del idealismo trascendental*, lo que podrá evaluarse con los análisis a desarrollar.

<sup>16</sup> Seguiremos parte de la interpretación de Torretti. Torretti, R. *Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Bs. As., Charcas, 1980, 404-413.

se presenta como una representación mediadora entre la categoría y el fenómeno, haciendo posible la aplicación de la primera al segundo. Los esquemas de las categorías son, entonces, determinaciones trascendentales del tiempo, es decir, modos de estructurarse la multiplicidad pura del tiempo unificada conforme a esas categorías, pues:

El tiempo, como condición formal de lo múltiple del sentido interno, y por tanto, de la conexión de todas las representaciones, contiene un múltiple *a priori* en la intuición pura.<sup>17</sup>

Esto significa que el esquema trascendental del tiempo es homogéneo con la categoría y con el fenómeno, haciendo posible la aplicación de la categoría al fenómeno. Es homogéneo con éste, porque el tiempo, como condición formal del múltiple del sentido interno, está contenido en toda representación empírica de lo múltiple, y es homogéneo con la categoría en la medida en que es universal y su síntesis se basa sobre una regla *a priori*.

Ahora bien, antes de aplicar la doctrina del esquematismo al caso de cada una de las categorías, Kant presenta el esquematismo de los conceptos matemáticos -sensibles puros- y luego, el de los conceptos empíricos, que son de nuestro interés aquí. Cada concepto empírico posee un esquema que hace posible su aplicación a los objetos particulares correspondientes. En cada caso, ese esquema es “un producto de la imaginación”<sup>18</sup>, pero no es una imagen, puesto que no se trata de una representación singular del objeto respectivo, en toda su individualidad. Esta caracterización del esquema, en su distinción entre imagen y concepto, parece ser retomada por Schelling:

El esquema ha de distinguirse tanto de la imagen como del símbolo, con los cuales se confunde muy a menudo. La imagen está determinada siempre por todos los lados de tal manera que para la identidad completa de la imagen con el objeto sólo falta la parte determinada del espacio en la cual se encuentra el objeto. El esquema, por el contrario, no es una representación determinada por todos los lados sino sólo intuición de la regla según la cual puede ser producido un objeto

---

<sup>17</sup> KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Bs. As., Colihue, 2007. Citaremos *KrV.*, A 139/B 178.

<sup>18</sup> *KrV.* A 140/B 179.

determinado. Es intuición, luego no concepto, pues es lo que media el concepto con el objeto. Pero tampoco es intuición del objeto mismo sino sólo intuición de la regla según la cual puede ser producido.<sup>19</sup>

La imagen consiste en una representación del objeto en su individualidad. Y si bien ella es distinta del esquema, éste guarda relación con la imagen, puesto que –como Kant señala– el esquema es un procedimiento general de la imaginación “para procurarle su imagen a un concepto”<sup>20</sup>. Así pues, el esquema es un procedimiento general de la imaginación para la generación de imágenes en orden a conceptos. De este modo, el esquema de los conceptos empíricos se presenta en Kant como un procedimiento o método para procurarle una imagen a un concepto. En el caso del esquematismo empírico del *Sistema del idealismo trascendental* se presenta como *intuición de una regla para la producción de objetos* – las síntesis productivas del Yo–, pues es esta regla la que media entre concepto e intuición y sólo en el análisis o descomposición de las producciones o síntesis productivas del Yo.

## Conclusión

En la intuición productiva, antes de iniciarse la reflexión trascendental, intuición y objeto son indiferenciables, en la medida en que se trata de los productos de la actividad sintético-genética del Yo. Así pues, los objetos del Yo son sus producciones, las intuiciones son las síntesis genéticas del Yo en su autodeterminarse y autoobjetivarse. Por esto Schelling sostiene que el concepto está perdido en la intuición, de un modo en que sólo se presenta al Yo en la actividad que consiste en objetivar su producción. Esta búsqueda de objetivar su producción conduce a la abstracción trascendental, esto es, a la actividad por la cual el Yo analiza los elementos que encuentra en sus producciones. En esta separación de elementos surge el concepto, que ahora se muestra por haber sido

---

<sup>19</sup> Es relevante destacar la alusión al espacio en este pasaje, puesto que la abstracción trascendental tendrá que conducir a la intuición completamente indeterminada, absolutamente privada de concepto. De acuerdo con esto, esta tal indeterminación, sin concepto, es el propio intuir universal, que, al intuirse, es el espacio. SW II, 508, 512; trad. 308, 312.

<sup>20</sup> *KrV.*, A 140/B 180.



separado de la intuición, como producto de la abstracción, y el esquema como mediación entre concepto e intuición. Una vez determinado el esquema en la abstracción empírica como regla para la producción en las intuiciones productivas –los objetos particulares del Yo–, la abstracción trascendental buscará mostrar qué es la intuición pura, separada de todo concepto, qué es el concepto puro, separado de toda intuición, y qué es el esquema trascendental, como regla para la producción del objeto, ya no particular –las intuiciones productivas aisladas–, sino del objeto en general, es decir, de aquella regla que opera en toda actividad productiva del Yo. De acuerdo con el modo en que Schelling parece recoger parte de la caracterización kantiana de los esquemas de conceptos empíricos, el esquema en la abstracción empírica se presenta como intuición de una regla de construcción en las intuiciones productivas del Yo. La distinción con la imagen guarda el propósito de mostrar cómo el esquema opera la producción en la mediación entre intuiciones y conceptos, diferenciándose de ambos.<sup>21</sup> Por último, la determinación del esquema empírico como regla para la producción de objetos, que surge en la reflexión de los productos individuales del Yo, resulta necesaria para la determinación de funciones en la separación de elementos de la abstracción trascendental, puesto que ésta se inicia tras el tratamiento y la articulación con el análisis de la facultad empírica de abstracción.

## Bibliografía

### Fuentes

Kant, I.: *Crítica de la razón pura*. Bs. As., Colihue, 2007.

\_\_\_\_\_: *Crítica del Juicio*. Madrid, Espasa Calpe, 2007.

---

<sup>21</sup> Es preciso señalar que, en las secciones correspondientes a la reflexión, donde Schelling desarrolla su concepción del esquematismo en el *Sistema*, la imaginación aún no se presenta como facultad del Yo. Su deducción corresponderá a la filosofía práctica, de acuerdo a una capacidad en que la inteligencia crea su universo en tanto que expresión suya (unidad inconsciente de concepto e intuición), y saca de sí misma la capacidad de separarse de su producto (abstracción) y volverse a identificar para adquirir conciencia (unidad consciente). Se trata de aquello cuya deducción se inicia con el querer originario, por el cual es posible la abstracción trascendental, y que constituye el punto de partida de la filosofía práctica. SW II, trad., “introducción”, 64.

SCHELLING, F. W. J.: *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*. Madrid, Abada, 2006.

\_\_\_\_\_ : *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona, Anthropos, 2005.

\_\_\_\_\_ : *Filosofía del arte*. Madrid, Tecnos, 2006.

\_\_\_\_\_ : *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona, Anthropos, 2004.

### **Bibliografía secundaria**

Duque, F.: "De la verdad trascendental a la verdad poética en Hölderlin", en *Revista filosófica Symploké*, nº 6, Junio 2017.

López Domínguez, V.: "Estudio preliminar" en SCHELLING, F. W. J. *Filosofía del arte*. Madrid, Tecnos, 2006.

Rivera de Rosales, J. – López Domínguez, V. "Introducción", en SCHELLING, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona, Anthropos, 2005.

Tillette, X. *Une philosophie en devenir*. Vrin, Paris, 1992.

Torretti, R. *Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Bs. As., Charcas, 1980.

Serrano Marín, V. *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*. Madrid, Plaza y Valdés, 2008.

## Una mirada sobre del materialismo francés en el siglo XIX: Degérando y su sistema de la historia de la filosofía

Andrea Pierri<sup>1</sup>

La manera en que ciertas escuelas o corrientes de pensamiento han sido leídas “en” o “a partir de” la aparición de las primeras historias de la filosofía, es un hecho aún vigente.

Cuando Degérando escribe su monumental obra, *Histoire comparée des systèmes de Philosophie*, cuya primera edición es de 1804, Francia estaba viviendo un momento de gran movimiento político cuya fuerza absorbe inexorablemente a la reflexión filosófica misma.

En este trabajo intentamos mostrar cómo la escuela materialista, que proviene de una tradición que se remonta a la antigüedad, pasa en el siglo XIX a ser una corriente de pensamiento oculta, y ello en virtud de la conveniencia de determinada lectura política que, en el caso de Degérando, convive de manera paralela con la lectura filosófica que emerge de las distintas escuelas de pensamiento que se plasman en su historia de la filosofía.

El término “materialismo” / “materialista” aparece por primera vez en los *Divines Dialogues* de Henry More (1614-1687), redactados en 1666 y publicados en 1668. Boyle también utiliza dicho término en un opúsculo de 1674 (*About excellency and grands of the mechanical hypothesis*) para calificar de esa manera al sabio que pretende explicar la naturaleza sólo a partir de las cualidades de la materia, sin intervención del movimiento. En 1702, en la *Réponse aux réflexions contenues dans la seconde édition au Dictionnaire Critique de P. Bayle*, Leibniz utiliza el término materialismo como creencia en la materia, señalando a Epicuro como el más grande entre los materialistas, y en sentido opuesto, a Platón como el más grande idealista. Algunos años después, e influido por More, Berkeley en *Three dialogues between Hylas and Philonous* (1713) sostiene la tesis materialista para

---

<sup>1</sup> Andrea Pierri es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Durante el período 2018 se desempeñó como adscripta en la cátedra de Filosofía Moderna. Actualmente forma parte del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, a cargo del Prof. Jorge Machetta y la Dra. Claudia D'Amico. E-mail: demusicalis@yahoo.com.ar.

referirse a quienes pretenden establecer como fundamento de la realidad sensible la existencia de una substancia material, independiente del espacio mismo<sup>2</sup>.

Desde el comienzo de la filosofía esta corriente ha sido mal vista, tachando a sus seguidores de heréticos, clandestinos, ateos y/o libertinos. En sus comienzos el término hacía referencia a dos posiciones filosóficas contrapuestas: materialistas versus in-materialistas. El término inmaterialismo comienza a ser reemplazado por el de idealismo, que ya estaba en uso desde hacía algún tiempo, con el cual se hacía referencia a la escuela que sostenía la exclusividad de la idea. Leibniz comienza en su época a utilizar el nuevo término, mientras que en Berkeley observamos el uso de la terminología clásica para referirse a la negación de la materia. More, en cambio, se había permitido algunos matices estableciendo la diferencia entre materialistas buenos y malos, siendo los buenos aquellos que si bien siguieron la forma del mecanicismo no redujeron todo a la materia. Ralph Cudworth marca otro rumbo en la clásica oposición materialismo-inmaterialismo. En 1678, y siguiendo a su amigo More, en *True intellectual system of the Universe*, señala como materialista a aquél que, siguiendo a Aristóteles, solamente reconoce la causa material, excluyendo la causa eficiente, formal y final<sup>3</sup>. El eje se centra aquí ya no en materialistas-inmaterialistas sino en la oposición entre materia y forma.

Si bien el término siempre fue utilizado de manera peyorativa, básicamente para descalificar al oponente, hacia el siglo XIX se instaló un uso positivo ligado al desarrollo de la ciencia, cuyo giro se produce ya hacia fines del siglo XVIII. Testimonio de esto es el camino que sigue la corriente materialista dentro de la llamada Ilustración Radical. La Mettrie se hace llamar “materialista” desechando toda carga negativa del término. En el caso de Diderot, y por su posición materialista, fue asociado al libertinaje, cargo contra el cual tuvo que defenderse y por el cual se vio obligado a exiliarse en varias ocasiones.

Es decir, que hacia fines del siglo XVIII el materialismo deja de ser un término esquivo. Y a pesar de que se mantenía el sentido controversial que él

---

<sup>2</sup> Bloch (1990) ver capítulo I.

<sup>3</sup> Bloch (1990) p 16.

implicaba, se decía que esta corriente había preparado y facilitado el camino en la construcción de la ciencia moderna, especialmente en cuestiones referidas a la física y la biología<sup>4</sup>.

Cuando Degérando escribe su historia de los sistemas filosóficos, el término materialista/materialismo hacía poco más de un siglo que se utilizaba. Su obra tiene por objeto “fijar los principios del conocimiento humano”<sup>5</sup>. Para ello considera necesaria la división y clasificación de las distintas escuelas en tanto que esto “encierra las consideraciones más importantes para los intereses de la filosofía misma”<sup>6</sup>. Distingue cinco períodos en la historia de la filosofía donde cada época se corresponde con las principales revoluciones de la filosofía:

- 1- El primer período comienza en el siglo VI ac.; es el siglo de Solón, la época de Tales y Pitágoras. Este período se extiende durante dos siglos, y acaba con la muerte de Anaxágoras;
- 2- El segundo período corresponde al siglo de Sócrates donde se suceden varios hechos importantes como la Guerra del Peloponeso, el gobierno de Pericles, de Alcibíades. Este período se extiende durante cuatro siglos. En esta época es cuando las ideas se regularizan y clasifican, y todas las ciencias son iluminadas por la filosofía.
- 3- El tercer período está marcado por el nacimiento de Cristo.
- 4- El cuarto período corresponde al reino de la filosofía escolástica.
- 5- El quinto período se produce con la caída del viejo edificio escolástico; se suceden los grandes experimentos en física y astronomía. Es cuando se produce el nacimiento de la imprenta, el descubrimiento de América, el reino de Carlos V, la reforma de Lutero y Calvino.

En nuestro trabajo nos centraremos particularmente en este período ya que para Degérando es allí donde se produce la verdadera reforma de la filosofía, estableciendo que le debemos a Bacon y su escuela tal revolución, de la mano del

---

<sup>4</sup> Wolfe (2016) p 1.

<sup>5</sup> Degérando (1804) T I, p 1.

<sup>6</sup> Degérando (1804) T I, p 12.

método experimental. Bacon es quien parece fijar la marcha de la razón y los destinos de la ciencia<sup>7</sup>.

Degérando divide este quinto período en tres grandes escuelas: la de Bacon, la de Descartes y la de Leibniz, cuyos puntos de divergencia se establecen entre la razón y la experiencia, entre los sentidos y la reflexión, entre los hechos y los principios, entre las ideas del hombre y el estudio de la naturaleza<sup>8</sup>. Según este criterio ubica a Locke como un fiel seguidor de Bacon, junto con Reid, Condillac y Bonnet. Esta escuela se caracteriza por fundar el conocimiento sobre la experiencia. Ya no en línea directa pero sí con cierta sintonía con ella se encuentran dos doctrinas: por un lado la de Hobbes y Helvetius y por otro la de Berkeley, modificada por Hume.

En el comienzo de la obra Degérando sostiene que el interés de la historia de la filosofía se centra en “distinguir por caracteres fijos y ciertos, la falsa filosofía de la verdadera”, pues es necesario “aprender a juzgar las diversas doctrinas no sólo por sus principios sino también por sus efectos”<sup>9</sup>. Es decir que a partir de una sistematización de las doctrinas se podría evitar todo tipo de confrontaciones azarosas e inútiles en las que él ve que está envuelta la filosofía. En estas disputas de contraposiciones aparece el idealismo frente al materialismo, entre otras<sup>10</sup>. Y a partir de aquí comienzan las curiosidades que expone su sistema, e incluso sus incongruencias.

En el capítulo I, cuando expone cuál será su objeto de trabajo, menciona al materialismo como doctrina enfrentada al idealismo. Esta conceptualización es retomada en el capítulo X, dedicado a Bacon. A partir de aquí, cuando el lector espera la explicación de los principios que conforma a cada uno de los sistemas que propone tratar el autor, el materialismo como escuela o doctrina ya no volverá a ser mencionado; el uso se reduce a una generalización del término. Este “descuido”, por llamarlo de algún modo, no es el resultado de algún tipo de

---

<sup>7</sup> Degérando (1804) T I, p 18.

<sup>8</sup> Daled. p 32.

<sup>9</sup> Degérando (1804) T I, p 3.

<sup>10</sup> El autor arma parejas contrapuestas según observa que se han desarrollado a lo largo de la historia: experiencia/razonamiento, sentido común/especulación/, dogmatismo/escepticismo.

imprecisión terminológica, sino que es el resultado de una posición que asume Degérando. Se trata de obviar el término para referirse a aquellos que pertenecen -o podrían pertenecer- a tal categoría, oculta bajo otros rótulos o caracterizaciones.

En el capítulo siguiente, se dedica al desarrollo de las tres escuelas que surgen a partir de Bacon. En primer lugar ubica a Locke a quien nombra un fiel seguidor de Bacon. A continuación debiera proseguir con las otras dos escuelas que ya había presentado en el comienzo, el materialismo y el idealismo. Pero esto no ocurre. Como afirma Daled, la formulación se vuelve una restricción pues Degérando se refiere en más a los materialistas como aquellos que restringen el principio de la experiencia a los límites más estrechos del el idealismo. Todo gira en torno a la cuestión acerca de cómo se presenta el sentir y el reflexionar en la naturaleza humana: si van paralelos reconocemos los principios de Bacon, si caminan aislados tenemos el materialismo centrado sólo en el sentir, y el idealismo en el reflexionar. Degérando suprime la referencia al materialismo y pasa a tratar a los eclécticos y a los escépticos modernos, categorías que no se encuentran en principio en el plan originario de su trabajo. En palabras de Daled:

“esta sustitución confirma el proceso de minimización del materialismo en la historia de la filosofía de Degérando ya que no nombrar las cosas o los géneros por su verdadero nombre, le hace perder identidad y visibilidad”<sup>11</sup>.

Esta es básicamente la cuestión del tema, aunque habría muchos otros puntos que dilucidar como por ejemplo, las especificidades en torno al concepto de empirismo. Respecto de esto Daled señala una primera dificultad: es Degérando y no Bacon quien afirma que la verdadera ciencia se diferencia del empirismo. El filósofo inglés no hace referencia al empirismo ni al método experimental, observando además que el término empirismo como tal no existía en la época de Bacon. Otra cuestión gira en torno a la identificación, o no, del empirismo con el sensualismo.

---

<sup>11</sup> Daled (2005) p 42.

Daled se pregunta por qué la historia de la filosofía ha favorecido ciertas clasificaciones dejando de lado u omitiendo otras. En el caso de Degérando la eliminación del materialismo es un hecho. Cuando termina de escribir en 1803 su *Histoire comparée des systemes de Philosophie*, Francia está viviendo el fin del Consulado (que había comenzado entre 9/10 de noviembre de 1799) el cual efectivamente culmina en 1804 con el comienzo del Imperio de Napoleón Bonaparte. Aquí juega un papel importante todas las idas y venidas políticas que se producen a partir de la Revolución y posterior a ella.

Bajo el Antiguo Régimen la burguesía había consolidado no sólo sus bienes sino también su poder. En el transcurso del Consulado los burgueses temieron que los nobles, que se hallaban prestos a las armas, marcharan contra ellos. Esta relación, muy conflictiva desde 1789, intenta ser restaurada con Napoleón. Dentro de este clima político, Degérando se mueve dentro una generación de ideólogos denominada “espiritualista y cristiana”<sup>12</sup>, en su caso seguidor de la escuela de Condillac. Este conmovido panorama es su punto de partida pues su intención es reunir a todas las sectas mediante un proyecto de pacificación<sup>13</sup>.

Obviar el materialismo dentro de un sistema de la historia de la filosofía forma parte de una estrategia. La hipótesis de Daled afirma que “Degérando se las ingenió en ocultar casi sistemáticamente, y por todos los medios posibles, la existencia de los materialistas en los cinco períodos de la historia de la filosofía que va desde Bacon hasta comienzos del siglo XIX”<sup>14</sup>. La Mettrie y d’Holbach por ejemplo, abiertamente declarados materialistas, ni siquiera aparecen en su *Histoire*. Todo el tratamiento del materialismo queda resumido en el título del capítulo XII: “Hobbes y su escuela”. Apenas son nombrados tres materialistas desde el siglo XVII hasta comienzos del siglo XIX: dos ingleses como Coward y Dodwell, y el infaltable Spinoza<sup>15</sup>. El resto, es decir, nombres que claramente se incluirían en ella, son mencionados bajo otras categorías: Diderot como ecléctico moderno, Harthley y Priestley como idealistas, Hobbes como inclinado hacia el

---

<sup>12</sup> Daled (2005) p 25.

<sup>13</sup> Degérando, p xxxvi.

<sup>14</sup> Daled (2005) p 41.

<sup>15</sup> Daled, p 58.



idealismo (pues Degérando sostiene que en algún momento este autor “pareció materializar el pensamiento”). Es decir, menos materialismo, cualquier categoría puede ser justificada.

Daled sugiere que, desde un punto de vista filosófico, ver solamente a Degérando como un idealista “espiritualista y cristiano”, seguidor de Condillac, es minimizar la complejidad del hecho. En su metafísica, que tiene tres componentes, Condillac- Kant- Bacon, existe un juicio de valor: “ciertas ideas abstractas son más dignas que ciertas ideas sensibles”<sup>16</sup>. Y por ello se dice que fue un ideólogo espiritualista. La fuente basada en Condillac se observa en la insistencia sobre la cuestión de la fuente del conocimiento.

La hipótesis es que el materialismo, como filosofía de la época, estaba ligado a la Revolución Francesa. La época que le siguió sufrió reacciones de todo tipo. La cuestión se centra en la pregunta sobre cuál fue el lugar que ocupó la filosofía materialista durante la Revolución. Fuese comprometida o no su influencia, todo sucede antes de la primera época del Imperio, precisamente cuando escribe Degérando. Es muy probable que la estrategia del ocultamiento del materialismo estuviera directamente relacionada con interpretar las causas de la revolución por medio de la filosofía materialista.

En el proyecto de pacificación política e ideológica que pretende llevar adelante Degérando, era necesario obviar, silenciar, a todos aquellos que fuesen siquiera posibles materialistas, y a todos aquellos que eran mal vistos por el Emperador. Coincidiendo con la perspectiva que desarrolla Daled, para un ideólogo espiritualista como Degérando era necesario obtener poder pero más importante aún conservarlo. Y en estos vaivenes de la historia aparece en Europa la primera historia de la filosofía.

## **Bibliografía**

Bloch, O. (1990) *Il materialismo*, Marzoprati Editore, Roma.

---

<sup>16</sup> Daled, p 81.

Degérando, J. M. (1804) *Histoire comparée des systèmes de Philosophie*, Henrichs Ed. Paris.

Daled, P. (2005) *Le matérialisme occulté et la genèse du "sensualisme"*, Vrin, Paris.

Wolf, Ch. (2016) *Materialism: a histórico-philosophical introduction*, Springer, Londres.

Wunderlich, F. (2016) "Varieties of early modern materialism", en *British Journal for the History of Philosophy*, 24:5, 797- 813, DOI: 10.1080/09608788.2016.1223012.

## El caso del sinvergüenza. Reflexiones en torno al sujeto práctico en la filosofía de David Hume

Romina Pulley<sup>1</sup>

Sería injusto, en cierto modo, considerar que la importancia de la filosofía de David Hume hoy en día se concentra en sus elaboraciones teóricas, porque esto equivaldría a desconocer el trabajo humeano en cuanto a la elección y diseño de ejemplos y metáforas para ilustrar aquéllas. En muchos casos, los personajes que aparecen en las obras de Hume con el fin de reforzar pasajes teóricos se convierten en “bombas de intuición” y dan pie a numerosas reflexiones que enriquecen la teoría inicial.

En tal sentido, es interesante observar algunos de esos personajes de la galería humeana “en acción” para vislumbrar detalles de la naturaleza humana, idea omnipresente en Hume pero, al mismo tiempo, escurridiza. En esta oportunidad me gustaría invitar a uno de esos personajes clásicos de la filosofía humeana: el sinvergüenza astuto<sup>2</sup>, el egoísta irrestricto y racional, el “ventajero”, en contraposición al hombre justo, “virtuoso, no-defraudador y pagadero-de-sus-deudas”<sup>3</sup>. Pero no quisiera invitarlo solo como un problema (o pseudo-problema, según el comentador de que se trate), para la teoría de la justicia de Hume, sino como una oportunidad para explorar la psicología moral humeana.

El marco general de esta reflexión en torno al sinvergüenza sí está dado por la teoría de la justicia que propone Hume porque es en tal contexto donde puede

---

<sup>1</sup> Romina Pulley es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y doctoranda en la Universidad Nacional de Lanús. Su tesis doctoral versa sobre la idea de naturaleza humana en la filosofía de David Hume. Actualmente se desempeña como docente en la cátedra Flax de Introducción al Pensamiento científico de la UBA y es Profesora Adjunta de las materias Gnoseología en la Licenciatura en Filosofía de UCES y de Filosofía en la Universidad Favaloro. E-mail: pulleyromina@gmail.com.

<sup>2</sup> En el original, *Sensible Knive*. Tomamos esta traducción de Hume, David (2015): *Investigación sobre los principios de la moral*. Traducción, estudio introductorio y notas de Marcelo Mendoza Hurtado. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo (en adelante IPM seguido del número de sección). En la literatura en castellano dedicada a Hume, este personaje también puede aparecer bajo los nombres “ladrón prudente”, “ladrón inteligente” “bribón astuto” o “truhan avisado”.

<sup>3</sup> Baier, Annette (1992): “Artificial Virtues and the Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier” en *Hume Studies* 18 (1992): 429-39.

surgir alguien como este sinvergüenza pero si bien la justicia humeana ha sido, en general, pensada desde la filosofía política también puede ser vinculada desde la psicología moral. A lo largo de su historia, la filosofía moral se ha preocupado tanto por la validez y universalidad de reglas y principios morales como por el cultivo de ciertas disposiciones morales, virtudes o rasgos de carácter. Y un aspecto importante de la psicología moral comienza con “la vida interior” de una persona, esto es, no meramente con el modo en que conformamos nuestras acciones a las reglas, por ejemplo, sino con la manera en que nos desarrollamos como seres humanos. La posesión o el ejercicio de ciertas virtudes no son inherentes a la naturaleza del hombre, son adquiridas a través de la educación, la práctica o la reflexión de modo que expresan nuestra forma de ser moral y no meramente algo que poseemos. En el caso de Hume, la justicia da la oportunidad para la aparición y desarrollo de virtudes que no nacen con el hombre pero que se transforman en una segunda naturaleza. Por tal motivo los invito a observar al sinvergüenza astuto dentro del marco general de la justicia, pero en relación, sobre todo, con la estructura psicológica del individuo y su desarrollo como ser moral.

### **La justicia como virtud artificial y el desarrollo de los individuos**

En su afán de estudiar la naturaleza del hombre, Hume buscó explicar el origen de diversas instituciones humanas y entre ellas la justicia gozó de un trato particular. Basta considerar que le dedicó toda la segunda parte del libro III del *Tratado*<sup>4</sup> y varias secciones de la *IPM*. Asimismo, cuando se trata de la justicia, Hume combina su versión del método experimental con otro método histórico y evolutivo. Presenta casos hipotéticos para mostrar cuáles son las condiciones que facilitan el surgimiento de la justicia como institución. Es decir, combina hipótesis sobre casos imaginarios con casos reales que ilustran circunstancias de la vida humana y la disponibilidad de recursos naturales, por ejemplo. De este modo,

---

<sup>4</sup> Hume, D. (2000), *A Treatise of Human Nature*, ed. Norton D.F. & Norton, M.J., Oxford. Las referencias al *Tratado* se abrevian en el cuerpo del texto como “T” seguido de número de libro, parte, sección y párrafo. En caso de cita, se añadirá número de página de la clásica edición Selby-Bigge.

Hume no pretende explicar que la justicia es útil a la sociedad en general, lo cual es obvio, sino que “la utilidad pública es el *único*<sup>5</sup> origen de la justicia” (IPM, 121) y que incluso “la reflexión sobre las consecuencias beneficiosas de esta virtud son el *único* fundamento de su mérito” (Ibídem) Pero esto es sólo una pieza del rompecabezas: además de este método experimental, hipotético e histórico (pues marca diferentes estadios en el desarrollo de las sociedades humanas que llevan al surgimiento de la justicia), Hume busca establecer las condiciones de posibilidad de la justicia, que, aunque contingentes en sus comienzos, se vuelven necesarias una vez constituida la sociedad. Es decir, busca derivar validez a partir de la facticidad mediante la construcción social de normas fundamentales. Al hacerlo de este modo, Hume quería explicar el surgimiento de la justicia, cómo llega a haber algo como eso. Y pensaba que esa institución no habría existido si la naturaleza del hombre no poseyera ciertas pasiones, como el egoísmo o autointerés, la avidez y la benevolencia limitada a nuestro círculo más inmediato. Tampoco se habría dado de no haber existido ciertas condiciones externas como la escasez de recursos y la facilidad de los bienes para ser transferidos o arrebatados de una persona a otra. Esas circunstancias generaban, pues, una situación cuando menos, incómoda: la naturaleza nos ha dado, dice Hume “innumerables carencias y necesidades” y al mismo tiempo medios que resultan “escasos (...) para la satisfacción de estas necesidades” (T 3.2.2.2; SB 484). Tendríamos, en ese contexto, conexiones sociales con nuestra familia y un círculo bastante estrecho de amigos, pero nuestra parcialidad limitaría nuestra benevolencia a ellos. Esos factores se combinarían para generar “la avidez de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos”, una avidez que es “insaciable, perpetua, universal y totalmente destructora de la sociedad” (T 3.2.2.12; SB 491).

Para escapar de tal situación, Hume presenta la hipótesis de que los individuos acordarían respetar las convenciones de justicia con la condición de que los demás también lo hagan. Los individuos se dan cuenta de las ventajas de

---

<sup>5</sup> Las cursivas son de Hume.

establecer reglas que aseguren la estabilidad de la propiedad, dándole seguridad sobre sus posesiones y escapar del conflicto que surge en esa sociedad pre-justicia. Este darse cuenta general ocurre paulatina, gradualmente en tanto las personas toman conciencia de la efectividad de los acuerdos tácitos para refrenar el deseo de la propiedad ajena. De este modo surge un “sentimiento de interés común, sentimiento que todos los miembros de la sociedad expresan mutuamente y que los induce a regular su conducta por ciertas normas” (T 3.2.2.10; SB 490). Esas reglas de la justicia tienen su origen y se constituyen en “una convención entre todos los miembros de una sociedad, con el fin de conceder estabilidad a los bienes externos y permitir a cada uno el disfrute pacífico de lo que puede adquirir por su suerte y laboriosidad” (T 3.2.2.9; SB 489).

El auto-interés, junto con la escasez de bienes, es el motivo del establecimiento de la justicia: “Así pues, tanto para la imposición, como para la observancia de estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, fueron en un principio movidos por el respeto al interés” (T 3.2.2.24; SB 498-99). Al limitar el egoísmo o auto-interés, que en libertad haría imposible la vida en sociedad y amenazaría la propiedad de cada uno, la justicia promueve también el interés del individuo brindando las condiciones propicias para desarrollarse. Esto se asocia con una obligación natural hacia la justicia, pues esta última permite que la naturaleza del hombre pueda mantenerse por medio de la limitación del auto-interés.

Y una vez que los individuos han reconocido las ventajas que conllevan las acciones justas, pues respetar las reglas de la justicia preserva la estabilidad social, adquieren sentimientos de aprobación hacia tales reglas. Entonces, a la obligación natural se suma una obligación moral hacia la justicia en tanto se convierte en una virtud. No se trata de una virtud natural pues no es inherente al hombre, sino que se desarrolla de manera oblicua. El hecho de que la justicia sea una virtud artificial no equivale a que nuestro sentimiento de aprobación por ella también lo sea. Como afirma Stroud, “cuando observamos las consecuencias de tener este sistema [el de justicia], lo aprobamos naturalmente y aprobamos

todas sus aplicaciones, a través de la simpatía”<sup>6</sup> Con el tiempo, y gracias a las convenciones o reglas de la justicia, el auto-interés y la generosidad limitada de los individuos, se convierten en una *obligación natural* hacia la justicia y a partir de esto es posible mostrar el fundamento de la obligación moral hacia ella, es decir, mostrar cómo surge el sentido de lo justo y lo injusto o por qué suponemos que el actuar de acuerdo a las reglas de la justicia es una cuestión moral. En relación con esto Hume nos dice que, en las sociedades a gran escala y con el paso del tiempo, la obligación natural, la conveniencia de respetar la regla, fracasa como motivación y esto puede llevar a los individuos a perder de vista el interés por conservar las convenciones. Pero agrega que, aún en estas circunstancias, el hombre no olvida el daño sufrido por la injusticia de los demás, no importa que tan lejos de él se encuentren esas personas: la injusticia continúa desagradando. Esto se debe sólo a que consideramos la injusticia dañina para el tejido social y este displacer frente a un acto injusto surge de la *simpatía* pues a través de ella “participamos del malestar del afectado” (T, 3.2.2.24; SB 499). Y como lo que produce malestar en las acciones es denominado vicio y lo que produce placer se llama virtud, Hume sostiene que anexamos la idea de virtud al cumplimiento de las reglas y de vicio al desasosiego causado por la injusticia. Esto significa que la simpatía actúa como un puente que permite el paso de la obligación natural a la moral. Este compromiso moral con las reglas de la justicia surge una vez que han sido establecidas tales reglas e implica atribuir a “la observancia o descuido de estas reglas una belleza o fealdad morales” (T3.2.2.1; SB 484)

Por eso, si solo nos concentramos en el aspecto de la justicia relativo a su conveniencia para promover el auto-interés perderíamos de vista otro aspecto importante: los efectos psicológicos de los individuos que se comprometen moralmente con las reglas de la justicia, las cuales revestirán, entonces, un carácter “sagrado e inviolable” (T 3.2.6.10; SB 533). Recordemos que, si bien cuando nacemos ya están establecidas las reglas, el compromiso hacia ellas implica el desarrollo de sentimientos que no son originarios en el hombre. Este

---

<sup>6</sup> Stroud, Barry (2005): *Hume*. México. UNAM, p. 285.

desarrollo involucra cambios en la estructura de la naturaleza humana pues las personas justas no actuarían según lo afirmado por Hume en su psicología de la acción, es decir, movidas por las pasiones o deseos naturales, sino por reglas que han internalizado.

Esta lectura plantea algunos inconvenientes. El primero de ellos es que el propio Hume rechaza la idea de que nuestra naturaleza pueda ser desarrollada o extendida, cambiada en el sentido de “transformada”. Annette Baier subraya que aunque Hume presenta “una notable historia de transformación social y psicológica, él mismo insiste en que los hombres nunca pueden cambiar su naturaleza”, de modo que él no lo llamaría una “transformación psicológica”, sino meramente un cambio de situación, “lo cual permite exhibir pasiones que no cambian de nuevas maneras”<sup>7</sup> Para Hume “es imposible cambiar o corregir algo material en nuestra naturaleza, lo más que podemos hacer es cambiar las circunstancias de la situación y hacer de la observancia de las leyes de la justicia nuestro interés más inmediato y de su violación nuestro interés más remoto” (T 3. 2.7.6; SB 537). Es decir, la idea de que las personas justas, al internalizar las reglas de la justicia, sufren una transformación en cuanto al motivo de su acción contradice la teoría humeana de que los hombres actúan hedonísticamente y siempre orientados hacia un particular estado de cosas. Los motivos de las personas son instrumentales en el sentido de estamos motivados a buscar el placer y evitar el dolor. Pero una persona justa, que ha internalizado las reglas de la justicia y se ha comprometido con ellas, que cumple con sus promesas, que paga sus deudas, en lugar de actuar siguiendo sus pasiones, acuerda actuar conforme a las reglas. Stephen Darwall sostiene al respecto que Hume tiene en mente la idea de un agente justo que se ve a sí mismo como internamente obligado por las reglas, de modo que la disposición justa es una disposición a actuar conforme a las reglas de la justicia<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Baier, Annette (1980) Master Passions en *Explaining Emotions*, A.O. Rorty (Ed.) California: University of California Press: 403-23, p. 413.

<sup>8</sup> Darwall, Stephen (1991): *The British Moralists and the Internal Ought*. New York, Cambridge University Press, p. 313.



Esto significa que el tratamiento que Hume da a la justicia y a las consecuencias derivadas de esta institución son especiales. No se trata solamente de que los individuos pasen de un estado signado por los intereses individuales privados y una perspectiva limitada a otro donde los intereses son compartidos y el punto de vista es general (porque a causa de que la justicia requiere la re-dirección del auto-interés, nuestras respuestas hacia otros, por la simpatía, cambian desde un punto de vista limitado a otro general, cambio que surge a partir del acuerdo con las reglas de la justicia). Además, los individuos pasan de actuar sobre la base de caso por caso para satisfacer sus deseos a actuar conforme a las reglas.

Lo extraordinario es que Hume, a pesar de que contradice su psicología de la acción, parece considerar que estas transformaciones ocurren a la *mayoría* de los integrantes de la sociedad, como si se tratara, casi, de una evolución natural. La justicia es una virtud artificial en el sentido de beneficia al conjunto social de manera oblicua, indirecta pero tiene su fuente en la naturaleza humana. De hecho, como sostiene Stroud, para Hume “la justicia surgirá inevitablemente entre seres humanos inteligentes cuya primordial motivación sea su ‘avidez’, en condiciones de relativa escasez e inestabilidad de bienes”.<sup>9</sup>

Por otro lado, hacia el interior de la justicia humeana, como sistema, puede suceder que los actos justos particulares vayan en contra del interés público o incluso el interés privado. Por ejemplo, un hombre honesto paga una deuda pendiente, como exige la justicia, a otro hombre que utilizará ese dinero para dañarlo a él y al resto de la sociedad. ¿Por qué deberíamos aprobar ese acto? Para Hume es imperioso tener en cuenta las consecuencias del “plan o esquema general de la justicia” porque éste es “altamente conveniente, o en verdad absolutamente necesario, tanto para el sostenimiento de la sociedad como para el bienestar de cada individuo” (T 3.2.2.22; SB 497). Esto es, si se naturalizaran y expandieran los actos injustos, la sociedad correría el riesgo de disolverse porque se perdería la confianza. Pero el cálculo de que a la larga es mejor para todos y

---

<sup>9</sup> Stroud, Barry: *Op. Cit.*, p. 285.

cada uno actuar de manera justa (pues eso evitaría volver a la “condición salvaje y solitaria” (T 3.2.2.22; SB 497) puede no ser suficiente para motivarnos a actuar de este modo pues nuestra naturaleza está determinada, dice Hume, a preferir el beneficio próximo al lejano. Así, ¿cómo puede una virtud artificial como la justicia ser suficientemente fuerte como para anular el impulso natural en caso de conflicto directo? Aun cuando las reglas de la justicia estén bien establecidas y tengan una aceptación y preeminencia amplias, casi universales y que los individuos se hayan transformado o desarrollado en su humanidad (al menos en algún sentido), ¿puede darse un argumento racional, aunque sea de tipo individual, para no cumplirlas?

Tal parece ser el caso del “sinvergüenza astuto” o “ventajero” el cual plantea a la teoría humeana serios inconvenientes según algunos intérpretes porque desafía la justificación de la internalización de las reglas de la justicia desde el punto de vista moral.

Hume presenta este caso especialmente hacia el final de la sección 9 de la IPM donde expone que si bien siempre es preferible la virtud al vicio, puede haber situaciones en las que “un hombre sale perdiendo debido a su integridad” (IPM 9:22), tal como sucede en el caso de la justicia. En esas situaciones el sinvergüenza puede plantear que, en ciertas circunstancias, “un acto de iniquidad o de infidelidad hará crecer (...) su fortuna sin quebrantar demasiado la asociación y la unión social” (IPM 9:22). Con esto, Hume coloca el interés real o auténtico de los individuos (*true interest*) en el centro de la discusión pues este sinvergüenza pone en evidencia la situación en la que un individuo se ve cegado por el atractivo de lo inmediatamente beneficioso olvidando lo que verdaderamente le conviene (IPM 9:16). Esto significa que el sinvergüenza desafía el supuesto de la obligación natural, que se gana más si todos se conforman estrictamente a las reglas de la justicia que con ocasionales e inadvertidas rupturas de esas reglas. Frente a esta situación, una posible respuesta (la que propone Hume en la IPM), es que se debe cumplir con la justicia por su valor en sí misma y para la vida del hombre, pero esto lleva al problema de que el sentido de la justicia no puede constituir el sentido de la justicia misma.

Otra posible réplica es buscar un motivo en el propio interés, pero no considerado desde la inmediatez sino desde una perspectiva a largo plazo, lo que equivaldría al utilitarismo de regla. Una nota interesante es que Hume prefiere la primera opción a pesar de que la segunda coincide mejor con el tono utilitarista de la IPM.

Pero además, el sinvergüenza plantea un conflicto en el nivel de la obligación moral, con el compromiso hacia las reglas de la justicia, o, mejor dicho, con la internalización de tales reglas. El sinvergüenza conoce el valor de las reglas, incluso acepta que son cruciales para la sociedad y que sin ellas ésta última se desmoronaría. No espera que todos se consideren a sí mismos excepciones, aunque él sí lo hace. Es decir, pretende mantener el sistema siempre que pueda romper ocasionalmente las reglas sin ser descubierto<sup>10</sup> pues se asegura las ventajas de la vida social sin sufrir sus posibles desventajas. Actúa siguiendo el interés privado, aunque reconoce el valor y la importancia de las reglas. Esto significa que las personas justas sí parecen haber alcanzado cierta modificación en su naturaleza de modo tal que les permite actuar en un sentido diferente del ordenado por el auto-interés.<sup>11</sup> Este desarrollo se lleva a cabo en el contexto de un mecanismo gradual y evolutivo de conversación, de la institucionalización del juego de la justicia, de un saber y una práctica compartida entre quienes interactúan; la obligación moral hacia las reglas de la justicia promueve la cooperación fuera del círculo estrecho de la familia y amigos cercanos y habilita la modificación de la estructura motivacional de los individuos. La actitud del

---

<sup>10</sup> Stroud, Barry: *Op. Cit.*, p. 289: "Un factor que ciertamente debe influir en las deliberaciones de este hombre es la probabilidad de que sus violaciones sean descubiertas. Si se sabe que no es posible confiar en él en cuanto al pago de sus deudas (...) los demás le retirarán el crédito y él finalmente quedará en una mala situación. (...) [pero] si el interés por la propia reputación fuera el motivo de la acción justa, entonces, cuando la injusticia no dañara de hecho la propia reputación, no tendríamos razones para ser justos".

<sup>11</sup> Se podría agregar a esta reflexión un nivel más, el político, el de las instituciones políticas y su función en esta evolución social. En el ensayo "*De la independencia del Parlamento*", Hume afirma que, aunque es extraño, existe en política una máxima verdadera pero que, de hecho, en la práctica, es falsa: "*hay que suponer que todo individuo es un bribón*" de modo que "al diseñar un sistema de gobierno y establecer los distintos mecanismos de comprobación y control, hay que dar por supuesto que todo individuo es un bribón y no tiene otra finalidad, en todos sus actos, que el interés privado. Por medio de este interés tenemos que gobernarle y, a través de él hacer que, no obstante su avaricia y ambición insaciables, coopere con el bien público." Hume, David (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. Edición, prólogo y notas de Eugene Miller y traducción de Carlos Ramírez. Madrid, Editorial Trotta-Liberty Fund, 74-77, p. 74.

sinvergüenza sería propia de alguien que no acepta ciertas premisas morales básicas (por ejemplo, que todos debemos considerar inflexivamente las reglas de la justicia como sagradas e inviolables) y Hume parece considerar que no se puede discutir con alguien así; en cierto modo queda fuera del juego y solo queda “lamentar la infeliz condición de esa persona”<sup>12</sup>:

Debo admitir que, si un hombre piensa que este razonamiento [que la honestidad es una excelente regla general pero que está sujeta a muchas excepciones] requiere realmente una respuesta, será un poco difícil encontrar alguna que le parezca satisfactoria y convincente. Si su corazón no se rebela contra máximas tan perniciosas (...) ha perdido en verdad un motivo importante para la virtud y podemos esperar que su práctica esté de acuerdo con su especulación<sup>13</sup>. Pero en todas las *naturalezas genuinas*<sup>14</sup>, la antipatía a la perfidia y la picardía es demasiado fuerte para ser contrabalanceada mediante cualquier consideración sobre el provecho o la ventaja pecuniaria (IPM, 9:23).

Si original o naturalmente estamos programados para preferir las ventajas para nosotros mismos, ¿quiénes son esas “naturalezas genuinas”? Creo que son las personas justas, aquellas que han desarrollado una disposición justa, que han experimentado un cambio en sus estructura motivacional a partir de la internalización de las reglas de la justicia aun cuando esto no coincida con la propia psicología de acción humeana.

Si no se ha desarrollado adecuadamente esta segunda naturaleza, no se trata de una persona íntegra. El sinvergüenza, en ese sentido, estaría sometido a una especie de regresión, a los motivos naturales de los primeros estadios del comportamiento moral. Una alternativa posible para pensar este desarrollo es considerar la que la transformación psicológica que sufren las personas que abrazan las reglas de la justicia se da especialmente en la re-dirección del orgullo, ilustrada en la preocupación por el propio carácter, es decir, la preocupación por la propia reputación, que surge cuando los agentes aprecian la importancia de

---

<sup>12</sup> Hume, David (2004): *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos*. Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset. Barcelona: Anthopos; p. 251.

<sup>13</sup> Nótese que la moralidad exige racionalidad (astucia, raciocinio), pero no a la inversa.

<sup>14</sup> El subrayado es nuestro.

las redes sociales. Esto significaría que es posible tender un puente entre los deseos del agente y esa disposición justa que consiste en ser regulado por las reglas de la justicia, es decir, los agentes podrían cumplir o realizar un deseo más básico que requiere regularse internamente a sí mismos por las reglas de la justicia. Esta última, entonces, ayudaría a cumplir este deseo más básico.

Como dijimos antes, en un primer momento los individuos son llevados a desarrollar las reglas de justicia y con esto, a desarrollar un cierto interés común. Luego reconocen que están “todos en el mismo bote” y que es mejor trabajar juntos para evitar los inconvenientes de la sociedad pre-justicia: “Se necesita una práctica muy pequeña del mundo para percibir todas las consecuencias y ventajas. La más escasa experiencia de la sociedad se las descubre a todo mortal, y cuando el individuo percibe en todos sus compañeros el mismo el mismo sentimiento de interés, inmediatamente ejecuta su parte de cualquier contrato, estando seguros de que ellos no dejarán de hacerla en los suyos.” T 3.2.5.11; SB 522)

A través de la estabilización de la propiedad, las convenciones de la justicia alientan el desarrollo de relaciones sociales, las cuales son esenciales, según Hume para el desarrollo de las pasiones del agente<sup>15</sup>. Es decir, las reglas de la justicia dan una nueva dirección a las propensiones y motivos y los individuos se encuentran en una mejor posición, tanto material como psicológicamente. Para la mayoría de nosotros este es un proceso de educación moral que comienza en la niñez, en el seno de la familia y se continúa a través de diversas instituciones y culmina con la afirmación moral de las reglas de la justicia. Una vez que las personas encuentran que es moralmente importante regular su comportamiento por las reglas de la justicia, se evalúan a sí mismos en términos de su éxito al hacerlo así. Es decir, las personas que completan la transformación psicológica propia de la persona justa valoran sus interacciones con otros tanto que ellas comienzan a valorarse a sí mismas en términos de cómo interactúan con los demás.

---

<sup>15</sup> Cf.: T 2.2.5.15; SB 362.

Lo que sucede con el sinvergüenza es que se compromete con la justicia pero falla al desarrollar la disposición justa, es decir, no ha sufrido la transformación psicológica propia de la persona justa. Entra en el juego de las convenciones de la justicia pero no ha desarrollado el compromiso moral con las reglas de la justicia, internamente no se regula a sí mismo por esas reglas sino por el interés. En la IPM Hume subraya que al actuar de ese modo el sinvergüenza pierde los beneficios que surgen del desarrollo de esas disposición justa, se arranca a sí mismo de “la paz interior del espíritu, la conciencia de la integridad” (IPM 9:23) que, junto con “un examen de [su] propia conducta que sea satisfactorio son circunstancias muy necesarias para la felicidad” Además, el sinvergüenza falla al sentir la importancia de esos efectos, su corazón “no se rebela” contra lo pernicioso y no teme la pérdida total de reputación que viene con el comportamiento injusto. No ha desarrollado esta preocupación por su reputación, la última etapa de esa transformación psicológica. En ese sentido, el sinvergüenza es el negativo del rol de la justicia en el desarrollo de la naturaleza social de las personas. Para Hume el sinvergüenza está equivocado, no en su razonamiento, sino en sacrificar su carácter justo, su integridad, su desarrollo natural, por una ganancia material.

Queda, por último saber qué hacer con este sinvergüenza, que es un agente racional, auto-interesado e informado, pero ha decidido salirse del juego del desarrollo social. En este contexto resulta difícil creer que sea posible convencer y motivar a alguien cegado por el interés inmediato, aunque Hume deja entrever que eso que pierde el sinvergüenza es ya el peor castigo.

## **Bibliografía**

- Baier, Annette (1992): “Artificial Virtues and the Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier” en *Hume Studies* 18 (1992): 429-39.
- \_\_\_\_\_ (1980): Master Passions en *Explaining Emotions*, A.O. Rorty (Ed.) California: University of California Press: 403-23.

- Darwall, Stephen (1991): *The British Moralists and the Internal Ought*. New York, Cambridge University Press.
- Hume, David (2015): *Investigación sobre los principios de la moral*. Traducción, estudio introductorio y notas de Marcelo Mendoza Hurtado. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo.
- Hume, David (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*". Edición, prólogo y notas de Eugene Miller y traducción de Carlos Ramírez. Madrid, Editorial Trotta-Liberty Fund.
- Hume, D. (2000), *A Treatise of Human Nature*, ed. Norton D.F. & Norton, M.J., Oxford.
- Hume, David (2004): *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos*. Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset. Barcelona: Anthopos.
- Stroud, Barry (2005): *Hume*. México.

## Lo real y el valor de la realidad efectiva en el pensamiento gnoseológico y ético-político de Kant

Laura I. Rodríguez<sup>1</sup>

Invitados a pensar lo real en el pensamiento moderno, nos proponemos reconstruir su sentido en la filosofía kantiana, a partir de la problematización que el filósofo realiza sobre el concepto de lo práctico en sus obras de reflexión política. Es harto conocido que bajo la voz “práctico” (Kant, 1793) Kant no comprende efectividad-empírica o histórica de los conceptos o ideas de la razón. Esta erradicación de la realidad- efectiva en el significado de lo práctico reeditaría a nuestro criterio el hiato entre el ser y el pensar señalado en el capítulo de los esquematismos de la primera crítica como un problema de aplicación que debe ser resuelto. No obstante ello, sostenemos que la filosofía trascendental kantiana en su obra gnoseológica y política exige de cierta insuficiencia empírica e histórica de los conceptos y de las ideas como condición o reaseguro de la razón frente a las amenazas del dogmatismo en sus versiones políticas más peligrosas: la superstición o el ateísmo. Este trabajo comprende dos partes: En la primera exponemos esta tesis tomando como referencia la “La Doctrina Trascendental del Método” de la *Crítica de la Razón Pura*, en la segunda parte, ponemos a consideración su alcance en la “Doctrina del Derecho” (*Rechtslehre*) de la *Metafísica de las Costumbres*.

### La indeterminación de los conceptos en el dominio de lo que nos es dado desde el punto de vista gnoseológico

---

<sup>1</sup>Laura I. Rodríguez es Profesora Adjunta en Historia de la Filosofía Moderna, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca. Su tema de tesis doctoral es: “Querer lo común: Lo individual en la construcción kantiana de la unanimidad epistémica y de la unidad de la vida en común”. Es Co-directora del Proyecto de Grupos de Investigación “Individuo, Individuación, Transindividualidad. Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético-políticas”, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. E-mail: isarodrisilveira@gmail.com.



En esta sección ponemos a consideración nuestra interpretación de que el apriorismo kantiano no solo hace referencia a un origen puro y sin mezcla de lo empírico por parte de los conceptos e ideas que deben intervenir para que lo dado sea un objeto de conocimiento para el sujeto, sino que también señala la necesidad de cierta indeterminación de lo dado, para dar cumplimiento al conocimiento de objetos. Esto se hace -a nuestro criterio evidente- si se lee el proyecto crítico gnoseológico kantiano desde la "Doctrina Trascendental del Método". Texto que inspirado en el llamado a realizar una revolución copernicana en el terreno de la Metafísica, plantea configurar una relación con el objeto de tal modo que no sea el sujeto el que se rija por los objetos, sino los objetos por la ley del sujeto. Esta nueva forma de comprender la relación sujeto-objeto deja entrever una especie de atajo a esa dialéctica propia de la razón que sin la herramienta de la crítica puede incurrir en dos formas de dogmatismo: la superstición y el ateísmo.

El método comprende los capítulos de: "La disciplina de la razón pura", "El canon de la razón pura, y "La historia de la razón pura". La disciplina establece una "legislación particular y negativa", cuyo efecto consiste en delimitar jurisdicciones: la especulativa y la práctica. Se trata de limitar la razón especulativa en sus intentos dialécticos de extenderse más allá de la experiencia, sin que ello implique la aplicación exhaustiva de los conceptos a la experiencia, Y de esa manera, liberar la razón en su vocación esencialmente arquitectónica y legisladora del conocimiento, tanto en el plano especulativo, como en el práctico-político. La disciplina es la primera instancia del método, ella designa un corpus de leyes coercitivo sobre la base de un discernimiento de la naturaleza de la razón: así, la distinción entre conocimiento matemático y el filosófico remite a dos métodos: el dogmático-matemático y el sistemático, que corresponde al uso filosófico. La mencionada distinción tiene el sentido de preservar para la razón la más alta de las misiones, ya apuntadas, de erigirse en legisladora y reguladora de los conflictos que se presentan en el campo del conocimiento.

En la consideración del filósofo, la tradición ha querido ver en la matemática no sólo un modelo del filosofar, sino el filosofar mismo, la razón

registra en su historia intentos de extender su método a objetos que trascienden la experiencia posible. La rigurosidad y prescindencia de lo empírico alienta a la razón a empeñarse en un proyecto de unidad y de totalidad, inexorablemente destinado al fracaso. En otras palabras, la matemática ha podido mostrar un uso soberano de la razón, esto es, una razón no gestionada por otro poder externo a ella, y quizá haya sido este proceder autónomo el que ha inspirado los sistemas metafísicos de Wolff o de Spinoza.

La matemática a diferencia del conocimiento filosófico puede configurar conceptos exhaustivos, dado que su ámbito de referencia es la intuición pura.; el matemático piensa en un triángulo y sin el auxilio de la experiencia construye un triángulo particular, es decir, exhibe las reglas universales en la configuración de su imagen, particular o singular; en otros términos, “encuentra” el caso de su aplicación –el triángulo particular o singular- sin recurrir a la experiencia. No sucede lo mismo con el conocimiento filosófico, sus conceptos no proceden por construcción, sino discursivamente, dado que debe buscar el caso particular en el ámbito siempre irresoluto de lo empírico: en este campo “nuevas observaciones suprimen algunas [notas] y ponen otras en su lugar” (Kant, 2009: 639 [A728 B 756])

Kant deniega toda pretensión de exhaustividad al uso filosófico de la razón y con ello la posibilidad de definiciones, y de demostraciones completas y evidentes, en esta suerte de exención de la razón respecto de sus pretensiones de racionalidad total, consideramos que lo que también se afirma es la imposibilidad de cerrar el hiato entre el pensar el ser, establecido como problema en el capítulo del esquematismo:

En segundo lugar, para hablar con propiedad, tampoco se puede definir ningún concepto dado a priori, p. ej. Substancia, Causa, Derecho, Equidad, etc. Pues nunca puedo estar seguro de que la representación distinta de un concepto dado (todavía confuso) ha sido desarrollada con todo detalle, salvo sólo cuando sé que ella es adecuada al objeto. Pero puesto que el concepto de éste, en la medida en que es dado, puede contener muchas representaciones oscuras, que nos pasan inadvertidas en el análisis, aunque siempre las empleemos en la aplicación,

resulta que la exhaustividad del análisis de mi concepto es siempre dudosa. (Kant, 2009,640, [A728 B756]).

La afirmación kantiana sobre esta imposibilidad de totalizar el campo de lo dado por parte de los conceptos discursivos posibilita y reúne los usos teórico-especulativos y prácticos de la razón, previamente distinguidos y liberados, en la tarea de concebir un objeto que no es objeto de la experiencia, sino un objeto en la idea. Así, situados en el “Canon del Razón práctica” (segunda parte del método) Kant nos insta al ensayo de evaluar si en el uso práctico la razón es pura y si ella nos conduce a los fines que nos son ineludibles; a los fines supremos, a aquellos que nos permitirían dar cumplimiento a la unidad de todos los conocimientos en el sistema de la razón pura, o de procurar la república en el plano de las ciencias. En el contexto de este planteamiento, Dios como fin supremo es admitido como un objeto en la idea, es decir como un objeto no ostensivo, un objeto inmanente al propio dinamismo de la razón en su uso práctico:

Pero cuando la razón práctica ha alcanzado este punto elevado, a saber, el concepto de un ente originario único, en cuanto bien supremo, ella no puede arrogarse la potestad (...) de tomar ese concepto por punto de partida y de deducir de él las leyes morales mismas. Pues precisamente la necesidad práctica interna de éstas fue la que nos condujo a la presuposición de una causa subsistente por sí misma. (Kant, 2009, 833, [A 818-819, B 846-847])

Este pasaje en particular pone de manifiesto por un lado, una significación política de lo puro de la razón y por otro confirma el señalamiento de que esa condición de pureza prescribe cierto incumplimiento efectivo de los conceptos convertidos en ley: en relación con el primer aspecto, la condición de pureza de la razón se acerca al concepto de soberanía en la medida en que Kant, concibe el proceder de la razón como una potencia o fuerza autónoma respecto de ciertos poderes que pueden alentar en nosotros móviles sensibles: como podrían serlo las indulgencias de la iglesia para la salvación de las almas, u otras prácticas similares de despotismo acuñadas por las instituciones del estado. El límite de

no concebir el concepto de Dios como punto de partida para deducir de él leyes se alinea con el llamado a producir una revolución copernicana en la forma de plantear la relación sujeto-objeto, y de este modo limita toda posición aristocrática y tutelar del pueblo en la dimensión política, puesto que Dios-comprendido como ente originario, ya no es una fuerza o poder extraño al sujeto, cuya ley podría acercarse a la fórmula de los totalitarismos políticos: “Basta con querer algo, para que esto que quiero suceda.” (Arendt, 1998, 351) y producir en el campo de lo social las antinomias de superstición y ateísmo.

### **La indeterminación de los conceptos en el dominio de lo que nos es dado desde el punto de vista político según la “Doctrina del Derecho” (*Rechtslehre*)<sup>2</sup>**

Así como la razón práctica, nos lleva a un “concepto no ostensivo”<sup>3</sup> del bien supremo, en el plano político sus postulados práctico-jurídicos nos conduce también al concepto de estado civil como un objeto en la idea. A nuestro criterio, este señalamiento sirve de base para comprender aquí que Kant interpreta las instituciones vigentes sobre las posesiones de lo mío y lo tuyo, como estado de naturaleza, en la medida en que todavía no se basan en una constitución de leyes públicas emanadas de la Voluntad General.

La remisión del estado civil a la idea evita que se identifique los estados históricamente constituidos como verdaderos Estados, identificación también delimitada en otros escritos (Kant, 2003, 1797a) en el que el filósofo explica la revolución como un acontecimiento cuya realidad reside en la efectuación de las ideas sobre la voluntad de los hombres, ante que en la voluptuosidad de los

---

<sup>2</sup> En este trabajo mantenemos un paralelismo entre el proyecto crítico gnoseológico como proyecto de unidad de la razón y el proyecto de unidad de la razón práctico-política de la “Doctrina del Derecho”, con esta hipótesis ingresamos a un debate todavía en vigencia sobre la consistencia o inconsistencia metodológicas en que parece incurrir el filósofo en esta obra, respecto de las comprendidas en las obras del denominado período crítico. En este aspecto, nosotros suscribimos a las interpretaciones que no se detienen en las inconsistencias al punto de negar la continuidad en esta obra del método trascendental y consecuentemente retarle valor histórico. En este sentido remitimos al estudio preliminar de Adela Cortina en la edición que tomamos como base para este trabajo (Cfr Kant, 2008, XV-LIX).

<sup>3</sup> Concepto tomado de Hans Vahinger (cfr., Vahinger, H, 1925, 278).

hechos mismos. En ambos casos no son los hechos efectivamente instituidos los que explican y fundamentan lo político.

Aquí como en la obra gnoseológica, la prescindencia de lo empírico aguarda resultados similares, en tanto, en este escrito la razón es demandada a conservar cierta independencia o distanciamiento respecto del orden de lo instituido: en este sentido, son -a nuestro criterio- reveladores los pasajes referidos a explicar la posesión de una cosa exterior o el “derecho de una posesión de una cosa exterior a mí”. En cuya caracterización el filósofo subraya la inexistencia de un vínculo directo con las cosas:

Por lo demás, con el término «derecho real» (*Sachenrecht*) (*ius reale*) no se entiende meramente el derecho a una cosa (*ius in re*), sino también el conjunto de todas las leyes, que conciernen a lo mío y lo tuyo reales (*díngliche*). -Pero es claro que un hombre, que estuviera completamente solo sobre la tierra, no podría tener ni adquirir ninguna cosa exterior como suya, propiamente hablando: porque entre él como persona y-todas las demás cosas (*Dinge*) externas como cosas (*Sachen*) no hay ninguna relación de obligación. Por tanto, propia y literalmente hablando. No hay ningún derecho (directo) a una cosa, sino que se denomina así únicamente al que corresponde a alguien frente a una persona, que está en posesión común junto con todos los demás (con el estado civil). (Kant, 2008, 76, [1797], §11)

Esta prescindencia de un vínculo directo con las cosas para el establecimiento de lo mío y de lo tuyo exteriores, se apoya en otra afirmación que señala que la primera cosa objeto de posesión para los hombres es el suelo, que es de carácter originaria, es decir, no derivada de ningún acto jurídico previo, sino de “un concepto práctico de la razón, que concierne a priori el principio según el cual los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas” (Kant, 2008, 78, [1797] § 13). Esta caracterización de la posición del suelo como originaria y no derivada de ningún acto jurídico, conlleva el significado de no fundar la posesión o propiedad en el orden de lo históricamente instituido, en cierto sentido, se reeditaría el giro copernicano, en la medida en

que no es la cosa, o el objeto, lo que determina a la voluntad hacer uso de una cosa u objeto exterior. En línea con ello, en el párrafo referido a la ocupación como tenencia del suelo, Kant también da cumplimiento a aquella prescindencia de lo empírico, al señalar que nos es el trabajo sobre el suelo lo que determina su adquisición.

En el estado de naturaleza la posesión es provisoria, el paso al estado civil significa la transformación de ese estado presuntamente jurídico en un estado verdaderamente jurídico, el paso hacia este estado no proviene de la experiencia, la necesidad de una coacción legal sobre la posesión de lo mío y lo tuyo externo no surge de un estado de violencia, de un *factum* que compele a los hombres a ingresar a un orden jurídico basado en leyes públicas. Los hombres salen del estado de naturaleza en la medida en que en este último hay mandatos sobre lo mío y lo tuyo que comportan en los hombres deberes recíprocos. La advertencia de la violencia y la necesidad de su superación suponen la manifestación de la razón pura práctica, como facultad capaz de proceder jurídicamente.

El carácter no ostensivo del Estado se aclara en la definición del Estado como norma, el Estado en la idea es la forma del estado en general: “Estado que sirve de norma (norma) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto a lo interno)” (Kant, 2008, 142, [1797], § 45). La remisión del Estado a una significación normativa es la que le permite a Kant mantener una inadecuación entre lo efectivamente existente y lo verdadero. De acuerdo con ello, el estado de naturaleza parece extenderse al dominio de lo efectivo y de lo histórico en el sentido de todo aquello que se haya instituido por una legalidad provisoria. Si, por lo tanto, es la forma de la ley sobre lo mío y lo tuyo presentes tanto en el estado natural, como en el estado civil lo que determina la salida del estado de naturaleza como deber, podría pensarse, que es la ley la que, en tanto reveladora de la razón pura práctica, prescribe cierto incumplimiento respecto de los pactos estatuidos, en vistas a leyes públicas o emanadas de la voluntad general<sup>4</sup>. Decimos incumplimiento de los pactos existentes en dirección a un

---

<sup>4</sup> En relación con el incumplimiento que prescribe la ley, remitimos a la interpretación que realiza Exposito sobre la ley de comunidad en *Communitas*. En “Excursos sobre Kant” enfatiza que está

estado jurídico de leyes públicas, apoyados también en la insistencia kantiana sobre la dialéctica que el filósofo establece entre lo irrealizable en plano de lo empírico y lo realizable en el plano de las ideas: así en el § 44 de la presente obra Kant reitera que el estado de leyes públicas solo es posible en la medida en que los hombres, los pueblos y estados aislados hagan valer su salida como deber y no como máxima de la violencia: “Así pues, si en el estado de naturaleza tampoco hubiera provisionalmente un mío y un tuyo exteriores, tampoco habría deberes jurídicos sobre ello y, por consiguiente, tampoco mandato alguno de salir de aquel estado” (Kant, 2008, 142, [1797], § 44) . En el § 61, Kant incorpora la guerra o la máxima de la violencia como un estado al que inexorablemente se regresa frente a una multiplicidad de estados, siempre huidiza de unificación y, sin embargo no es aquella desintegración la que prescribe la ley, sino que es la ley la que está en la base de la máxima de la guerra<sup>5</sup>, en la medida en que esta última se integra a un proceso de pactos y alianzas que en sí mismos son presuntivos de la paz perpetua.

### **Consideraciones finales**

En esta comunicación hemos establecido una relación entre el problema de la indeterminación de lo empírico en el dominio de lo gnoseológico y de lo político; respecto del primero, la indeterminación de lo empírico se traduce en la denegación de exhaustividad a la razón filosófica, por parte de una ley que Kant

---

en la naturaleza de la ley de la comunidad su desobediencia, en la medida en que su obediencia total eliminaría su trascendencia (Expósito, 2012, 143). En efecto, este parcial cumplimiento del estado de derecho puede leerse en la forma en que Kant plantea el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, es decir, como un paso propiciado por una ley que demanda incumplir otra ley (los mandatos de carácter particular), incumplimientos inspirados en la ley en la medida en que es ella la que en su manifestación histórica integra una continua ruptura de los pactos y mandatos preexistentes.

<sup>5</sup> Rivera Castro F señala precisamente la existencia de parámetros no morales, como lo es la máxima de la guerra, en el proceso de construcción de la liga de estados confederados, en el contexto de este artículo, dicha observación tiene el sentido de destacar la presencia en el pensamiento kantiano de condiciones materiales de igualdad de fuerzas como requisito del mencionado proceso. ( Cfr, Rivera, 2016, 143-144 ) A nuestro criterio La relevancia de esta observación contribuye también a develar la necesidad de una dinámica de superación o incumplimiento de lo estatuido, en la medida en que esos condicionamientos se inscriben en una legalidad que no alcanza el requerimiento de universalidad.

denomina constitución negativa. En la “Doctrina del Método” es la ley lo que hace posible la multiplicidad y prescribe su indeterminación. En relación con el segundo de los planos, la indeterminación de lo empírico se reformula como multiplicidad de individuos, pueblos y estados, y al igual que en la primera crítica, no es esta multiplicidad la determinante de la máxima de la violencia y de la guerra, sino que es la ley la que comprende o integra la máxima de la violencia y su superación, en el sentido de detectar en ella la forma de la ley como principio determinante de pactos jurídicamente presuntivos, que se suceden en la historia en vistas a la ley pública.

## **Bibliografía**

### **Fuentes principales**

Kant, Kant im Kontext 2000 I auf CD-ROM Vol 10, Karsten Worm - InfoSoftWare, Berlin 2000.

----- *Metaphysische der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil*, Hamburg, Meiner, 2008 [1797].

### **Traducciones**

Kant, E: *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caími, ed. bilingüe, México, Universidad Autónoma de México, 2009 [1787].

Kant, E.: *Teoría y Práctica*, trad, Juan Miguel Palacios et al, Madrid, Técnos, 2003 [1793].

Kant, E.: *El Conflicto de las Facultades*, trad. Roberto Aramayo, Madrid, Alianza, 2003 [1797a].

Kant, E.: *La Metafísica de las Costumbres*, trad. Adela Cortina, Madrid, Técnos, 2008 [1797].

### **Bibliografía secundaria**

Arendt, Hannah, *Los Orígenes del totalitarismo*, trad, Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1998 [1951].



- Cortina Adela: "Estudio Preliminar" en Kant *La Metafísica de las Costumbres*, Trad, Adela Cortina, Técnos, 2008.
- Esposito, Roberto: *Comunitas: Origen y destino de la comunidad*, Trad., Carlo Rodolfo.
- Höffe, O. "Kants universaler Kosmopolitismus" en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 55(2), pp. Obtenido de doi:10.1524/dzph.2007.55.2.179, 2009, 179-191.
- Rivera Castro F:" Rawls and Kant on Compliance with International Laws of Justice", en Faggion Andrea et al, eds, *Kant et Social Policies*, obtenido de DOI 10.1007/978-3-319-42658-7, 2016, pp 125-146.
- Vahinger, H: *The Philosophy of 'As if'. A System of the Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind*. Trad. CK Ogden, New York, Harcourt, Brace and company, 1925.

## Una lectura categorial de la subsunción formal y real del proceso de trabajo al capital en *El Capital* de Karl Marx

Esteban Gabriel Sánchez<sup>1</sup>

### Introducción

El objetivo del presente trabajo es analizar la subsunción real del proceso de trabajo al capital como modo de producción específicamente capitalista. Para ello, partiremos del momento de la circulación, en el mercado, donde se intercambian, compran y venden mercancías para explicar, luego, el proceso de producción. Nos detendremos a exponer la mutua determinación entre el *proceso de circulación* y el *proceso de producción*. Marx comienza su reflexión por una peculiar mercancía: el *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*). En el proceso de circulación de mercancías, el trabajo vivo aparece como capacidad de trabajo, y el capitalista aparece como poseedor de capital dinerario para comprar la capacidad a cambio de un salario. De este modo, en el mercado se efectúa un intercambio de equivalentes, es decir, se intercambia fuerza de trabajo por dinero para iniciar el proceso de producción en sí mismo, que consiste en la objetivación del trabajo vivo. La exégesis categorial marxiana ordena los diversos niveles de la realidad material comenzando por el trabajo vivo como fenómeno mercantil ascendiendo hasta la esencia del capital en tanto valor que se valoriza (*Verwertung des Wertes*).

Marx distingue los elementos objetivos y subjetivos del proceso de producción. Los medios de producción son los elementos objetivos de dicho proceso, mientras que elemento subjetivo consiste en el trabajo vivo. Para iniciar

---

<sup>1</sup>Esteban Sánchez es estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur y posee una Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación "Aportes para pensar a partir de la descolonialidad", bajo la dirección general del Dr. Enrique Dussel por la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu). Es miembro investigador del Proyecto de Grupos de Investigación: "Individuo - Individuación - Transindividualidad: Hacia una ontología de la relación y sus proyecciones ético-políticas", dirigido por la Dra. María Cecilia Barelli y codirigido por la Lic. Laura Rodríguez. Ha obtenido una beca de investigación de alumno avanzado, la cual tiene por título: "La centralidad del concepto de vida (*Leben*) en el pensamiento de Karl Marx y sus proyecciones ético-políticas". Ha participado como expositor en diversas jornadas y congresos. E-mail: estebansanchez88@hotmail.com.

el proceso de producción en general, el capitalista compra el trabajo vivo. La distinción de los elementos del proceso de producción responde a una oposición estructurante del desarrollo del capital, entre quienes poseen los medios de producción y quienes sólo poseen su propia capacidad de trabajo. Por ello, Marx insiste en la oposición fundamental entre capital y trabajo como personificaciones de capitalistas y obreros. El trabajo vivo *aparece* como una mercancía que ingresa al proceso de producción para obtener medios de subsistencia para sí, es decir, un salario y, a su vez, con el objetivo producir mercancías para el capitalista. El trabajo vivo se encuentra enfrentado a su producción como ajeno, mientras que el capital “se presenta tanto bajo la forma de medios de producción como de medios de subsistencia; ambas, pues, existen igualmente como capital y por consiguiente en contraposición también con la capacidad viva de trabajo”<sup>2</sup>.

### **Dimensiones duales del trabajo humano**

En Marx podemos diferenciar las determinaciones ontológicas del hombre y las determinaciones históricas particulares o formaciones sociales determinadas. En términos ontológicos, el proceso de trabajo consiste en una relación metabólica entre el hombre y la naturaleza. Para Marx, el trabajo es la actividad creadora de la existencia humana en el proceso de transformación de la naturaleza. Marx define el trabajo como una “condición natural eterna de la existencia humana. El proceso laboral (...) [es] el trabajo mismo, considerado en el momento de su actividad creadora. Los elementos generales del proceso laboral, por consiguiente, son independientes de todo desarrollo social determinado”<sup>3</sup>. Abstractamente considerada toda producción consiste en el modo socialmente determinado de apropiación material de los valores de uso de la naturaleza. Por otra parte, en términos históricos, Marx afirma que la economía política considera de modo atomista la producción socialmente determinada, puesto que parte de individuos aislados escindidos de la sociedad a la que

---

<sup>2</sup> Marx, Karl *El Capital. Capítulo VI Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2009, p. 14.

<sup>3</sup> Marx, Karl. *Ob. Cit.*, p. 29.

pertenecen. El capitalismo como modo de apropiación material de la naturaleza consiste en el desarrollo de la fuerza productiva social del trabajo. Marx sostiene que la relación capitalista “brota en un terreno económico que es el producto de un largo proceso de desarrollo. La *productividad alcanzada por el trabajo*, en la que se *funda* aquella relación, no es un don de la naturaleza sino de la historia”<sup>4</sup>. La productividad alcanzada por el trabajo en la que se fundan las relaciones capitalistas es resultante de un largo proceso histórico de la humanidad. Para Marx, la economía política concibe las relaciones de producción capitalistas como determinaciones universales y transhistóricas de la humanidad en general, naturalizando la formación social que debería explicar. Nuestra tarea consiste en recuperar la crítica marxiana a la economía política como reconstrucción de la lógica del capital en su carácter necesario, es decir, desde sus determinaciones abstractas hacia sus determinaciones concretas.

A continuación desarrollaremos la exposición marxiana de la dimensión *lógica* y la *histórica* del proceso inmediato de producción capitalista. El último se lleva a cabo por medio del control del capitalista, y el valor de uso producido es propiedad de aquél y no del trabajador. Dicho proceso se realiza por la compra del trabajo vivo y de los medios de producción, que incluyen a los objetos de trabajo y los medios de trabajo, ambos elementos pertenecen jurídicamente al capitalista. En el capitalismo el *proceso de producción* es el resultado de la unidad inmediata del *proceso de trabajo*, que consiste en la producción de valores de uso o mercancías, y el *proceso de valorización*, que consiste en la producción de *plusvalor*. En otras palabras, la productividad del trabajo sólo es posible porque el trabajo vivo está sujeto a la compraventa de su capacidad de trabajo para la reproducción de su propia vida. El proceso de producción tiene como finalidad la obtención y acrecentamiento de plusvalor, que es la objetivación del trabajo impago. Los elementos objetivos del proceso de producción aparecen como succionadores de la energía vital del trabajo vivo. Marx afirma que:

---

<sup>4</sup> Marx, Karl “Plusvalor absoluto y relativo”. En *El Capital Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo 1 Vol. 2*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2006b, p. 621.

Esta fuerza conservadora de valor y creadora de nuevo valor es, en consecuencia, la fuerza del capital y ese proceso se presenta como el proceso de autovalorización del capital o, por mejor decir, del empobrecimiento del obrero, quien el valor creado por él lo produce al mismo tiempo como un valor que le es ajeno<sup>5</sup>.

El desarrollo del proceso de producción inmediato pone en marcha al proceso de autovalorización del capital que implica necesariamente la pauperización del trabajo vivo. El desarrollo del capital es inversamente proporcional a la desrealización del trabajo vivo, el proceso de trabajo aparece únicamente como creación de plusvalor. Dicha creación de plusvalor es la objetivación del trabajo vivo, y aparece bajo la forma de capital. El antagonismo entre trabajo objetivado y trabajo vivo es una nueva transposición lógica de la oposición fundamental entre el capital y el trabajo, anteriormente mencionada. La división y abstracción del trabajo, sumado al mejoramiento del capital constante conlleva a la elevación de la productividad del trabajo vivo o capital variable. El trabajo socialmente necesario para producir mercancías disminuye y, con ello, el valor de la fuerza de trabajo. En el capitalismo la fuerza productiva del trabajo vivo aparece como fuerza productiva del capital. Denominaremos a esto *fetichismo del capital*:

El capital no es ninguna cosa, al igual que el dinero no lo es. En el capital, como en el dinero, determinadas relaciones de producción sociales entre personas se presentan como relaciones entre cosas y personas, o determinadas relaciones sociales aparecen como cualidades sociales que ciertas cosas tienen por naturaleza. Sin trabajo asalariado, ninguna producción de plusvalía, ya que los individuos se enfrentan como personas libres; sin producción de plusvalía, ninguna producción capitalista, ¡y por ende ningún capital y ningún capitalista! Capital y trabajo asalariado (así denominamos el trabajo del obrero que vende su propia capacidad laboral) no expresan otra cosa que dos factores de la misma relación<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Marx, Karl *El Capital. Capítulo VI Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2009, p. 18.

<sup>6</sup> Marx, Karl. *Ob. Cit.*, p. 38.

El trabajo asalariado constituye una condición necesaria para la formación de capital y es además un elemento esencial de toda la producción capitalista. En principio, el capitalista compra la fuerza viva de trabajo para dar comienzo al proceso de valorización. En el desarrollo de la actividad productiva el capital se apropia del trabajo ajeno para generación de valor. En el modo de producción capitalista, el capital aparece como un agente independiente que se pone a sí mismo mediante la autoproducción del valor. De este modo, el capital se constituye como el sujeto de todas las relaciones sociales, que mediatiza los nexos humanos convirtiéndolos en vínculos accidentales. Marx sostiene que

La producción capitalista no solo es *producción de mercancía*, es, en esencia, *producción de plusvalor*. El obrero no produce para sí, sino para el capital. Por tanto, ya no basta con que produzca en general. Tiene que producir plusvalor. *Solo es productivo el trabajador que produce plusvalor para el capitalista o que sirve para la autovalorización del capital*<sup>7</sup>.

### **Subsunción formal y real del proceso de trabajo al capital**

Finalmente tematizaremos la naturaleza específica del proceso capitalista del trabajo. Según Marx, la duración del *proceso de trabajo* resulta de la suma del *trabajo necesario*, que es el tiempo en el que se reproduce el valor del *trabajo vivo*, y el *trabajo excedente*, que es el tiempo en el que se produce plusvalor. La subsunción del proceso de trabajo al capital se manifiesta bajo dos modalidades diferentes: la *subsunción formal* y la *subsunción real*. Para el filósofo alemán, la subsunción formal del trabajo en el capital es:

El proceso de trabajo [que] se convierte en el instrumento del proceso de valorización, del proceso de la autovalorización del capital: de la creación de plusvalía. El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su propio proceso) y

---

<sup>7</sup> Marx, Karl "Plusvalor absoluto y relativo". En *El Capital Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo 1 Vol. 2*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2006b, p. 616.

el capitalista se ubica en él como dirigente, conductor; para éste es al mismo tiempo, de manera directa, un proceso de explotación de trabajo ajeno<sup>8</sup>.

El proceso de trabajo se subsume formalmente al capital por medio de la prolongación del tiempo de trabajo excedente como forma de incremento del *plusvalor absoluto*. La producción de plusvalor absoluto modifica las condiciones del trabajo en general, y por lo tanto, el trabajo vivo se convierte, en el capitalismo, en un trabajador productivo, es decir, crea mercancías para la venta y no para la satisfacción de sus propias necesidades. El consumo de la energía vital en el proceso de trabajo está sometido al control directo de los capitalistas con el objetivo de prolongar la actividad productiva más allá del trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo. La extensión del tiempo de trabajo de la jornada laboral tiene como finalidad el aumento del plusvalor, esta forma de producir plusvalor se corresponde con la subsunción formal del trabajo en el capital. La necesidad que empuja al trabajo vivo a convertirse en mercancía es resultado de un largo proceso histórico-social de desposesión de grandes grupos humanos. El carácter histórico de este proceso se manifiesta en la libertad jurídica del trabajo vivo de vender su fuerza a quién posea los medios de producción a cambio de los medios de subsistencia necesarios para no morir de hambre. Esta dinámica coercitiva introduce al trabajo vivo en el proceso de producción capitalista como proceso de valorización:

Cuando la relación de la hegemonía y la subordinación reemplaza a la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarcales, etc., de la subordinación, tan sólo se opera una mudanza en su *forma*. La forma se vuelve más libre porque es ahora de naturaleza meramente *material*, formalmente voluntaria, *puramente económica*<sup>9</sup>.

El aumento del plusvalor absoluto tiene dos límites objetivos: la duración de la jornada laboral y la capacidad física del trabajo vivo. Para incrementar el plusvalor el capitalista recurre a modificar las condiciones de trabajo, que implica

---

<sup>8</sup> Marx, Karl *El Capital. Capítulo VI Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2009, p. 54.

<sup>9</sup> Marx, Karl. *Ob. Cit.*, p. 64-65.

no sólo el aumento cuantitativo de mercancías sino también en la disminución del valor del salario en costo final objeto producido. La subsunción real consiste en la reducción del tiempo de trabajo necesario por el incremento de la fuerza productiva del trabajo proporcional a la disminución del valor del trabajo vivo. La disminución del valor del trabajo socialmente necesario como forma de valorización es denominada por Marx como *plusvalor relativo*:

Dados la fuerza productiva del trabajo y su grado normal de intensidad, solo es posible aumentar la tasa del plusvalor por medio de la *prolongación absoluta de la jornada laboral* por otra parte, dado los límites de la jornada laboral, solo es posible aumentar la tasa del plusvalor por medio del *cambio relativo de las magnitudes de sus componentes*, el trabajo necesario y el plustrabajo, lo que a su vez, si el salario no ha de descender por debajo del valor de la fuerza de trabajo, presupone un cambio en la productividad o intensidad del trabajo<sup>10</sup>.

La finalidad de la subsunción real consiste en el acrecentamiento de plusvalor a través de la reducción del trabajo socialmente necesario, con independencia de los límites objetivos de la jornada laboral. Esto se alcanza por medio del desarrollo incesante de las fuerzas productivas del trabajo. La subsunción real inaugura una nueva configuración de los nexos sociales. En la descripción marxiana del proceso de producción capitalista, la subsunción formal posibilita el surgimiento de la subsunción real en tanto modificación de las condiciones materiales del proceso inmediato de producción del trabajo. En la subsunción real la productividad del trabajo tiende al incremento del plusvalor en tanto fin en sí mismo por medio de la reducción correlativa del trabajo objetivado en el producto y, por ende, del valor de la mercancía y de la fuerza de trabajo. El dominio de la forma valor en su propio despliegue modifica desde su lógica inmanente las condiciones históricas en las cuales está inserto. La dinámica coercitiva de la competencia capitalista subordina realmente el trabajo al capital con el objetivo de la maximización indefinida del trabajo impago.

---

<sup>10</sup> Marx, Karl "Plusvalor absoluto y relativo". En *El Capital Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo 1 Vol. 2*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2006b, p. 620.



## A modo de conclusión

Nuestra apuesta crítica consistió en la articulación de las diversas categorías marxianas para explicar que el proceso de subsunción real del capital supone necesariamente al trabajo vivo en tanto creador de plusvalor. El proceso de trabajo aparece como medio del proceso de valorización y objetivación del trabajo excedente. Nos interesa recuperar la crítica marxiana a la lógica ciega del capital como una dialéctica de vida y muerte, puesto que la realización del capital como objetivación del trabajo impago implica la desrealización del trabajo vivo en tanto el trabajador pone su vida en el producto y éste se le aparece como una potencia hostil que lo domina. Según Marx la subsunción real del trabajo vivo en el proceso de trabajo inmediato implica la subordinación de la capacidad del trabajo humana en general a la dinámica de la valorización, es decir, la subsunción real no distingue entre el trabajo material y el trabajo intelectual. Por ello, el proceso de producción capitalista se presenta de modo dual. Por un lado, el trabajo es la objetivación del trabajo vivo y, por otro, dicha objetivación se le enfrenta como un poder autónomo, independiente de él. En otras palabras, el proceso de producción capitalista es la subsunción del proceso de trabajo al proceso de valorización del capital. El capital se mistifica al ocultar que la producción de la riqueza es resultado de las relaciones sociales. No sólo es alarmante el creciente número de vidas humanas que están excluidas y marginadas sino también la destrucción irracional de la biodiversidad del planeta. Marx diagnosticó este proceso al afirmar que “la producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*”<sup>11</sup>.

## Bibliografía

---

<sup>11</sup> Marx, K. (2006a). *El Capital Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo 1 Vol. 2*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI editores, pp. 612-613.

- Marx, K. (2006a). *El Capital Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo 1 Vol. 2*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Marx, Karl "Plusvalor absoluto y relativo". En *El Capital Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo 1 Vol. 2*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2006b.
- Marx, Karl *El Capital. Capítulo VI Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2009.

## El materialismo como la inversión del orden del universo, según Ralph Cudworth

Natalia Strok<sup>1</sup>

En el siglo XVII inglés que habita el grupo conocido como los “Platónicos de Cambridge” las convulsiones político-teológicas que caracterizan a la época se suman a los desarrollos filosóficos que se producen en esta Temprana Modernidad y dan la oportunidad para que estos autores reflexionen también sobre ciertas categorías, que con el paso del tiempo podrán ser denominadas como historiográficas. Una de ellas es el *materialismo*, que para Ralph Cudworth (1617-1688) tiene una importancia crucial desde el inicio de su única obra publicada, *The True Intellectual System of the Universe* (1678) (de ahora en más TIS), por asociarse con el ateísmo y presentarse como una de las corrientes más peligrosas en contra de la teología racional que este autor pretende fundar.

De acuerdo al trabajo de Bloch, una de las primeras apariciones del término “materialistas”, sin ir más lejos, se registra en la obra *Divine Dialogues* (1668) del amigo de Cudworth y también miembro destacado del grupo de los Platónicos de Cambridge, Henry More.<sup>2</sup> Bloch explica que la aparición del término en dicho texto es importante para la posteridad porque es el modelo que toma G. Berkeley para redactar sus *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713), donde no sólo se registra el término “materialismo” sino también su opuesto, el “inmaterialismo”, a partir del cual se gestará en los años siguientes el término “idealismo”.

---

<sup>1</sup>Natalia Strok es doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigadora asistente de CONICET, es Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra de Historia de la filosofía medieval de la UBA y Ayudante Diplomada de la cátedra de Metafísica de la Universidad Nacional de la Plata. Ha participado y participa de equipos de investigación en ambas universidades y actualmente dirige el proyecto PICT 2015 1879 sobre el pensamiento de Ralph Cudworth. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales y es editora del volumen *Platonic Inquiries* (Prometheus Trust, Oxford, 2016). Ha realizado estancias de investigación en Alemania y Brasil como becaria de DAAD y de CAPES, respectivamente. Actualmente es becaria Fulbright por realizar una estancia en la Universidad de Princeton bajo la dirección del Dr. Prof. Daniel Garber. Sus investigaciones se centran en el pensamiento de Ralph Cudworth con especial interés en la recepción del platonismo en sus distintas dimensiones en la Temprana Modernidad. E-mail: natiska@gmail.com.

<sup>2</sup> Bloch, O. *Il materialismo*, Milán: Marzorati Editore, 1990, p. 15.

Por su parte, Wunderlich explica que el hecho de que los opositores del materialismo se hayan concentrado tanto en definirlo, contribuyó en parte al desarrollo de las teorías materialistas. Un caso paradigmático de esto es el propio Cudworth, quien se preocupó tanto por reconstruir los argumentos materialistas.<sup>3</sup>

En este trabajo me propongo rastrear el concepto “materialista” y asociados en *TIS*, términos que están empezando a utilizarse en la época, dar cuenta de las múltiples fuentes antiguas utilizadas para su caracterización y mostrar cuál es la carencia que encuentra el autor en este tipo de planteo, que describe como la inversión perfecta del orden del universo, al entender que sólo hace uso de la causa material, sin contemplar causa eficiente o final. Para comprender mejor la crítica, propongo a su vez ver cuál es su propuesta superadora, que incluye una primacía de lo espiritual por sobre lo material y la incorporación del concepto de “naturaleza plástica” (*Plastic Nature*), correctamente comprendido, de acuerdo a su metafísica platonizante.

### **La filosofía materialista**

*TIS* es una obra que ha generado interés para la historiografía filosófica ya que Cudworth despliega allí una inmensa erudición. Su estrategia es utilizar las voces del pasado para discutir las doctrinas de su propio tiempo, porque entiende que al encontrar el origen de los errores, estos pueden ser subsanados. *TIS* es una obra conocida por la multiplicidad de fuentes que utiliza y por determinar algunas interpretaciones sobre los textos presentados que no pasan inadvertidas.<sup>4</sup> Ahora bien, la obra es tan extensa y repetitiva que es entendible que muchas veces haya podido espantar a sus lectores: se trata de un extenso escrito de más de 900 páginas *in folio*, que cuenta con cinco capítulos, y que, a pesar de su extensión, es una primera parte de un proyecto que su autor nunca terminó de desarrollar. Las obras póstumas de Cudworth vienen a completar

---

<sup>3</sup> Wunderlich, F., “Varieties of Early Modern Materialism” en *British Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, n. 5, 2016, p. 802.

<sup>4</sup> Levitin, D. *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 87.

dicho proyecto, pero evidentemente sólo en parte ya que no fueron publicadas por su propio autor y presentan una extensión mucho menor a la que se encuentra en TIS. Estas obras son *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* y *Treatise of Free Will*.<sup>5</sup>

En el capítulo tercero de TIS Cudworth repasa las distintas formas que ha adquirido el ateísmo en la historia de la filosofía. Se había detenido en los primeros capítulos en el ateísmo democríteo sobre todo, sin embargo, se explica que no es el único tipo de ateísmo que se puede descubrir, ya habían empezado a tratarse otras formas, por lo cual el autor decide sistematizar las distintas posibilidades en los siguientes cuatro tipos:

Hemos descrito cuatro formas diferentes de ateísmo: primero, el hilopático o anaximándrico que deriva todas las cosas de la materia inerte y desanimada, en el modo de cualidades y formas, generable y corruptible; segundo, el atómico o democríteo que plantea lo mismo pero en el modo de átomos y figuras; tercero, el ateísmo cosmoplástico o estoico que supone una naturaleza plástica y metódica pero sin sentido, que preside todo el universo corporal; y por último, el hilozoico o estratónico que atribuye a toda la materia, en cuanto tal, una cierta naturaleza vital y energética, pero desprovista de toda animación, sentido o conciencia.<sup>6</sup>

Las cuatro formas de ateísmo señaladas en este texto coinciden en considerar como origen de todo y única sustancia a la materia, aunque comprenden diversamente lo que sea esa materia y qué sea lo primero producido por ella. Algunos incluso llegan a proponer una vida para esa materia pero carente de cualquier tipo de inteligencia. Ninguno de ellos concibe una sustancia

---

<sup>5</sup> Hutton, S., "Introduction" en R. Cudworth, *A Treatise in Immutable Morality with A Treatise on Freewill*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. ix-xvi.

<sup>6</sup> Cudworth, R. *The True Intellectual System of the Universe*, Londres: Thomas Tegg, 1845, vol 1: pp. 199-200: We have described four several forms of atheism; first, the Hylopathian or Anaximandrian, that derives all things from dead and stupid matter, in the way of qualities and forms, generable and corruptible: secondly, the atomical or Democritical, which doth the same thing in the way of atoms and figures: thirdly, the cosmoplastic or Stoicnl atheism, which supposes one plastic and methodical but senseless nature, to preside over the whole corporeal universe: and lastly, the hylozoic or Stratouical, that attributes to all matter, as such, a certain living and energetic nature, but devoid of all animality, sense and consciousness. Las traducciones son propias.

incorpórea, porque si lo hicieran, explica Cudworth, se verían obligados a sostener la existencia de un dios. En oposición, la materia es el único “numen” para los ateos, algo que para Cudworth es en sí mismo difícil de sostener porque, de acuerdo a las cualidades que suelen atribuirse a esa materia, queda mucho por explicar a nivel ontológico.

Ahora bien, el inglés aclara que no todo atomista ni todo hilozoista debe ser considerado ateo, porque pueden sostener la existencia de la materia como lo hacen pero también la de una sustancia incorpórea e inmaterial, lo cual los liberaría de ser acusados de esa forma. Es decir, si dejan de ser materialistas, es decir, de considerar como única sustancia a la materia. De hecho, marca una diferencia entre estos dos, porque el atomismo no tiene que ser pensado simplemente en la forma en la que lo presenta el ateo Demócrito sino que podría admitir otra sustancia incorpórea, mientras que el hilozoísmo parece sólo permitir la posibilidad de la sustancia corpórea, porque a cada partícula le da vida e inteligencia, lo cual para nuestro autor es una monstruosidad.<sup>7</sup> (TIS, I, 145). En su obra póstuma *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* Cudworth explica cuál es ese atomismo bien entendido que no cae en ateísmo.<sup>8</sup>

De esta manera, notamos que para Cudworth esos diversos tipos de “materialismo”, que no implican necesariamente ateísmo, sólo admiten esa posibilidad, si aceptan algún otro tipo de sustancia inmaterial en su metafísica, que además tenga prioridad con respecto a la materia, es decir, si dejan de ser “materialistas”. Resulta interesante que para Cudworth es un problema que los hilozoistas se disfracen de teístas porque creen en una deidad, *she-god*, la naturaleza o la vida de la materia, lo cual es un sin sentido, una confusión por la falta de correcta comprensión del verdadero poder plástico.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Cudworth, TIS, 148.

<sup>8</sup> Cudworth, *A Treatise concerning eternal and immutable Morality*, ed. cit., libro II, cap. 6.

<sup>9</sup> Ibid. Aquí Cudworth cita la *República* de Platón (lib. 5) y el ejemplo de un eunuco que es y no es. El primer y principal hilozoista es para el inglés Estratón de Lampasco, un peripatético degenerado. Ver Strok, N., “Los Platónicos de Cambridge como historiadores de la filosofía en el siglo XVII” en S. Manzo V. Waksman (eds.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?*, Buenos Aires: Prometeo, 2016, p. 171-178.

Luego de explicar que ateos existieron mucho antes de Demócrito y Leucipo, Cudworth toma las palabras de Aristóteles en la *Metafísica* (Lib. I, cap. 3) para explicar que esos antiguos ateos eran aquellos que sólo sostenían una causa material, y que esa materia no era generada ni corrompida, es decir increada desde la eternidad. Allí Cudworth presenta a estos filósofos que lee en Aristóteles como los *material philosophers*, a los cuales les critica que al contemplar esa única causa material, no tienen manera de encontrar la verdadera causa de lo bueno y lo armónico, y no pueden ver la estructura regular y ordenada de este sistema mundano. El movimiento tiene que ser fortuito y sin guía, con lo cual suplen las causas final y eficiente con la fortuna.<sup>10</sup>

Para nuestro autor lo que intentan sostener esos materialistas<sup>11</sup> es contrario a su propio lema según el cual “nada proviene de nada” porque tienen que derivar las cualidades que no son propias de la materia, como la inteligencia, a partir de nada, porque la materia es lo único que se mantiene estable e inalterable, a partir de lo cual se podría derivar lo demás, pero ella no presenta características tales a partir de las cuales pudiera derivarse la inteligencia.<sup>12</sup>

Ahora bien, la verdadera preocupación de Cudworth es que este es el ateísmo que se puede ver en su propio tiempo:

La propia doctrina de los ateos de estos días: que la sustancia de la materia o cuerpo extenso es solo entidad real, y por eso la única cosa no hecha, esto es ni generable ni creada, sino necesariamente existente desde la eternidad, pero cualquier otra que esté en el mundo, como la vida y la animalidad, el alma y la mente, al ser todas accidentes y afecciones de esta materia (como si por eso no tuvieran en absoluto entidad real en ellas) son generables a partir de nada, y

---

<sup>10</sup> Ahora bien, Cudworth vuelve a diferenciar entre distintos tipos de materialistas, porque dice allí sobre Heráclito y Zenón que ellos también encontraban que la causa de todo era la materia pero al revés de aquellos otros filósofos de la materia, estos últimos daban a la materia inteligencia y vida, de modo tal que primero fueran la inteligencia y la vida y no que ellas se derivaran de la materia estúpida (no sólo por la falta de conocimiento sino por la aridez, esterilidad, de acuerdo al las acepciones del *stupidus* latino) e insensible. Siguiendo a Platón en su *Teeteto*, Cudworth sostiene que estos materialistas sostienen dioses creados y corruptibles, cuando un dios mortal no es más que una contradicción (TIS, 159-162).

<sup>11</sup> Ahora agrega a la *Metafísica* de Aristóteles, la *Física* y el *De caelo*.

<sup>12</sup> Cudworth, TIS I, p. 166.

corruptibles en nada, mientras que la materia, en la que ellas son, permanece todavía la misma.<sup>13</sup>

Para este tipo de ateísmo materialista, todo lo que no es materia es generado y en algún momento será corrompido. Y por ello, los dioses se contarían dentro de esa categoría de generados y corruptibles, al igual que cualquier otra entidad que no sea material. Entre los ateístas famosos de su tiempo Cudworth incluiría a Hobbes y a Spinoza, aunque no suele ser directo en sus críticas presentadas en TIS, y como explica Wunderlich, sus contrincantes puede que sean una construcción del propio autor.<sup>14</sup> Sin embargo, en *A Treatise concerning eternal and immutable Morality* Hobbes será criticado explícitamente como un seguidor del atomismo mal entendido que desarrolló Protágoras, especialmente.<sup>15</sup>

A partir de las citas de *Metafísica* de Aristóteles (Lib. 1, cap. 3) y del *Teeteto* de Platón Cudworth define al materialismo como la forma más antigua de ateísmo, incluyendo en este grupo a los antiguos poetas.<sup>16</sup> Ellos explican la creación de la siguiente manera, dice el inglés:

Y esta es la creación atea del mundo, los dioses y todo, a partir de la materia insensible y estúpida, o el caos oscuro, como el único Numen original: el orden del universo perfectamente invertido.<sup>17</sup>

De acuerdo a lo que estuvo explicando hasta llegar a esta cita, el problema central es ese orden que se invierte, porque al poner como principio de todo a la materia sin inteligencia, sin conciencia, sin razón, sin sentido, sin vida, no cabe otra forma para explicar la aparición de cosa tal como la inteligencia o la conciencia, por ejemplo, que no fuera a partir de esa materia o directamente de

---

<sup>13</sup> Cudworth, TIS I, p. 167: the very doctrine of Atheists at this day; that the substance of matter or extended bulk is the only real entity, and therefore the only unmade thing, that is neither generable nor creatable, but necessarily existent from eternity; but whatever else is in the world, as life and animality, soul and mind, being all but accidents and affections of this matter (as if therefore they had no real entity at all in them) are generable out of nothing, and corruptible into nothing, so long as the matter, in which they are, still remains the same.

<sup>14</sup> Wunderlich, *Varieties*, pp. 800-801.

<sup>15</sup> Cudworth, *A Treatise*, libro I, cap. 1.

<sup>16</sup> Cudworth, TIS I, p. 173.

<sup>17</sup> Cudworth, TIS I, p. 175.



la nada misma, porque no hay nada en esa materia que pudiera generar cosas tales. De ese modo, de acuerdo a nuestro autor, a partir de la menor perfección se genera la mayor perfección, y sólo así estos materialistas podrían explicar que los dioses se generan a partir de la materia, algo que para Cudworth es inconcebible. Ese, para el inglés, no es el verdadero orden del universo.

### **La naturaleza plástica y el verdadero orden del universo**

Para Cudworth, protestante, creyente, la marca distintiva de la deidad puede ser el amor, siempre y cuando se lo entienda del modo adecuado. Así lo describe:

Que el amor es la Deidad suprema y el origen de todas las cosas, es decir, si por ellos se significa el Amor eterno, auto-originado, intelectual, o la bondad esencial y sustancial, que al tener una plenitud y fecundidad infinitamente rebosante se ofrece a sí misma sin envidia, de acuerdo al mejor conocimiento, gobierna todo dulcemente, sin ninguna fuerza o violencia (al estar todas las cosas sujetas a su autoridad, y obedeciendo sus leyes inmediatamente) y concilia la totalidad del mundo en armonía.<sup>18</sup>

Nuestro autor admite que algo de esto puede encontrarse en Platón pero que la verdadera fuente de esta afirmación son las *Sagradas Escrituras*. Sin lugar a dudas, la referencia a la bondad sin envidia es platónica,<sup>19</sup> pero también esa fecundidad rebosante.<sup>20</sup> Ahora bien, interesa de esta cita una de las características que da a Dios nuestro autor, que es la de ser intelectual, y gobernar de acuerdo

---

<sup>18</sup> Cudworth, TIS I, p. 178-9: that Love is the supreme Deity and original of all things; namely, if by it be meant eternal, self-originated, intellectual Love, or essential and substantial goodness, that having an infinite overflowing fulness and fecundity dispenses itself uninviciously, according to the best wisdom, sweetly governs all, without any force or violence (all things being naturally subject to its authority, and readily obeying its laws), and reconciles the whole world into harmony.

<sup>19</sup> Ver Platón, *Timeo* 29e.

<sup>20</sup> Ver Plotino, *Enéada* V.I. 6.

al mejor conocimiento.<sup>21</sup> Ese Dios que es amor, es también principio intelectual que aplica su conocimiento a la creación de modo tal de ordenar la totalidad como para generar armonía intelectual.

Dicho esto sobre Dios, Cudworth introduce otra entidad en su esquema metafísico que resulta ser ni más ni menos que la causa eficiente del propio Dios, y ella es la Naturaleza Plástica o simplemente la Naturaleza. Dios debe ser principio, medio y fin de todo pero para el inglés Dios no actúa directamente de modo milagroso en todo sino que utiliza este instrumento, un intermediario, para dispensar su ley intelectual, entendida como providencia -evitando caer en ocasionalismo o en voluntarismo-. Sin embargo, el inglés deja bien en claro que se trata de una causa subordinada a Dios. Así la describe en una primera presentación:

Por lo cual, dado que ni todas las cosas son producidas fortuitamente, o por un mecanismo sin guía de la materia, ni Dios mismo podría ser pensado razonablemente como haciendo todas las cosas inmediata y milagrosamente, debe concluirse que hay una naturaleza plástica bajo Él, como un instrumento inferior y subordinado, que ejecuta como esclava esa parte de su providencia que consiste en el movimiento regular y ordenado de la materia, de modo tal de que haya también, además de esta, una providencia superior a ser reconocida, que, al presidir sobre todo, muchas veces suple los defectos de ella, y a veces prevalece ante ella, ya que esta naturaleza plástica no puede actuar por elección, ni con criterio.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> De aquí puede entenderse también que Dios es consciente. Ver Giglioni "The Cosmoplastic System of the Universe: Ralph Cudworth on Stoic Naturalism" en *Revue d'histoire de sciences*, Tomo 61, n. 2, 2008: p. 317.

<sup>22</sup> Cudworth, TIS I, pp. 223-4: Wherefore since neither all things are produced fortuitously, or by the unguided mechanism of matter, nor God himself may reasonably be thought to do all things immediately and miraculously; it may well be concluded, that there is a plastic nature under him, which, as an inferior and subordinate instrument, doth drudgingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter; yet so as that there is also, besides this, a higher providence to be acknowledged, which, presiding over it, doth often supply the defects of it, and sometimes overrule it ; forasmuch as this plastic nature cannot act electively, nor with discretion.

Se trata del instrumento subordinado que ejecuta su providencia en el mundo natural, sin actuar por elección o con criterio alguno, sino ciegamente pero con arreglo a fines.<sup>23</sup> De hecho, hay una providencia superior que incluso puede suplir los errores que ella pueda cometer, errores que por supuesto son involuntarios.

Lo siguiente que va a establecer Cudworth sobre la Naturaleza es que no se trata de una cualidad oculta en la materia, de esas que utilizan los ateos (hilopáticos) para explicar las causas de los fenómenos, algo que para él es como aceptar directamente la ignorancia sobre las causas de las cosas, sino que la Naturaleza es una causa determina y propia, aunque por supuesto no la causa suprema intelectual.<sup>24</sup> Y su primera concepción general es la siguiente, “que es arte en sí misma, que actúa inmediatamente sobre la materia como un principio interno”.<sup>25</sup> Es arte pero que actúa internamente, no de modo mecánico sino vital y mágicamente. Se trata de una especie de ley, o de alma viviente que, como Dios, se encuentra dentro de todo. Afina en su caracterización el inglés y compara a la Naturaleza con el sello o la impresión del arte omnisciente infaliblemente de Dios, del divino entendimiento, que es la verdadera ley de todo.

Ahora bien, no hay que pasar por alto que se trate de un sello, porque no es entonces la ley divina en sí misma, sino que la Naturaleza actúa ciegamente de acuerdo a esa ley divina. Si la ley divina es el arte arquetípico, la naturaleza es el arte ectípico o representativo, que aunque actúe exactamente de acuerdo a ese arquetipo, no comprende ni entiende la razón por la cual actúa.<sup>26</sup> Intentando

---

<sup>23</sup> Entre los antiguos que sostuvieron algo así enumera a Aristóteles, a Platón, a Empédocles, a Plotino, a Simplicio, a Heráclito, a Hipócrates, a Zenón y a los estoicos. Pero quienes más le interesan en este grupo, y a quienes más va a citar como respaldo son Aristóteles y Plotino. Al primero, sin embargo, llegará a criticarlo pero intentando mostrar un posible camino de rectificación para sus errores.

<sup>24</sup> Cudworth, TIS I, p. 234: but he, that asserts a plastic nature, assigns a determinate and proper cause, nay the only intelligible cause, of that which is the greatest of all phenomena in the world, namely the τὸ εὖ καὶ καλῶς, "the orderly, regular and artificial frame" of things in the universe, whereof the mechanic philosophers, however pretending to solve all phenomena by matter and motion, assign no cause at all.

<sup>25</sup> Cudworth, TIS I, p. 235: the first general conception of the plastic nature, that it is art itself, acting immediately on the matter as an inward principle.

<sup>26</sup> Cudworth TIS I, p. 237: it goes on in one constant unrepenting tenor, from generation to generation, because it is the stamp or impress of that infallibly omniscient art, of the divine understanding, which is the very law and rule of what is simply the best in every thing.(...)

explicar esto, compara la relación entre Dios y la Naturaleza a la relación entre el arquitecto y el constructor, siendo el primero el que conoce las leyes y diseña el plano mientras que el segundo el que materializa eso que diseñó el primero, sin entender demasiado la ciencia por la cual se hizo. Afirma: “La naturaleza no es maestra de esas arte y sabiduría, de acuerdo a la cual actúa, sino sólo sirvienta de ellas, y una ejecutora esclava de los preceptos de esas.”<sup>27</sup> De eso se trata el estatus subordinado a Dios. Cudworth toma también el ejemplo de animales como las abejas, las arañas, o los pájaros, para explicar cómo es posible que actúe sin siquiera comprender lo que hace. Para el caso de la falta de conciencia, utiliza además los ejemplos de los sueños o del músico adormilado.<sup>28</sup> Concluye, entonces:

Por lo cual esta naturaleza plástica, al actuar no por conocimiento ni por imaginación animada, ni por elección ni por hormesis,<sup>29</sup> debe concluirse que actúa de modo fatal, mágico y empático. (TIS I, 249).<sup>30</sup>

Explica, entonces que actuar empática y mágicamente es actuar sin conocimiento, ni imaginación, sin deseo o apetito, sino sólo de acuerdo a leyes de modo fatal,<sup>31</sup> pero de modo diverso de acuerdo al caso.<sup>32</sup>

Ahora bien, no resulta un detalle aclarar que las acciones de los seres humanos no están gobernadas por dicha Naturaleza, y que eso se aprecia a

---

Wherefore when art is said to imitate nature, the meaning thereof is, that imperfect human art imitates that perfect art of nature, which is really no other than the divine art itself. p. 238: Nature is not the divine art archetypal, but only ectypal; it is a living stamp or signature of the divine wisdom; which though it act exactly according to its archetype, yet it doth not at all comprehend nor understand the reason of what itself doth.

<sup>27</sup> Cudworth, TIS I, p. 239: Nature is not master of that consummate art and wisdom, according to which it acts, but only a servant to it, and a drudging executioner of the dictates of it.

<sup>28</sup> Cudworth, TIS I, p. 243 y ss. Resulta problemático interpretarlo como arte humano porque requiere que deba ser adquirido y practicado, para esto ver Lotti, *Il mondo animato*, p. 498.

<sup>29</sup> Un efecto beneficioso que se produce por la exposición a una pequeña cantidad de sustancia venenosa.

<sup>30</sup> Cudworth, TIS, p. 249. Wherefore the plastic nature, acting neither by knowledge nor by animal fancy, neither electively nor hormetically, must be concluded to act fatally, magically and sympathetically.

<sup>31</sup> Se trata de ley metafísica y no física. Ver Lotti, op. Cit, p. 504.

<sup>32</sup> Cudworth, TIS I, p. 250: Now, that which acts not by any knowledge or fancy, will or appetite of its own, but only fatally according to laws and impresses made upon it, (but differently in different cases) may be said also to act magically and sympathetically.

simple vista porque nuestras acciones no tienen la uniformidad, la regularidad, ni la constancia de las acciones naturales. Las acciones humanas se realizan de acuerdo al propio conocimiento del ser humano, somos amos y amas de esa sabiduría, en tanto actuamos por elección e intención, con consciencia y auto-percepción, y por eso nuestra vida racional es superior a la vida de la Naturaleza Plástica. De esta manera, Cudworth ubica en el lugar más bajo ontológicamente hablando a la Naturaleza, aunque por encima de la materia, a la que gobierna.<sup>33</sup> Así, la metafísica en *TIS* tiene en cuenta a un Dios, principio intelectual, que imprime su sabiduría en la Naturaleza, la cual gobierna a la materia, pero que ocupa el nivel más bajo en la escala de seres, ocupando el más alto la vida racional de los seres humanos. De todos modos, la Naturaleza, por ser un tipo de vida, aunque el más bajo, es incorpórea, a diferencia de la materia,<sup>34</sup> y es una y la misma que actúa en distintas partes de la materia, alejadas entre sí.<sup>35</sup>

Dicho esto, volvamos a nuestro punto de partida, que era la crítica a los distintos ateísmos por no aceptar sustancias incorpóreas. Hacia el final del pequeño tratado o digresión sobre la Naturaleza Plástica, Cudworth enumera los cuatro errores que se encuentran en aquellos dos tipos de ateísmo que sí contemplan alguna especie de Naturaleza plástica o poder plástico, aunque mal comprendida, los cosmo-plásticos o estoicos y los hylozoicos. Los errores son, en

---

<sup>33</sup> Cudworth *TIS*, p. 251: It is true that our human actions are not governed by such exact reason, art, and wisdom, nor carried on with such constancy, evenness and uniformity, as the actions of nature are; notwithstanding which, since we act according to a knowledge of our own, and are masters of that wisdom by which our actions are directed, since we do not act fatally only, but electively and intendingly, with consciousness and self-perception, the rational life that is in us ought to be accounted a much higher and more noble perfection than that plastic life of nature. Nay, this plastic nature is so far from being the first and highest life, that it is indeed the last and lowest of all lives, it being really the same thing with the vegetative, which is inferior to the sensitive.

<sup>34</sup> Ver Lotti, op. Cit., pp. 463-464. Lo activo es incorpóreo, lo pasivo es corpóreo.

<sup>35</sup> Cudworth *TIS* I, p. 252: But though the plastic nature be the lowest of all lives, nevertheless since it is a life, it must needs be incorporeal; all life being such. For body being nothing but antitypous extension, or resisting bulk, nothing but mere outside, *aliud extra aliud*, together with passive capability, hath no internal energy, self-activity or life belonging to it; It is not able so much to move itself, and therefore much less can it artificially direct its own motion. P. 260: Now that which is one and the same, acting upon several distant parts of matter, cannot be corporeal. Besides this plastic nature which is in animals, forming their several bodies artificially, as so many microcosms or Little worlds, there must be also a general plastic nature in the macrocosm, the whole corporeal universe, that which makes all things thus to conspire every where, and agree together into one harmony.

primer lugar, que hacen de la naturaleza plástica el principio primero, la cosa más importante del universo, cuando es la vida más baja.<sup>36</sup> El segundo error, derivado del primero, es sostener que a partir de esa naturaleza plástica surjan las demás formas de vida, es decir, la racionalidad, la inteligencia, la vida sensitiva o animal. Para Cudworth esto es totalmente irracional, como lo que suelen hacer lo ateos, es decir, “invertir la foto del universo”,<sup>37</sup> ya que la inteligencia es anterior a esa Naturaleza. En tercer lugar, los hylozoistas confunden la naturaleza plástica con la sabiduría y el entendimiento, y a pesar de no darle ni sentido, ni percepción, le dan sabiduría como para que cada átomo en el universo sea consciente de sus capacidades. El cuarto y último error es que hacen de esta naturaleza una cosa material, cuando la materia no puede moverse a sí misma. La naturaleza debe ser incorpórea.

En síntesis, la crítica general a estos tipos de materialismos que contemplan algún tipo de poder plástico es una y otra vez el invertir el orden de prioridades y otorgar un poder inexplicable a la materia, invirtiendo la escala ontológica.

## Conclusión

Como puede apreciarse en su obra Cudworth utiliza el término “filosofía materialista” o “filósofo materialista”, y asocia estos con términos como “corporealista” y “ateo”. Ahora bien, nuestro autor no presenta una cruzada especial contra la materia en sí misma,<sup>38</sup> y tampoco contra todo tipo de materialismo, al admitir que no todo materialismo es ateo. Sin embargo, como sí todo ateísmo es materialista, tiene la necesidad de explicar en qué consiste esta categoría y cuáles son sus errores. Encuentra ejemplos de filósofos antiguos para cada caso, pero poco dice sobre los contemporáneos en TIS, aunque sí hace

---

<sup>36</sup> Dice Cudworth “si hay physis, tiene que haber por encima de ella Nous” (TIS I, p. 272).

<sup>37</sup> Cudworth, TIS, p. 273.

<sup>38</sup> Ver Osborne C.: “The True Intellectual System of the Universe and the Presocratic Philosophers”. Trabajo disponible en: [https://www.academia.edu/187238/-Ralph\\_Cudworths\\_The\\_True\\_Intellectual\\_System\\_of\\_the\\_Universe\\_and\\_the\\_Presocratic\\_Philosophers](https://www.academia.edu/187238/-Ralph_Cudworths_The_True_Intellectual_System_of_the_Universe_and_the_Presocratic_Philosophers). 2009, p. 8.

referencias a resurgimientos en su propia época, que podemos asociar con Hobbes y Spinoza.

El problema del materialismo en general es alterar el orden metafísico y el orden de las causas. La materia para Cudworth es cuerpo inerte, sin conciencia, sin sentido, sin razón, sin inteligencia, sin animación y estéril. Las que se reconocen en esta enumeración como formas de “vida” existen y todas ellas son incorpóreas. Para el inglés ellas son superiores a la materia y no podrían producirse a partir de la materia, como sostienen los materialistas. En todo caso, esa materia estéril viene en último lugar en el orden ontológico, nunca podría ser primera. Los argumentos de Cudworth, entonces, subrayan el desconocimiento de la causa y la falta de explicación que presentan los autores materialistas.

Pero además nuestro autor pelea en otro frente a la vez que es el de la concepción de un Dios que actúa directamente en su creación, que parece alejarse de cualquier sistema de la ley intelectual, porque todo depende de la voluntad de esa deidad, más que de un plan intelectual providente. Por eso, Cudworth propone un instrumento ciego y esclavo de la inteligencia divina para actuar sobre la materia, la causa eficiente de Dios, con las características que acabamos de describir, y ellas es la Naturaleza, forma más baja de vida pero incorpórea y gobernadora de la materia de los materialistas. Así sí se sigue un verdadero plan para el mundo material, regido por una Naturaleza que sigue ciegamente los designios divinos. Ese es el correcto orden del universo.

## **Bibliografía**

Bloch, O. *Il materialismo*, Marzorati Editore: Milán, 1990.

Cudworth, R: *The True Intellectual System of the Universe*, Londres: Thomas Tegg, 1845, vol. I.

\_\_\_\_\_ : *A Treatise in Immutable Morality with A Treatise on Freewill*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Giglioni, G., “The Cosmoplastic System of the Universe: Ralph Cudworth on Stoic Naturalism” en *Revue d’histoire de sciences*, Tomo 61, n. 2, 2008, pp. 313-331.

- Hutton, S., "Introduction" en R. Cudworth, *A Treatise in Immutable Morality with A Treatise on Freewill*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Levitin, D. *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Lotti, B. "Il mondo animato. Le fonte plotiniane del concetto de Natura Plastica in Ralph Cudworth" en G. Ficcadori, *In Partibus Clivis: Scritti in Onore Di Giovanni Pugliese Carratelli*, Vivarium: Napoli, 2006, pp. 461-520.
- Osborne, C.: "The True Intellectual System of the Universe and the Presocratic Philosophers". Trabajo disponible en: [https://www.academia.edu/187238/-Ralph\\_Cudworths\\_The\\_True\\_Intellectual\\_System\\_of\\_the\\_Universe\\_and\\_the\\_Presocratic\\_Philosophers](https://www.academia.edu/187238/-Ralph_Cudworths_The_True_Intellectual_System_of_the_Universe_and_the_Presocratic_Philosophers). 2009.
- Wunderlich, F., "Varieties of Early Modern Materialism" en *British Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, n. 5, 2016, pp. 793-813.
- Strok, N., "Los Platónicos de Cambridge como historiadores de la filosofía en el siglo XVII" en S. Manzo V. Waksman (eds.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?*, Buenos Aires: Prometeo, 2016, p. 165-178.



## Vivimos un sueño pero ¿Quién sueña?: La condición onírica de la realidad según Schopenhauer

Luciano Salvador Tarletta<sup>1</sup>

En el presente trabajo pretendemos desarrollar el tratamiento que Schopenhauer hace de la realidad empírica (*Wirklichkeit*) en algunos de los pasajes más relevantes de su obra. Elegimos abordarlo desde una de las inquietudes que más estimularon la cultura filosófica y literaria de la modernidad: el vínculo entre sueño y realidad, así como la progresiva difuminación del tenue límite que los escinde, en tanto éste es sometido a la exigencia del examen racional. En efecto, la consistencia onírica de la realidad es un tópico reiterado por el filósofo de Danzig, constituyendo uno de los puntos clave de su filosofía. Para ello proponemos un examen de sus consideraciones acerca del mundo como representación, procediendo luego a exponer cómo la realidad empírica es un producto del entendimiento a partir de una intuición intelectual. Este examen nos deriva a su tratamiento del tradicional problema del mundo externo que, según el pensador alemán, está enraizado en la intuición de la equivalencia entre sueño y realidad. A partir de estas consideraciones podemos aproximarnos al núcleo de la filosofía schopenhaueriana: si lo real no es, en el fondo, muy distinto al sueño, podemos suponer un trasfondo oculto que, secretamente, lo coordina y le aporta el ser: la otra cara de lo cognoscible, la cosa en sí, el mundo como voluntad.

Célebre es que el propio Schopenhauer hizo del apotegma que intitula su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, el pilar de su filosofía. En efecto, esta afirmación constituye su “pensamiento único”, la clave para descifrar el enigma del universo, de la cual el libro constituye su desarrollo y justificación,

---

<sup>1</sup> Luciano Tarletta es alumno avanzado de la carrera de Licenciatura en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Se desempeñó como ayudante alumno de curso de nivelación durante los años 2015-2016 y participó como expositor en las jornadas NOA de filosofía en el año 2018. E-mail: lucianotarletta@gmail.com.

adquiriendo su exposición una forma que podríamos clasificar como “circular” – o “espiral”, en términos de Philolenko (1989)– en tanto, su trama gira en torno a esta cuestión fundamental. Antes de introducirse en su examen de la cosa en sí como voluntad –esto es, lo absoluto, lo que se encuentra ubicuo y omnipotente en cada resquicio de lo real– Schopenhauer dedica un examen a la cara del mundo con la que estamos más familiarizados. Nos referimos al mundo tomado desde el punto de vista del sujeto cognoscente, el mismo que nos rodea y ocupa nuestros pensamientos y fatigas diarias, pero también al conocimiento científico y la investigación racional: el mundo como representación. Es importante tomar en cuenta este punto de partida: nuestro autor decide abrir su libro desde el punto de vista del conocimiento por parte del individuo, esto es, desde el lado de la representación en tanto se encuentra sometida al principio de razón suficiente. Podemos conjeturar que la justificación de este hecho se encuentra en que, de manera preliminar al abordaje de la cosa en sí, es necesario establecer los límites y la naturaleza de nuestra facultad cognoscitiva. En efecto, asumiendo la tarea crítico-filosófica heredada por Kant, Schopenhauer intenta cumplir con un doble propósito: por un lado, es necesario establecer la naturaleza y los límites de nuestra facultad cognoscitiva para evitar confusiones y errores que, según nuestro filósofo, son causa de atolladeros y divagaciones sin fin que desorientan la práctica filosófica; pero, por el otro, siguiendo la misma línea de pensamiento –y con consecuencias más profundas para su filosofía– es un imperativo dejar en claro que en el ámbito de la representación, en la esfera de lo cognoscible que adquiere su máxima expresión en el conocimiento científico, todo intento de acceder a la cosa en sí es vano y frustrado, siendo todo fenómeno de naturaleza meramente relativa y no más una efímera parte de un entramado sin comienzo ni fin. De esta forma no existe, por tanto, ningún “objeto absoluto” que sirva de piedra de toque a la hora de otorgarle un significado a la totalidad de las representaciones; en cambio, la clave para descifrar el núcleo de la realidad no se encuentra en este aspecto “exterior” de la representación ni en la actividad conceptual, sino en lo más íntimo de nuestro fuero interno que escapa, en cierta

medida, al principio de razón suficiente: lo que Schopenhauer designa con la palabra voluntad.

Para comenzar, entonces, el desarrollo de la noción de realidad empírica que elabora Schopenhauer es necesario proceder primero desde el concepto de representación, que es más general y la abarca. Schopenhauer le da el nombre de “representación” a aquello que constituye nuestro ámbito cognoscitivo, siendo todo conocimiento una representación. Para comprender el significado de esta afirmación hay que notar que nuestro filósofo se ubica en una posición resueltamente idealista, según la cual la representación siempre se halla entre dos polos que la posibilitan y la delimitan: el par correlativo e indisoluble que conforma la relación sujeto-objeto. Ambos considerados como una dualidad sempiterna configuran la forma más general a la que está sometida la representación, siendo imposible encontrar un objeto sin sujeto y viceversa:

Así, pues, el mundo como representación, en cualquier respecto en que lo consideremos, posee dos mitades esenciales, necesarias e inseparables. Una es el *objeto*: su forma es el espacio y el tiempo y, mediante ellos, la pluralidad. Pero la otra mitad, el sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues está entero e indiviso en cada uno de los seres representantes.<sup>2</sup>

Esta consideración puede, a primera vista y teniendo en cuenta anteriores desarrollos en la filosofía moderna, mostrarse simple e incluso banal; sin embargo, este postulado tiene importantes consecuencias tanto para la valoración general que Schopenhauer realiza de la historia de la filosofía, como para su propia especulación metafísica. Por un lado, uno de los problemas más debatidos en la historia de la filosofía –el que pone en cuestión la correcta adecuación de nuestra percepción y aquello que la causa, el mentado “problema del mundo externo”– tiene su origen, como más adelante desarrollaremos, en la desatención a este punto fundamental; por otro, esta observación constituye el paso preliminar al desarrollo de la inmanencia de la metafísica de la voluntad: el

---

<sup>2</sup> MV, L1, 6.

resultado de su concepción del mundo como representación y los límites que lo circunscriben nunca nos lleva a buscar la cosa en sí excediendo sus márgenes – fuera de ella como si se tratase de un *ens extramundanum*– sino en lo más íntimo del sujeto que, no sólo conoce (sujeto cognoscente que condiciona la representación), sino también quiere (sujeto volente e irracional guiado por motivos).<sup>3</sup>

De esta forma tenemos que el sujeto condiciona al objeto sin excepción mediante las formas *a priori* que le impone, siendo el segundo siempre relativo por lo menos a un sujeto y a sus normas. Al análisis de esta legalidad *a priori* Schopenhauer le dedicará su más significativo trabajo de juventud, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*<sup>4</sup>, subsumiéndola a un concepto fundamental para la tradición filosófica pero al que, según nuestro autor, nunca se le hizo justicia: precisamente, el principio de razón suficiente.

En su formulación general, el principio de razón suficiente es aquel que nos permite realizar un tipo de pregunta que es *toto caelo* diversa a la pregunta filosófica: la pregunta “¿por qué?”, imprescindible punto de partida para el conocimiento científico. En efecto, el principio de razón proporciona el enlace *a priori* a la totalidad de los fenómenos, de tal forma que siempre se nos presentan como una trama regular. Esta trama está conformada por una madeja de fenómenos que siempre están ligados en una concatenación, de tal forma que cada uno es deudor de un eslabón anterior y condición de otro posterior, resultando la naturaleza de toda representación (esto es, como dijimos, todo conocimiento) como algo relativo: debe vincularse con otra representación de su misma clase para acreditar su validez.

Ahora bien, Schopenhauer pretende demostrar que, en su especificación, podemos encontrar cuatro raíces o clases de este principio que se corresponden

---

<sup>3</sup> Vale notar que, sin embargo, al ser la cosa en sí, Schopenhauer coloca a la voluntad como algo de naturaleza totalmente distinta a la de la representación. Sin embargo la clave para descubrirla nunca puede provenir de algún concepto (por más *a priori* que este se pretenda) o una revelación, sino que proviene de la propia experiencia. Esto hace que la indagación por la cosa en sí sea siempre un ejercicio infatigable de metáforas y analogías, siendo el concepto de voluntad el más acertado para brindar una visión de conjunto de las características que imperan en el mundo de nuestra experiencia.

<sup>4</sup> De ahora en más *De la cuádruple raíz...*

a una determinada facultad cognoscitiva. El principio de razón suficiente del devenir, que condiciona la realidad empírica donde impera la causalidad; el del conocimiento, rige la concatenación de los juicios en los razonamientos; el denominado “principio del ser” cuyo contenido es la intuición pura del tiempo y el espacio tal como Kant había planteado en su *Estética trascendental*; finalmente, el principio de la motivación, que determina la acción de los seres cognoscentes. A los fines de este trabajo nos ocuparemos del primero, enraizado en la intuición del mundo empírico.

En esta línea, hay que señalar la primacía que posee la intuición para Schopenhauer y por qué ésta reviste un carácter intelectual. Para esto nos serviría realizar un breve contraste con Kant y su convicción de que la experiencia es fruto de la actividad conceptual sobre las intuiciones. Según nuestro filósofo, uno de los errores en los que Kant incurrió fue, precisamente, que despreció la intuición, despachándola vagamente como “lo múltiple meramente dado en la sensibilidad receptiva”<sup>5</sup>, poniendo el énfasis en que el entendimiento es una “facultad de pensar” y por tanto discursiva, sin cuyos conceptos *a priori* toda experiencia sería ciega. Schopenhauer considera, en cambio, que la intuición es la fuente primera de todo conocer, donde se despliega el rico y multiforme mundo empírico, tanto para nosotros como para los animales no racionales: la intuición adquiere dignidad propia, siendo un error colosal confundirlo con el conocimiento conceptual. Como dice Schopenhauer: “Para Kant, de los objetos solo hay conceptos, no intuiciones. Yo, en cambio, digo: los objetos existen ante todo para la intuición, y los conceptos son siempre abstracciones a partir de esta intuición”<sup>6</sup>. De esta forma, nuestro filósofo disocia ambas facultades (sensibilidad y entendimiento), desplazando la función del entendimiento al engendramiento de

---

<sup>5</sup> “Pero Kant incluye el pensamiento ya en la intuición y sienta las bases para la perniciosa confusión del conocimiento intuitivo y el abstracto, cuya crítica me ocupa ahora. Él considera que la intuición, tomada por sí misma, no es intelectual sino puramente sensible, o sea, totalmente pasiva, y que únicamente a través del pensamiento (categorías del entendimiento) se llega a concebir un objeto; y así introduce *el pensamiento en la intuición*”. MV L1, Apéndice, 521.

<sup>6</sup> MV, L1, 531.

la intuición, mientras que el conocimiento conceptual y discursivo se convierte en patrimonio exclusivo de la razón.<sup>7</sup>

Pero ¿cómo es que la intuición deviene intelectual? Schopenhauer aquí también traslada su discusión hacia el empirismo - como previamente había hecho Kant con su idealismo trascendental, que nuestro filósofo asume - cuestionando el valor cognoscitivo de los sentidos. Los sentidos, razona Schopenhauer, tomados por sí mismos, no aportan más que materia bruta. Están lejos de permitirnos acceso a objetos exteriores desplegados en el espacio y mucho más de proporcionar el enlace causal que los une y que conforman el variopinto conglomerado de la realidad empírica; más bien, se limitan a aportar datos dispersos y confusos que requieren de una síntesis. Ésta síntesis se ejecuta por el trabajo intelectual del entendimiento, cuya única función es precisamente producir la intuición con las únicas prerrogativas que posee y que son *a priori*: la confluencia entre tiempo y espacio y el desenvolvimiento de la ley de causalidad.

Para Schopenhauer tiempo y espacio se convierten en condiciones de la representación únicamente cuando convergen cual dos vectores, cada uno aportando su característica específica. La esencia del tiempo se limita a la sucesión: su única característica es el eterno flujo del presente al pasado para constituir un nuevo presente y así *ad infinitum*. La esencia del espacio sólo consiste en la yuxtaposición, determinando las relaciones de los objetos según un lugar. De su unión nace la ley de causalidad o la materia (a las cuales Schopenhauer identifica), y con ella la posibilidad de la simultaneidad, o la sucesión de diversos estados que cambian mientras que otros duran, a la vez que son posibles varias determinaciones en un mismo objeto<sup>8</sup>

Ahora bien, nosotros estamos inmersos en este mundo espacio-temporal, donde nuestro propio cuerpo es un objeto entre los demás; nuestro cuerpo, sin embargo posee la característica de ser un objeto inmediato, el cual recibe el disperso y tosco aporte de las sensaciones en lo que Schopenhauer llama en *De la*

---

<sup>7</sup>Para una elucidación detallada de esta discusión, véase *Apendice. Crítica de la filosofía kantiana*, especialmente MV, 519-532.

<sup>8</sup> MV, L1, 10-15; *De la cuádruple raíz...* cap VI, parágrafo 18.

*cuádruple raíz...* –siguiendo por lo demás, a Kant– “sentido interno”<sup>9</sup>. En efecto, todo pasa en primera instancia por el tiempo, propio de la conciencia en su incesante sucesión, para luego abrir paso al trabajo efectuado por la ley de causalidad: el entendimiento toma a la mera afección de la sensibilidad en la conciencia temporal como un efecto que debe tener una causa. Esa causa es remitida hacia el mundo espacial del que tenemos una certeza indubitable y que encontramos poblados de objetos que están en constante relación entre ellos mismos y nosotros. Este proceso se da *a priori* y de manera ineludible, siendo la ley de causalidad indispensable, entonces, para dar lugar al mundo objetivo que ofrece la realidad empírica. Esto redundaba también en su aplicación para con el mundo empírico: presenciamos que determinados estados de cosas dan lugar a otros estados diversos, lo que nos permite anticiparnos a determinados efectos conociendo sus causas y, en el caso de ignorarlas, a inquirir sobre ellas –por lo que siempre nos está permitido preguntar “¿por qué?”. Entendemos entonces que esta clase de representaciones empíricas constituyen la *Wirklichkeit*, la realidad efectiva, vocablo mucho más significativo que el otro equivalente en alemán a realidad, *Realität*<sup>10</sup>. De esa forma, esta clase particular de representaciones se encuentra bajo el rigor de lo que Schopenhauer entiende como el principio de razón suficiente del devenir, en el cual impera *a priori* la ley de causalidad que permite que los fenómenos se sucedan de manera ilimitada, tanto considerados hacia el pasado como hacia el futuro, conformando una red de conexiones que los hace ser relativos unos a otros. Este planteo, que en apariencia sólo atañe a asuntos epistemológicos, tiene grave importancia en cuanto a sus consecuencias metafísicas: si futuro y pasado son sólo limitados por un punto inextenso entre ambos, que convenimos en llamar presente, no podemos apelar a una primera causa o una causa final que le brinde sentido a los acontecimientos del mundo empírico con propósitos metafísicos o teológicos<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> MV, L1, 10-11.

<sup>11</sup>En esta perspectiva se encuentra uno de los ataques que el filósofo esgrimirá contra gran parte de la tradición filosófica y que es, a nuestro parecer, poco observado pero fundamental: Schopenhauer insiste en la imposibilidad de la consideración de un “objeto en sí” esto es, un objeto absoluto que, por su prioridad e independencia, vendría a ser un comienzo o fundamento

La realidad, entonces, se nos presenta como una madeja interminable de fenómenos; fenómenos para los cuales el relacionarse constituye su esencia, redundando así la búsqueda de un “objeto absoluto” en una quimera con fines consoladores no declarados.

Hemos visto como Schopenhauer nos revela el ámbito de la representación como el reino de lo relativo y efímero, donde la realidad empírica se nos presenta como una red compuesta por innumerables formas y atavíos cuya característica fundamental es el devenir; realidad que es producto del entendimiento, que las moldea y les brinda contenido. ¿No nos lleva esta indagación, inevitablemente, a compararla con el terreno de los sueños? A partir de éste parentesco surge la célebre polémica acerca del mundo externo que nuestro filósofo no dudará en calificar de “necia”<sup>12</sup>. En efecto, para Schopenhauer el problema tiene dos orígenes: uno intelectual - que se nos muestra como artificioso y erróneo - y otro anclado en la intuición de vastas generaciones. En su vertiente intelectual el problema tendría su raíz en el descuido de la relación sujeto - objeto; como dijimos, ambos términos deben entenderse como un par correlativo, donde funcionan como contrapuntos indispensables: no hay sujeto sin objeto, siendo esta la forma general de la representación, por sobre el principio de razón suficiente.

La polémica, según nuestro pensador, comienza precisamente al descuidar este aspecto al entender que las relaciones de causa y efecto –propias del principio de razón suficiente del devenir– se aplican a la relación de sujeto-objeto, cuando esta segunda forma subordina a la primera. En efecto:

igual que la ley de causalidad precede a la intuición y la experiencia como condición de las mismas (...) también sujeto y objeto, en cuanto condición

---

de la serie causal potencialmente infinita que es el mundo que conocemos y en el que habitamos y que, dada su condición cognoscible como “objeto”, sería aprehensible y aportaría una dirección a los acontecimientos, un sentido último y un significado a la totalidad. Esta concepción de un presunto objeto absoluto sería un subterfugio para el consuelo que, muchas veces, arrastra intenciones teológicas no declaradas. Como vemos, esta postulación de un objeto absoluto viola una de las afirmaciones que Schopenhauer consideraba un axioma indispensable: “sólo hay objeto si hay sujeto que lo determine”.

<sup>12</sup> MV LI, 15-16.



primera, preceden a todo conocimiento y, por lo tanto, también al principio de razón en general.<sup>13</sup>

Entonces, por un lado, los dogmáticos intentaban encontrar en vano la causa de la representación mental en un “objeto en sí”, independiente del sujeto, mientras que los escépticos, negando la posibilidad de remitirse mediante una inferencia de la representación al “objeto en sí”, sólo se quedaban con la representación mental. Teniendo en cuenta la prioridad de la relación sujeto-objeto y la acción de la intuición intelectual, podemos suponer que ambos contendientes parten de supuestos falsos.

Por otro lado, un problema que ocupó las mentes más prominentes no puede provenir de un mero error conceptual: está anclado en una intuición profunda, manifiesta en todas las latitudes, en las cuales diversas religiones e ilustres poetas han dado cuenta que sueño y realidad presentan más similitudes de lo que nuestra racionalidad nos permite aceptar. Y con mucha razón. Schopenhauer, al ponderar varios criterios para delimitar la tan mentada aporía, culmina afirmando:

La vida y el sueño son hojas de uno y el mismo libro. La lectura conexa es la vida real. Pero cuando las horas de lectura (el día) han llegado a su fin y comienza el tiempo de descanso, con frecuencia hojeamos ociosos y abrimos unas páginas aquí o allá, sin orden ni concierto: a veces es una hoja ya leída, otras veces una aún desconocida, pero siempre del mismo libro (...) Los sueños individuales están separados de la vida real porque no se hallan engranados en la conexión de la experiencia que recorre constantemente el curso de la vida, y el despertar señala su diferencia; no obstante (...) el sueño ha de mostrar también una coherencia en sí mismo. Si juzgamos desde un punto de vista externo a ambos, no encontramos en su esencia ninguna diferencia definida y nos vemos obligados a dar la razón a los poetas en que la vida es un largo sueño.<sup>14</sup>

Si, entonces, hacemos caso a Schopenhauer y nos convencemos acerca de la condición onírica de la realidad el interrogante se torna acuciante ¿quién

---

<sup>13</sup> MV, L1, 16.

<sup>14</sup> MV, L1, 21.

sueña? La respuesta a este enigma es célebre, y está contenida en ese pensamiento único que incentiva la totalidad de su obra: la cosa en sí, el núcleo inefable de lo real, la voluntad irracional que todo lo gobierna y que cuyo sueño se asemeja al nuestro: sin propósito, sin fin, sin miramientos para con sus desprevenidos protagonistas.

### **Bibliografía**

Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia*. Traducción de Gemma Muñoz - Alonso López. Editorial Ánthropos, Barcelona, 1989.

Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación, tomo I*. Traducción y notas de Pilar López de Santa María. Editorial Trotta, Madrid, 2016.

\_\_\_\_\_ : *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción de Leopoldo Eulogio Palacios. Editorial Gredos, Madrid, 1998.

## El hábito y la triple síntesis temporal: la lectura deleuziana del “hábito” humeano a partir de *Cosmos* de Witold Gombrowicz

Andrea S. N. Vallarini<sup>1</sup>

*Dado que nosotros construimos nuestros mundos  
por asociación de fenómenos, no me sorprendería  
que en el principio de los tiempos haya habido una  
asociación gratuita y repetida que fijara una  
dirección dentro del caos, instaurando un orden.*

Witold Gombrowicz, *Cosmos*

### 1. Los sistemas de diferencias y la triple síntesis del tiempo

Este trabajo se inscribe como una parte dentro de un trabajo más extenso en el que me proponía dilucidar las nociones de “triple síntesis del tiempo” y de “sistema de diferencias” que elabora Gilles Deleuze en *Diferencia y Repetición*. La interlocución con *Cosmos* que en él establecía tiene como origen la acotada mención que Deleuze hace de esta novela en tanto ejemplo de un sistema de diferencias en sí mismo, un sistema de diferencias de tipo literario que se ajustaría casi palmo a palmo al desarrollo que realiza de ambos conceptos. De esta manera, en mi trabajo, al poner en paralelo su libro con la novela, lograba indagar conceptualmente en estas nociones ejemplificándolas por medio de un sistema de diferencias específico.

Quizás alguien podría preguntarse si una novela puede brindar un aporte conceptual a nociones tan densas o, dicho de otro modo, por qué recurre Deleuze a la literatura. Demás está decir que no es ni el único filósofo que a ella se refiere, ni, por otra parte, que Deleuze nutra su filosofía exclusivamente de temática literaria. Pero sí es necesario señalar que reconoce en el arte en general y,

---

<sup>1</sup> Andrea S. N. Vallarini es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Profesora de Artes en Música por el Instituto Universitario Nacional del Arte. Es profesora de Música en distintas escuelas medias y de Técnicas y estrategias didácticas de capacitación en el ISEP 13 de Julio. Ha estudiado alemán en la Volkshochschule-Berlin, en el Goethe-Institut Buenos Aires y en el Laboratorio de Idiomas de la UBA. Participa desde el año 2015 en la UNSAM del *Taller de traducción de textos filosóficos y literarios en lengua alemana* bajo la dirección de Laura S. Carugati. E-mail: andreasval@yahoo.com.ar.

especialmente, en la novela contemporánea, aquella producción humana que mejor ha sabido expresar el pensamiento de la diferencia y de la repetición<sup>2</sup>. Por eso es que acude a la literatura siempre que esta le permite pensar algún concepto filosófico relevante en su filosofía<sup>3</sup>. Como veremos aquí, las nociones de “serie” y de “primera síntesis temporal” o *Habitus*.

Pero, en primer lugar, ¿a qué llama un sistema de diferencias? En principio, podemos decir que un sistema de diferencias es definido como un sistema que es afectado por el eterno retorno, un mundo de diferencias implicadas sin identidades previas, propiamente caótico, pero seleccionador y distributivo. Deleuze explica, entonces, que los sistemas de diferencias o sistemas de simulacros son sistemas donde “lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la misma diferencia.”<sup>4</sup> Estos sistemas se constituyen sobre la base de dos o más series, cada una definida por las diferencias entre los términos que la componen. La diferencia, a su vez, es el enlace que remite las diferencias de unas a otras reuniéndolas a la vez que diferenciándolas, impidiendo la posibilidad de identificación última. Cada término de una serie, entonces, siendo ya diferencia, es puesto en una relación variable con otros términos, de manera tal que se constituyen así otras series desprovistas en todos los casos de centro y de convergencia. Sin embargo, pese a que el eterno retorno nietzscheano cumple su rol definitorio, a la base de todo sistema de diferencias no sólo se encuentra el eterno retorno o tiempo futuro, sino tres síntesis temporales.

La noción de “triple síntesis temporal” abarca, entonces, tres momentos. El primero, la síntesis del presente viviente o *Habitus*, el momento humeano, que funda según la interpretación deleuziana una repetición material y desnuda, una síntesis a la vez orgánica y psíquica en su nivel primario o inconsciente. El segundo momento, *Mnemosine* o la Memoria, es el momento bergsoniano del

---

<sup>2</sup> Cf. Deleuze, Gilles: “Prefacio” y Capítulo 1: “La diferencia en sí misma”, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrurtu, 2009, p. 15 y pp. 117-118, respectivamente.

<sup>3</sup> En su bello libro *Miradas sobre Deleuze*, René Schérer retoma una cita de *Conversaciones* donde Deleuze expresa que la necesidad de la escritura tiene que ver con liberar a la vida allí donde está apresada. Y la literatura tiene este poder porque “sabe meterse [...] en los caminos de las metamorfosis”. Cf. Schérer, René: *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012, pp. 26-27. También ver Deleuze, G.: *Conversaciones*, Madrid, Editorial Nacional, 2002, pp. 157-161.

<sup>4</sup> Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 440.

análisis. Ésta es interpretada en términos de un pasado puro que dota de fundamento al tiempo presente, permitiendo que el tiempo presente transcurra. La Memoria es la repetición “espiritual y vestida”, síntesis pasiva del tiempo que constituye el ser del pasado, el cual permite que no quedemos suspendidos eternamente en una sucesión de presentes aislados y puntuales. Cabe señalar aquí que Deleuze se interesa por analizar lo que denomina las síntesis pasivas del tiempo. En cada uno de estos momentos veremos que hay dos niveles, uno pasivo que funda la verdadera repetición, y otro activo que es fundado por el nivel más profundo de la repetición, la síntesis pasiva, que nunca es representable. Esto se debe a que toda representación se ubica precisamente en el nivel de las síntesis activas, es decir, son fundadas por las síntesis pasivas.

La tercera y última síntesis del tiempo, momento nietzscheano del análisis, es la síntesis del futuro o eterno retorno de lo diferente. Es la forma vacía y pura del tiempo que ejerce un poder desfundante sobre la totalidad del tiempo: “universal *desfondamiento* que gira en sí mismo y no hace volver más que al porvenir”<sup>5</sup>. Es la pura pulsación rítmica de una repetición antes/después (Kant habría aportado este descubrimiento al pensamiento, aunque no lo habría llevado hasta sus últimas consecuencias) que rechaza tanto los contenidos empíricos como el fundamento. La tercera síntesis ya no será considerada pasiva, sino “estática” pues el tiempo deja de estar subordinado al movimiento: es la “forma del cambio más radical, pero la forma del cambio no cambia.”<sup>6</sup>

En este trabajo sólo vamos a detenernos en la primera de las síntesis temporales, la del Hábito o presente viviente. Veremos cuál es la interpretación que Deleuze realiza de la noción humeana de “hábito” tanto en *Empirismo y subjetividad* como, especialmente, en *Diferencia y repetición*, y veremos cómo aparece este momento en *Cosmos*.

## 2. El *Habitus* o cómo del caos se origina *Cosmos*

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 149.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 146.

El segundo capítulo de *Diferencia y repetición*, “La repetición para sí misma”, tiene por objeto analizar las condiciones de la repetición en un nivel pasivo o sub-representativo, esto es, las síntesis que fundan la repetición en su verdadera realidad. La repetición sólo puede desarrollarse en el tiempo –y en el espacio<sup>7</sup> (las dimensiones reales de toda experiencia)–, aunque, inversa y simultáneamente, el tiempo resulta inconcebible si no se le atribuye una repetición en lo más profundo de sí.<sup>8</sup> Así, las distintas formas de repetición de las síntesis pasivas son síntesis que *fundan* el tiempo.

La primera síntesis del tiempo, la del *Habitus*, es la síntesis que funda el presente viviente a nivel orgánico y psíquico, a partir de la repetición de elementos o casos. Un mismo elemento, supongamos una campanada A, puede repetirse sucesivamente formando una serie del tipo AAA, o una serie de combinaciones de elementos AB, a lo que Deleuze llama casos, pueden repetirse conformando la serie AB AB A...B. En cada una de las presentaciones hay discontinuidad e independencia, y cada nueva aparición supone la desaparición de la anterior. ¿Cómo hablar de repetición, entonces, pero sobre todo, cómo hablar de experiencia, si la condición de la misma es que esté continuamente deshaciéndose? En última instancia, este sería para Deleuze el verdadero problema que se encuentra a la base del empirismo de Hume, quien habría definido el principio de la diferencia.

¿Pero qué es lo dado? Es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley. [...] El empirismo parte de la experiencia de una colección, de una sucesión animada de percepciones distintas. De ellas parte, en la medida en que ellas son distintas, en que son independientes. En efecto, su principio, es decir, el principio constitutivo que proporciona a la experiencia un estatuto, no es en modo alguno:

---

<sup>7</sup>La síntesis espacial será desplegada en el capítulo “Síntesis asimétrica de lo sensible” de *Diferencia y repetición*; no la trataremos aquí por no ser objeto de nuestro trabajo.

<sup>8</sup> Cf. Mengue, Philippe: *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008, p. 234.

“Toda idea deriva de una impresión”, cuyo sentido es únicamente regulador, sino:

Todo lo separable es distinguible, y todo lo distinguible es diferente.

Tal es el principio de la diferencia.<sup>9</sup>

La experiencia del empirismo no es una experiencia ordenada, organizada. Es el movimiento y la sucesión de las ideas separables en tanto son diferentes, y diferentes en tanto son separables. No hay un sujeto que la anteceda. No es la afección de un sujeto ni el modo de una sustancia. Cada percepción discernible es una existencia separada. Además, las ideas no representan objetos, sino tan sólo impresiones. Y, a su vez, las impresiones mismas no son representativas.<sup>10</sup> Así, según Deleuze, el empirismo de Hume es tanto una crítica del sujeto como una crítica de la filosofía de la Naturaleza.<sup>11</sup> Sujeto y Naturaleza son dos problemas que no se pueden plantear por separado, pues el concepto de Naturaleza no puede pensarse sin un concepto de sujeto que le otorgue a lo dado alguna clase de organicidad.

Pero, ¿puede plantearse una novela a partir de este principio de la diferencia, principio de separación que parece ir en contra de toda conformación de sentido? ¿Cómo construir una trama a partir de la dispersión y el caos? Witold Gombrowicz construye una insólita novela policial<sup>12</sup> en la que una clase muy particular de detective intenta organizar ese caos múltiple y disperso en pos de encontrar un orden y un sentido. Para ello nos introduce desde el primer momento en esa multiplicidad de percepciones en las que el protagonista,

---

<sup>9</sup> Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 93-94.

<sup>10</sup> Cf. Hume, David: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2001, p. 41 y ss., y Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Orbis-Hyspamérica, 1984, p. 87 y ss.

<sup>11</sup> Cf. Deleuze: *Empirismo y subjetividad*, op. cit., pp. 91-97.

<sup>12</sup> Gombrowicz dice que *Cosmos* es una novela policial (así también habla Deleuze de los libros de filosofía). Siegfried Krakauer nos explica que la novela policial se caracteriza por tener como acción principal el proceso de dilucidación de un enigma, organizando racionalmente los signos que desordenadamente aparecen. Sin embargo, este intento no logra nunca dar cuenta por completo de los contornos siempre cambiantes del mundo. Véase Krakauer, S.: *La novela policial. Un tratado filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

Witold<sup>13</sup>, se verá constantemente perdido: “maraña de hojas, ramas, manchas luminosas, espesuras, agujeros, hojas apretadas, dobleces, diagonales, redondeces y no sé qué diablos más, hacia ese espacio lleno de manchas que [...] estallaba en mil fragmentos”<sup>14</sup>. A lo largo de toda la novela encontraremos descripciones semejantes, pues Witold, quien continuamente intenta organizar ese caos perceptivo que padece, vuelve a perderse en él una y otra vez. Al reflexionar sobre los acontecimientos que le van sucediendo se cuestiona si no es acaso cierto que cada vibración de nuestras vidas se compone de billones de pequeños destellos<sup>15</sup>. La vida como vibraciones y billones de destellos, ¿no es eso el principio de la diferencia?

Ahora bien, si el punto de partida tanto del empirismo de Hume como de *Cosmos* es el caos y la dispersión –el principio de la diferencia–, ¿podemos hablar entonces de experiencia? ¿Será posible que alguna clase de experiencia se conforme a partir de este principio? ¿Y cómo? Retomemos el punto en que nos quedamos sobre la repetición de elementos o casos. Se repite el sonido de una campana o el tic-tac del reloj (repetición de elementos AAA), se repite el mismo movimiento de las bolas de billar (repetición de casos AB AB A...B).<sup>16</sup> Hume analizó la repetición de casos y, también y sobre todo, que si bien nada cambia en el objeto con cada repetición, algo nuevo se produce no obstante *en* el espíritu que la contempla: éste “sonsaca” –extrae o sustrae– una diferencia a la repetición. Cada caso que se repite o cada elemento repetido se da en un instante independiente, y sin embargo, nosotros no percibimos todos esos instantes de forma absolutamente desmembrada. Por el contrario, si esos casos o elementos pueden ser enumerados (el “primero”, el “segundo”, etc.) es porque el espíritu

---

<sup>13</sup> El nombre del autor y del protagonista de *Cosmos* es el mismo.

<sup>14</sup> Gombrowicz, Witold: *Cosmos*, Barcelona, Seix Barral, 2010, p. 12.

<sup>15</sup> Cf. *Ibíd.* p. 112.

<sup>16</sup> Los ejemplos los toma Deleuze de Hume, Parte III del Libro primero del *Tratado de la naturaleza humana*, y de Henry Bergson, capítulo II del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Aunque Hume se refiera a la repetición de casos al analizar la noción de “causalidad” (repetición abierta) y Bergson considere la repetición de elementos (repetición cerrada), Deleuze observa que ambos pueden ser abiertos o cerrados y que, en el fondo, los dos responden al mismo problema, esto es, el de la síntesis pasiva. Cf. Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 122.



contempla una cierta relación a la vez que diferencia cada una de sus apariciones. Esto se produce porque la imaginación, irreflexivamente, al contemplar, funde o contrae los casos independientes dándoles cierta continuidad en una impresión cualitativa interna, algo que no estaba en el estado de lo dado. Y esto es lo que Deleuze encuentra de fundamental en el empirismo de Hume: que este habría acertado al considerar que, en lo referente al hábito, es la imaginación la que juega un papel central, y no, todavía, la reflexión. Los hábitos no se adquieren actuando, ni por alguna operación que realice la memoria ni por alguna que efectúe el entendimiento. Sólo contemplando y tan sólo contemplando. Frente a la postura psicologista que tiende a interpretar la adquisición de hábitos o comportamientos en términos de la actividad de un yo, no debe olvidarse la pasividad sobre la que la actividad de la memoria y del entendimiento del sujeto se funda.

Todo el problema de la repetición en la síntesis pasiva del presente es el problema del Hábito, y es a partir de aquí que se constituye tanto el sujeto como la totalidad del tiempo, el cual se desplegará en el presente viviente. Pasado y el futuro pertenecerán a él como sus dimensiones, y no como instantes sucesivos e independientes (instantes que ya han sido o que todavía no son): el pasado como retención de instantes precedentes contraídos; el futuro como espera y anticipación en esta misma contracción.

Es claro que de la cuestión de las percepciones y la repetición nos hemos deslizado, repentinamente, a un nuevo problema: el tiempo. ¿Por qué Deleuze introduce esta cuestión? Más precisamente, ¿cuál es la relación entre el tiempo y el sujeto? El espíritu no es más que la colección de percepciones, pero, cuando consideramos el sujeto desde el punto de vista del modo de la aparición de las mismas es, esencialmente, sucesión, tiempo. Hablar del sujeto es entonces hablar de una duración, de una retención y de una espera producidas en la contracción del instante presente, y esto no es otra cosa que el hábito. “La espera es hábito y el hábito es espera: ambas determinaciones, el empuje del pasado y el ímpetu

hacia el porvenir, son los dos aspectos de un mismo dinamismo fundamental".<sup>17</sup> Ya aquí encuentra Deleuze, en el hábito-espera de Hume los caracteres de la duración y de la memoria bergsoniana. Nosotros no ahondaremos aquí en ello, pues esto supone remitirse ya a la segunda síntesis temporal. Aun así, cabe señalar que el problema queda abierto y que el Hábito, según Deleuze, nos conduce directamente a la cuestión de la Memoria.

El tiempo, entonces, es la *estructura* del espíritu en tanto organiza sucesivamente el orden de aparición de las percepciones; a su vez, el sujeto ahora se presenta como la *síntesis* del tiempo: "el hábito es la raíz constitutiva del sujeto, y lo que el sujeto es en su raíz es la síntesis del tiempo."<sup>18</sup>

En esta primera síntesis temporal, por lo tanto, el pasado y el porvenir no son más que las dimensiones del presente. Como mencionamos, lo dado en la experiencia es la sucesión de percepciones, una repetición de elementos o casos semejantes, y el hábito es el principio "que nos determina a pasar ahora de un objeto al que lo acompañaba, es decir, que organiza el tiempo como un presente perpetuo al que debemos y podemos adaptarnos."<sup>19</sup> El pasado y el futuro, en cambio, no son lo dado, son retención y espera producto de la síntesis o contracción que se produce en el espíritu.

*Cosmos* comienza con la sucesiva construcción de dos series que, en principio, no tienen conexión alguna. El protagonista, Witold, encuentra un gorrión ahorcado y colgando de la rama de un árbol. A partir de aquí irá constituyéndose la primera de esas series, la de las horcas, que tiene por elementos: pájaro ahorcado - palito colgado - gato ahorcado - hombre ahorcado. La segunda serie está formada por bocas, la boca de Katasia, la empleada doméstica - la boca de Lena, la mujer deseada - la boca del sacerdote - la boca de Jadczyk, una amiga de Lena. A estas series principales se les suman algunas series adyacentes, secundarias en el relato: la serie de las redes metálicas y la serie de las manos. La constitución de todas las series comienza ateniéndose a la mera

---

<sup>17</sup> Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*, op. cit., p. 100.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pp. 100-101.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 104.

repetición de elementos semejantes. Repetición desnuda y material, en términos deleuzianos, este primer momento corresponde en el ámbito de las síntesis pasivas de la temporalidad a la primera síntesis, la de *Habitus*, que posibilita la fundación del presente viviente. Es así que Witold en reiteradas ocasiones siente que se encuentra atrapado en una especie de presente perpetuo que gira en torno a los ahorcamientos, y de la cual no puede apartarse ni dejar atrás.

Ahora bien, un malentendido suele extraerse de lo planteado hasta aquí. Aunque constituyente, la síntesis del tiempo presente no es activa, sino, remarcamos, pasiva. No se realiza por el espíritu, sino *en* el espíritu. El tiempo, por lo tanto, si bien es subjetivo puesto que se conforma en el espíritu que contempla, no está constituido por un sujeto activo. Se trata, pues, de la subjetividad de un sujeto pasivo.<sup>20</sup> Toda actividad de la memoria y el entendimiento, es decir, de la reflexión, será derivada de esta pasividad contemplativa de la imaginación y se montará sobre ella. Antes que sentimientos, recuerdos, voliciones y cálculos, “las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas [...], a una sensibilidad primaria que *somos*.”<sup>21</sup> En otros términos, los hábitos se adquieren contemplando y la acción misma no es otra cosa que la que realiza un yo activo, ciertamente, pero en tanto que duplicación de un yo pasivo primario. Cada órgano, cada nervio, cada tendón se constituye merced a estas contemplaciones y contracciones, lo mismo que cada una de sus “almas contemplativas”. Asimismo, hay un yo pasivo del organismo entero, el Yo [Moi], que antes que percepción, sensibilidad y satisfacción, es en primer término contemplación contrayente y constituyente del organismo. A estos sujetos pasivos, a estas almas contemplativas, Deleuze las llama “sujetos larvarios”.

Según Deleuze el espíritu comienza por ser una colección de ideas, no un sistema. Por ello entiende que la imaginación humeana no es más que el conjunto o flujo de percepciones, y no una facultad de un sujeto o agente.<sup>22</sup> Ahora bien, el problema del empirismo consiste sin embargo en explicar cómo el espíritu

---

<sup>20</sup> Cf. Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 120.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 123.

<sup>22</sup> Cf. Deleuze, G.: *Empirismo y subjetividad*, op. cit., pp. 12-13.

deviene sujeto, cómo la imaginación deviene facultad. Cuando Deleuze sostiene que “Nada se hace *por* la imaginación; todo se hace *en* la imaginación”<sup>23</sup>, no quiere decir que la imaginación carezca de actividad, pero sí que esta actividad no es la de una facultad que tiene constancia y uniformidad. La producción de las ideas por la imaginación se reduce a ser una reproducción de las impresiones en la imaginación y, a la vez, el movimiento que vincula las ideas fantasmiosa, azarosa o arbitrariamente.<sup>24</sup> En este punto, para Deleuze, los tres términos son equivalentes.

No obstante, se produce una regularidad en la asociación. ¿De dónde proviene la constancia de la vinculación de ideas, entonces? Pues la imaginación desempeña su actividad bajo la influencia de los tres principios de asociación de ideas: contigüidad, semejanza y causalidad.<sup>25</sup> Estos son algo distinto de la imaginación y la afectan. Así, en sus tres principios, “la asociación supera a la imaginación”<sup>26</sup>, pues los tres principios de asociación organizan un sistema dándole constancia a la misma. En última instancia, el espíritu puede ser activado por los principios de asociación solamente porque es originariamente pasivo, pues los efectos que sufre se dan en el sujeto pero sólo en la medida en que éste contempla, y no en tanto actúa. Sólo así el espíritu se convierte en naturaleza humana.

Pero entonces, ¿quién o qué organiza las percepciones en la novela? ¿El trazado de series, de repeticiones de ahorcamientos y de bocas, y la puesta en comunicación entre ellas, es el resultado de la síntesis pasiva o es la organización que un sujeto activo intenta realizar en medio de la dispersión y el caos

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>24</sup> La imaginación “posee su actividad, pero aun ésta carece de consistencia y uniformidad; es fantasmiosa y delirante, es el movimiento de las ideas, el conjunto de sus acciones y reacciones. Como lugar de las ideas, la fantasía es la colección de elementos separados. Como vínculo de las ideas, es el movimiento que recorre el universo, engendrando dragones de fuego [...] El fondo del espíritu es delirio, o, lo que viene a ser lo mismo desde otros puntos de vista, azar, indiferencia. Por sí misma, la imaginación no es una naturaleza, sino una fantasía.” *Ibíd.*

<sup>25</sup> No conocemos las causas de los principios. No conocemos las causas en general. No podemos escrutar las fuerzas y poderes últimos, sólo podemos conocer los efectos. Los tres efectos de los principios de asociación son: las ideas generales, la sustancia y el modo, y, finalmente, la relación. *Cf. ibíd.*, p. 110

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 14.

perceptivo para dotar a la realidad de algún sentido? Por un lado, Witold no deja de sentir que la realidad tiene el modo de ser del “enjambre” y que cada momento de nuestras vidas tiene infinitos matices imposibles de organizar. Pero, simultáneamente, como buen detective, no cesa en su intento por resolver los enigmáticos signos con los que tropieza, procurando ordenar racionalmente en un sistema cada vez más abarcador esa realidad caótica que lo excede y se le impone. En principio, pareciera que las series son constituidas por Witold. Sin embargo, para no brindar una lectura apresurada, tenemos que tener en cuenta algunas cuestiones respecto del rol que éste juega en la constitución de las series y la noción de “sujeto larvario”. Por un lado, es Witold el que, mediante sus búsquedas y su intento por resolver el misterio del gorrión ahorcado, va *constituyendo* las series y sus conexiones progresivamente a partir de un sin fin de elementos desmembrados. No solamente porque los elementos de las series se van extendiendo a lo largo de las pesquisas, sino, especialmente, porque es el protagonista el que consume uno de los ahorcamientos: el asesinato del gato. La figura del gato ahorcado cumple un papel muy importante en la trama, pues es el que pone en comunicación las series de las horcas y de las bocas. Al ser el gato de Lena, la joven por quien Witold se siente atraído, y por ser estrangulado y colgado, el asesinato del gato pone en clara comunicación ambas series. En un primer momento, entonces, podríamos suponer que la vinculación es realizada por un yo activo que crea y articula las series. Sin embargo, lo cierto es que Gombrowicz nos propone un protagonista bastante diferente en su *Cosmos*. Si bien es Witold el agente de la comunicación, y esto parece poner en tensión la idea deleuziana de que el ordenamiento se produce por una síntesis pasiva –y no un yo activo, centro ordenador del mundo–, a su vez, nuestro protagonista no desconoce que su acción es perfectamente contingente, irreflexiva y fuera de todo cálculo, y que es arrastrado por eventos que lo desbordan y lo arrastran a él mismo a hacer lo que hace. En el mismo personaje puede entonces observarse cómo se solapa la figura de un yo activo que busca ordenar conscientemente el caos y la figura de un yo pasivo que padece cierto movimiento subterráneo que lo sacude continuamente. Por un lado, entonces, el protagonista se propone a sí

mismo como el detective que intentará dilucidar el misterio de los ahorcamientos, procurando, de este modo, ordenar una realidad que se le presenta excesiva y caótica, buscando darle una forma a la multiplicidad irreverente. Pero, por otro lado, el ahorcamiento del gato sucede precisamente luego de una escena que arrastra al protagonista en la absurdidad y el sinsentido contra los cuales lucha continuamente. En medio de la oscuridad, los golpes y los gritos de la noche, Witold se trepa a un árbol para poder observar desde allí, por la ventana, a la mujer que desea, la cual se encuentra en su habitación junto a su marido, el arquitecto Ludwick. Claro está que Witold se siente invadido por los celos y, en su desesperación, espera encontrar algún indicio erótico de la relación de la pareja que le permita entender cómo interactúan y, tal vez, por eso mismo moderar sus propias pasiones. Sin embargo, se encuentra con una situación de lo más trivial, una conversación entre un hombre y una mujer que no logra descifrar, pero durante la cual, de repente, hacen clara alusión a un objeto completamente inesperado: una tetera. La aparición de un objeto tan absurdo, según las anticipaciones que el protagonista hacía, quiebra el orden de la configuración que conscientemente venía armando.

Y por fin vi.

Quedé aniquilado.

Él le enseñaba una tetera.

Una tetera.

[...]

Estaba preparado para todo. Para todo menos para ver una tetera. Hay una gota que hace derramar el vaso, algo que resulta ya «demasiado». Existe algo así como un exceso de realidad, una abundancia que ya no se puede soportar. Después de tantos objetos que ya no soy capaz de enumerar: agujas, ranas, gorrión, palito, vara, puntilla, cáscara, cartón, etcétera, etcétera, chimenea, corcho, ranura, canalón, mano pelotitas de miga, etcétera, etcétera, [...], y así por el estilo, sin parar, hasta el aburrimiento, hasta el hastío, y ahora esta tetera, sin venir a cuenta,

sin que tuviera nada que hacer, como algo extra, gratuito, como un lujo del desorden, como un donativo, un presente del caos.<sup>27</sup>

Entonces, dejándose llevar por la aparición de la tetera y por los gritos que oye en medio de la noche, Witold, sin saber por qué, estrangula y cuelga al gato.

### 3. Límite de la primera síntesis del tiempo

Para finalizar quisiéramos subrayar, entonces, cómo en la novela se solapa la idea de un yo activo con la idea de un yo pasivo. Sin embargo, podemos afirmar sin lugar a duda que es la segunda la que prima respecto del protagonista. Así es posible pensar a Witold como a esos sujetos larvarios que pueblan los sistemas de diferencias. Confuso, ajeno a sus propios actos, despierta Witold luego de esa noche y se da cuenta de que ese acontecimiento lo sorprendió como si no hubiese sido él mismo quien hubiera ahorcado al gato.<sup>28</sup>

Pero esto nos trae un nuevo problema, al cual es imposible dar solución en este trabajo. Pues, a nivel de esta primera síntesis temporal aún no puede explicarse cómo se ponen en relación las series. La vida a nivel orgánico y psíquico, en una primera instancia pasiva e inconsciente, organiza series de elementos y casos iguales o semejantes. Pero cómo y por qué estas series habrán de ponerse en comunicación no puede responderse con la primera síntesis del tiempo. Si contrariamente a lo que podríamos suponer no alcanza la mano del asesino para determinar su acción y no es el protagonista quien pone en comunicación estas series, ¿quién o cómo se efectúa su relación? El ahorcamiento del gato, elemento de la trama que comunica las series, ya no pertenece a la primera síntesis del tiempo. Es aquí que Deleuze introduce una nueva noción, la de “precursor sombrío”, para referirse al mismo. Pero esto queda para una próxima ocasión, ya que con ella nos adentra en la segunda síntesis del tiempo, la de la memoria o pasado puro.

---

<sup>27</sup> Gombrowicz, W.: *Cosmos*, op. cit., 2010, p. 87.

<sup>28</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 91.

## Bibliografía

Deleuze, Gilles: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrurtu, 2009.

----- *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2007.

----- *Conversaciones*, Madrid, Editorial Nacional, 2002.

Hume, David: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2001.

----- Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Orbis-Hyspamérica, 1984.

Gombrowicz, Witold: *Cosmos*, Barcelona, Seix Barral, 2010

Kracauer, Siegfried: *La novela policial. Un tratado filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

Mengue, Philippe: *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.

Schérer, Renè: *Miradas sobre Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2012.



## Reflexiones en torno al sentido de la noción de *sujeto* en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

María Cecilia Valverde<sup>1</sup>

### Introducción

El objetivo del presente trabajo es distinguir los diversos aspectos del sentido del término *sujeto*, que se encuentran presentes en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* de G. W. F. Hegel. La exégesis de dicho concepto ha dado lugar a una controversia hermenéutica: algunos intérpretes afirman que la principal acepción de la expresión en este texto tiene un carácter gnoseológico, es decir, se trata del *sujeto* del conocimiento, identificado con la *conciencia* (*Bewußtsein*)<sup>2</sup> y definido por oposición a su *objeto*<sup>3</sup>. Si bien la noción que nos ocupa comprende indudablemente este aspecto, siguiendo a una segunda línea de lectura defenderemos que su sentido primordial posee un carácter ontológico: en general se refiere a lo real mismo en tanto totalidad en desarrollo<sup>4</sup>, y en el contexto del Prólogo se refiere específicamente, a modo de representación anterior a su despliegue efectivo, a la *ciencia* en tanto totalidad del saber. Esta apreciación posibilita a su vez una comprensión más acabada del rol que la noción de sujeto ocupa en el Prólogo.

---

<sup>1</sup> María Cecilia Valverde es estudiante avanzada de la Lic. en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Actualmente se desempeña como Ayudante “B” en la cátedra de Historia de la Filosofía Contemporánea I de la U.N.S. Ha participado como expositora en jornadas y congresos. E-mail: valverdemacecilia@gmail.com.

<sup>2</sup> Para cotejar los términos técnicos en el idioma original utilizaremos, de ahora en más, la edición a cura de Pöggeler y Köhler: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, Herausgegeben von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler, Berlin, Akademie Verlag, 1998.

<sup>3</sup> Cf. Senigaglia, Cristiana. “Horizontes de la subjetividad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel”, en Héctor Ferreiro, Thomas Sören Hoffman, y Agemir Bavaresco (comps.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel*, Porto Alegre, Editora Fi, 2014, pp. 1395-1419.

<sup>4</sup> Cf. Zambrana, Rocío. “Subjectivity in Hegel’s Logic”, en Moyar, Dean (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 292-309.

Con vistas a tal fin, en primer lugar, reconstruiremos los aspectos centrales de la concepción hegeliana de la verdad. Nos detendremos en la caracterización de lo *verdadero* (*das Wahre*), entendido tanto como *sustancia* (*Substanz*) como en cuanto *sujeto* (*Subjekt*). El primero de los aspectos constitutivos de la noción que nos concierne estará definido por la polaridad *sustancia-sujeto*. Reconstruiremos la caracterización de la *sustancia viva* (*lebendige Substanz*) en relación con los elementos de la concepción hegeliana de la verdad y la noción de *mediación* (*Vermittlung*). La última será el nexo que nos permitirá pasar sin solución de continuidad al segundo aspecto que define el sentido de la noción: la relación entre el sujeto (*Subjekt*) y los predicados (*Prädikate*) que lo conforman. Nuestro aporte consistirá en la reconstrucción de la unidad de sentido de esta noción señalando la intersección de los ejes *sustancia-sujeto* y *sujeto-predicados*.

### **Verdad, sustancia y sujeto**

El concepto de *verdad* (*Wahrheit*) resulta central para la comprensión del sentido general del Prólogo. La principal acepción de esta noción en el marco de la *Fenomenología* es presentada por analogía a partir de la caracterización de la verdad de los sistemas filosóficos. Hegel formula una reflexión en torno al carácter meramente anticipatorio de los prólogos de los tratados filosóficos: la costumbre de anteponer al desarrollo de la obra una explicación acerca de las relaciones que sus puntos de vista y conclusiones guardan con otros estudios en torno al mismo tema provoca un desvío respecto de la comprensión de la verdad del objeto investigado. Aquellas consideraciones, que constituyen el resultado neto de la obra, han sido aisladas respecto del desarrollo (*Ausführung*) que las ha conquistado y son tomadas por algo que expresa de manera acabada su sentido interno, en contraposición a aquél, que es comprendido como un recorrido prescindible e innecesario. Según Hegel, al contrario, la verdad del objeto no se encuentra en su mero resultado escueto, sino en la unidad del fin (*Zweck*) y el proceso que lo ha gestado. La perspectiva de la totalidad alcanzada del saber, resultado de este recorrido, es lo que el autor denomina *ciencia* (*Wissenschaft*) o *sistema científico* de la verdad, y coincide con la exposición completa de la filosofía

misma. De este modo, así como los sistemas filosóficos se oponen y refutan entre sí, también lo hacen las diversas *figuras* en que se presenta la verdad. En el proceso de mutua eliminación las figuras de lo verdadero componen el devenir que prepara el desarrollo efectivo de la ciencia en la verdadera figura de la verdad, cuyo recorrido es necesario para acceder a la última.

A continuación Hegel ofrece una descripción acerca de la naturaleza de la verdad: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”<sup>5</sup>. La interpretación de este pasaje en clave gnoseológica se caracteriza por la completa identificación del par *sujeto-sustancia* como sinónimo del par *saber-objeto*, es decir, de la oposición constitutiva del conocimiento tal como se da en elemento inicial de la conciencia. Por nuestra parte, creemos que esta identificación unilateral resulta insuficiente, en tanto proviene de una lectura fragmentaria del pasaje completo. No sólo deja completamente desatendida la dimensión lógica que la oposición entre *sujeto* y *predicados* aporta, sino que prescinde de la doble caracterización de la sustancia, inmediatamente posterior a la declaración en cuestión, según la cual ésta implica tanto la inmediatez del ser como la del saber<sup>6</sup>. Por el contrario, en la afirmación de Hegel interpretamos que la verdad no debe ser concebida meramente como una identidad inmóvil<sup>7</sup>: la forma en que lo verdadero se presenta deviene ella misma otra de sí misma, es decir, conservando su identidad atraviesa un proceso de transformación inmanente, sólo al final del cual es *real* (*wirklich*). Hegel introduce entonces tres nociones que resultan fundamentales para la comprensión de esta primera dimensión del sentido del sujeto: la *sustancia viva* (*lebendige Substanz*), la *mediación* (*Vermittlung*) y la *negatividad* (*Negativität*). El que lo verdadero es *sujeto* o *sustancia viva* significa que la constitución de su forma plena, su *realización*, implica

<sup>5</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, FCE, 2015, p. 15.

<sup>6</sup> Cf. Hegel, G. W. F., op. cit., p. 15.

<sup>7</sup> Cf. Heidemann, Dietmar H. “Substance, subject, system: the justification of science in Hegel’s Phenomenology of Spirit”, en Dean Moyar and Michael Quante (eds.), *Hegel’s Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1-20.

necesariamente la *mediación* de su devenir otro consigo misma, es decir, la reflexión en su ser otro y la identificación respecto de él<sup>8</sup>. De modo que la mediación comporta que el resultado, cada nueva figura alcanzada de lo verdadero, se muestre bajo la forma de la simplicidad o inmediatez devenida y del retorno a sí mismo:

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.<sup>9</sup>

Hegel defiende que lo verdadero es el todo, es decir, la esencia completamente desarrollada. De este modo, concibe lo absoluto en tanto resultado y devenir de sí mismo, que sólo llega a ser *real* en su fin y al final de su desarrollo. La mediación, en tanto igualdad consigo misma en movimiento, es el *simple devenir* que se identifica tanto con cada figura individual en tanto momento estable como con la negatividad que la mueve a su reflexión en su ser otro y vuelve a cristalizarla en una nueva figura en la que retorna bajo la forma de la inmediatez. En otras palabras, la mediación efectúa la superación de la oposición entre lo verdadero en cuanto *quietud* (*Ruhe*) y su devenir:

En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el *simple devenir*. El yo o el devenir en general, este mediar, es cabalmente, por su misma simplicidad, la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo. Es, por tanto, desconocer la razón el excluir la reflexión de

---

<sup>8</sup> Cf. Álvarez Gómez, Mariano. "La «sustancia viviente» como criterio diferenciador entre Spinoza y Hegel", en *Studia Hegeliana*, N° 1, 2015, pp. 9-21.

<sup>9</sup> Hegel, G. W. F., op. cit., pp. 15-16.

lo verdadero, en vez de concebirla como un momento positivo de lo absoluto. Es ella la que hace de lo verdadero un resultado, a la vez que supera esta contraposición entre lo verdadero y su devenir, pues este devenir es igualmente simple y, por tanto, no se distingue de la forma de lo verdadero, consistente en mostrarse como *simple* en el resultado; es, mejor dicho, cabalmente este haber retornado a la simplicidad.<sup>10</sup>

### **El vínculo entre el sujeto y sus predicados**

La superación del antagonismo, posibilitada por la mediación, opera también en el modo en que el conocimiento filosófico se representa las determinaciones de su objeto (*Gegenstand*): concibe los momentos que lo constituyen como conformando el sí mismo del sujeto tal como es en su devenir. Nos introducimos entonces en la dimensión lógica de la noción de *sujeto*, a partir de la cual se comprende su uso en tanto sinónimo del *objeto* del conocimiento. El sí mismo del objeto en cuestión consiste en el automovimiento y el devenir inmanente de su contenido (*Inhalt*). Para Hegel no se trata de un sujeto de esencia fija al que las determinaciones del contenido se vinculan exteriormente, a la manera de accidentes respecto de un sustrato independiente y distinto de ellos. Desde la comprensión habitual de las relaciones entre el sujeto (*Subjekt*) y el predicado (*Prädikat*) de las proposiciones, el sujeto es puesto como un punto fijo, aislado del movimiento. El conocimiento filosófico da cuenta de la significación sustancial o esencial de los predicados, que rompe con la relación de exterioridad entre el sí mismo y el contenido de la representación aportado por aquéllos. De esta manera, el sujeto, que aparecía como fundamento inmóvil, desaparece en tanto tal y pasa a formar parte del movimiento del contenido en vez de permanecer más allá de él, mientras que el contenido deja de ser un universal libre que pueda corresponder a varios sujetos y queda retenido en el sí mismo, constituyendo ya no un predicado del sujeto sino la esencia misma del objeto:

---

<sup>10</sup> Hegel, G. W. F., op. cit., p. 17.

En el *pensamiento conceptual (begriffenden Denken)* (...) el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como *su devenir*, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve (*bewegende Begriff*) y que recobra en sí mismo sus determinaciones (*Bestimmungen*). En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo, en vez de permanecer frente a él. El terreno firme que el razonar encontraba en el sujeto en reposo vacila, por tanto, y sólo este movimiento mismo se convierte en el objeto. El sujeto que cumple su contenido deja de ir más allá de éste y no puede tener, además, otros predicados o accidentes. La dispersión del contenido queda, por el contrario, vinculada así bajo el sí mismo; no es ya lo universal que, libre del sujeto, pueda corresponder a varios. Por tanto, el contenido no es ya, en realidad, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de que se habla.<sup>11</sup>

Un esbozo de esta comprensión se manifiesta en el empleo de proposiciones en torno a la esencia divina tales como “Dios es lo eterno”, que intentan anticipar el concepto de lo absoluto en tanto sujeto. En ellas lo verdadero, si bien *es puesto* como sujeto en la estructura lógica de la proposición, no alcanza a ser expresado en tanto automovimiento. Estas proposiciones usan como sujeto el nombre *Dios*, expresión carente por sí misma de sentido de la que sólo sus predicados dicen *lo que es*. Esta palabra indica no un contenido determinado sino que aquello que se pone es estrictamente *sujeto*, no un *ser* sino algo reflejado en sí mismo. Sin embargo no logra sobrepasar la mera anticipación de esta representación, puesto que el sujeto de la proposición es tomado como un punto fijo, un receptáculo subsistente al que los predicados se vinculan sólo de modo accidental y que sólo se relaciona con el movimiento de reflexión de modo externo:

En tales proposiciones, lo verdadero sólo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse en sí mismo. Esta clase de proposiciones comienzan por la palabra Dios. De por sí, esta palabra no es más

---

<sup>11</sup> Hegel, G. W. F., op. cit., pp. 40-41.

que una locución carente de sentido, un simple nombre; es solamente el predicado el que nos dice *lo que Dios es*, lo que llena y da sentido a la palabra (...) con esta palabra se indica cabalmente que lo que se pone no es un ser, una esencia o un universal en general, sino un algo reflejado en sí mismo, un sujeto. Sin embargo, al mismo tiempo, esto no es más que una anticipación. El sujeto se adopta como un punto fijo, al que se adhieren como a su base de sustentación los predicados; por medio de él, podría el contenido presentarse como sujeto. Tal y como este movimiento se halla constituido, no puede pertenecer al sujeto, pero, partiendo de la premisa de aquel punto fijo, el movimiento no puede estar constituido de otro modo, sólo puede ser un movimiento externo. Por tanto, aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto no sólo no es la realidad de este concepto, sino que incluso hace imposible esta realidad.<sup>12</sup>

## Conclusión

Recapitulando, retomamos en primer lugar la caracterización hegeliana de la verdad en tanto totalidad, es decir, en tanto conjunción de un proceso de desarrollo y de su fin, que desemboca en la tematización de la verdadera figura de la verdad como ciencia o sistema científico. A continuación observamos que Hegel adelanta la afirmación, que sólo quedará justificada en la exposición completa del sistema, de que lo verdadero debe ser concebido y expresado no como sustancia sino también como sujeto. En diálogo con las nociones de sustancia viva, mediación y negatividad, consideramos que el sentido de esta polaridad debe ser comprendido a la luz de la superación de la oposición entre la quietud y el movimiento, superación operada por el simple devenir o la mediación. Explicamos que la misma operación es puesta en funcionamiento en el análisis de la relación entre un objeto del conocimiento y su contenido, entendidos en tanto sujeto y predicados. Finalmente examinamos la tentativa de las proposiciones de contenido teológico que, según Hegel, en tanto meras anticipaciones que mantienen un sujeto fijo, no logran expresar verdaderamente lo absoluto en tanto sujeto.

---

<sup>12</sup> Hegel, G. W. F., op. cit., p. 18.

## Figuras-límite de la subjetividad en la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*

Natalia L. Zorrilla<sup>1</sup>

La *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, obra atribuida a Nicolás Fréret, suele ser considerada como uno de los hitos de la literatura filosófica clandestina atea. A pesar de ello, su complejidad genera desacuerdos varios entre los intérpretes, particularmente cuando se enfrentan a la tarea de producir una definición historiográfica exhaustiva del ateísmo ilustrado y una delimitación de su corpus<sup>2</sup>.

Esta obra, que circuló en forma manuscrita a principios del siglo XVIII<sup>3</sup> y que luego fue publicada por d'Holbach en 1765, tiene un formato epistolar: en ella, Trasíbulo le escribe a su querida Leucipa para disuadirla de dedicar su vida

---

<sup>1</sup> Natalia Lorena Zorrilla es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Realizó estancias de investigación en el Centre d'étude de la langue et des littératures françaises en l'Université Paris-Sorbonne bajo el programa de becas Saint-Exupéry. Su tesis se tituló "Formas del ateísmo en *La Nouvelle Justine* y en *L'Histoire de Juliette* de Donatien Alphonse François de Sade". Actualmente es becaria postdoctoral del CONICET en el Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn (UBA) y se dedica a investigar sobre las ficciones del origen y las diversas representaciones de la "humanidad originaria" en el pensamiento ateo francés del siglo XVIII. Ha publicado artículos en revistas como *Praxis filosófica*, *Asparkia. Investigació feminista* y *Çédille, revista de estudios franceses*. Ha dictado el seminario de grado "Amoralismo y deseo en *L'Histoire de Juliette* de Sade" en la UBA para las carreras de Filosofía y de Letras. Dirigió el PRIG "El erotismo y la sexualidad en la literatura francesa libertina del siglo XVIII" en la Facultad de Filosofía y Letras en la UBA y participa a su vez en otros proyectos de investigación sobre el período radicados en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional del Litoral. E-mail: nat.zorrilla@gmail.com.

<sup>2</sup> Ver Charles, Sébastien: "Scepticisme et clandestinité", en *Historia philosophica*, Vol. 5, 2007, pp. 143-58; Israel, Jonathan: *Radical enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Nueva York, Oxford University Press, 2001; Israel, Jonathan: *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006; Kors, Alan: *Epicureans and Atheists in France, 1650-1729*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016; Mori, Gianluca, "Athéisme et Lumières radicales: état de la question", en Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove [dirs.], *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007 ; Paganini, Gianni: "Pierre Bayle et le statut de l'athéisme sceptique" en *Kriterion*, Vol. 120, 2009, pp. 391-406; Schröder, Winfried: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, [1998] 2012.

<sup>3</sup> Su redacción suele situarse aproximadamente en el año 1722 (Ver Deprun, Jean, "Une œuvre philosophique de la Régence: la *Lettre de Thrasybule a Leucippe*", en *La Régence, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (février 1968)*, Paris, Armand Colin, 1970, pp. 153-164; Fréret, Nicolas: *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, ed. S. Landucci, Firenze, L. S. Olschki, 1986; Wade, Ian: *The Clandestine Organization and Diffusion of philosophic ideas in France from 1715 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938).



a la religión. En su carta, él le revela su mirada atea del cosmos y de la humanidad, desplegando un espectro variado de argumentaciones filosóficas.

La *Lettre* es una de las piezas clave del proyecto proselitista ateo holbachiano, a través del cual el barón d'Holbach se propuso editar y difundir textos radicales de toda índole, lo que sucedió sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII<sup>4</sup>. Sin embargo, el ateísmo de Trasíbulo presenta distintos estratos que van desplegándose y replegándose a lo largo del texto y que, montados unos sobre otros, generan tensiones internas.

En un primer nivel, encontramos las constitutivas notas agnósticas del ateísmo filosófico de Trasíbulo<sup>5</sup>, a saber: la desconfianza en las capacidades cognitivas del espíritu humano para dirimir la cuestión de la existencia de Dios y la caracterización de la divinidad como una producción de la imaginación de los hombres cuyo correlato empírico se pone en duda<sup>6</sup>. Así, este personaje sostiene que las limitaciones propias del espíritu humano nos impiden expedirnos con certeza (matemática)<sup>7</sup> sobre la naturaleza de lo infinito y, por ende, de lo divino.

En segundo lugar, en lo que podríamos denominar el segundo estrato del ateísmo de Trasíbulo, este expresa su preferencia por un sistema filosófico puntual, que atribuye a los estoicos, el cual proclama que todo lo que existe, existe necesariamente. Así, Trasíbulo se aboca a demostrar sutilmente la superioridad

---

<sup>4</sup> El grado de intervención de d'Holbach en cada uno de los textos clandestinos que editaba varía: en *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Évangiles* se permite agregar tres capítulos a un manuscrito de procedencia anónima llamado *Histoire critique de Jésus fils de Marie, tirée d'ouvrages authentiques par Salvador, juif et traduite par un Français réfugié* (el cual habría sido redactado entre 1755 y 1758). En *Le militaire philosophe*, adapta y radicaliza junto con Naigeon un texto originalmente deísta de Robert Challe *Difficultés sur la religion chrétienne proposées au Père Malebranche*. Otro ejemplo sería *L'Antiquité dévoilée par ses usages* de Boulanger. Adicionalmente, algunos años después de la primera edición de la *Lettre* (1765), se publican las *Lettres à Eugénie* (1768), inicialmente atribuidas a Fréret pero luego adjudicadas al barón d'Holbach, con un formato similar en el que el autor de las cartas intenta salvar a su interlocutora de los "funestos prejuicios religiosos", consolándola a través de la filosofía y el uso de la Razón que le permitirán alcanzar la deseada tranquilidad espiritual.

<sup>5</sup> Schröder, Winfried: "L'athéisme agnostique": un fantôme?" en *La lettre clandestine*, Vol. 10, 2001, pp. 193-8.

<sup>6</sup> Mori, Gianluca: "Athéisme et agnosticisme dans deux textes clandestins" en *La lettre clandestine*, Vol. 10, 2001, pp. 183-92.

<sup>7</sup> Trasíbulo parece evocar la distinción cartesiana entre "certeza moral" y "certeza metafísica" (Descartes, AT, IX-ii, 323-24; AT, VIII-i, 327-28; AT, VI, 37-8).

de este sistema filosófico, comparándolo con otros que sostienen un concepto trascendente de la divinidad. Este sistema “estoico”<sup>8</sup>, que proclama la inmanencia de la divinidad, y su identificación con el Todo, resulta ser el menos contradictorio, según Trasíbulo, a pesar de que, como cosmovisión religiosa no tiene ningún sentido, ya que sería en vano venerar a una divinidad a la cual tal veneración le es indiferente<sup>9</sup>.

Diametralmente opuestas a este sistema filosófico, las “fábulas” de las religiones nos proponen, según Trasíbulo, un dios quimérico e imposible, cuyas representaciones se forman a causa de los excesos imaginarios de algunos fanáticos o embaucadores, y que se difunden a la manera de las enfermedades: por contagio.

Así, explica Trasíbulo que nuestra imaginación puede separar o abstraer las diversas propiedades de los seres y componer representaciones en las que estas propiedades, extraídas de distintas fuentes, se reúnen en una misma creación. Es lo que sucede, por ejemplo, durante el sueño. E incluso durante la vigilia, los poetas, los pintores y todos los que tienen una imaginación muy viva crean ficciones “descabelladas y monstruosas” como las quimeras, los centauros, los sátiros, las esfinges, etc.<sup>10</sup>.

Estas figuras, empero, no resultan demasiado peligrosas, según Trasíbulo; la idea de que existan fuera de nuestra mente es tan inverosímil que solo “los niños y las mujeres débiles, que tiemblan ante el nombre de las empusas y lamias”<sup>11</sup> podrían convencerse de ella. Tales representaciones monstruosas tienen una existencia meramente objetiva o imaginada, de acuerdo con Trasíbulo, ya que subsisten únicamente en nuestro espíritu.

---

<sup>8</sup> Fréret, Nicolas, “Lettre de Thrasybule à Leucippe”, en Mori, Gianluca & Mothu, Alain (eds.), *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 173.

<sup>9</sup> Desde este punto de vista, el concepto filosófico de la divinidad se personificaría, tal como sugiere Trasíbulo, en el politeísmo en la noción de Destino, Suerte o Fortuna (“divinidad” superior a todas las deidades particulares), la cual, por definición, no podría conmoverse con nuestros votos, nuestras plegarias o nuestros cultos.

<sup>10</sup> Fréret, Nicolas, op. cit., p. 134.

<sup>11</sup> Idem.

Pero de la misma manera, a través del mismo procedimiento, se forma, según el mentor de Leucipa, el concepto teísta de un Dios perfecto, omnipotente, omnisciente, infinito y absolutamente bondadoso, que no es más que una “reunión viciosa de propiedades separadas [que] producen los más grandes errores: uno se persuade de que estos ensamblajes de propiedades son seres reales y que existen fuera de nosotros (...); a fuerza de calentar nuestra imaginación, uno se persuade no solamente de que su voluntad es causa de todo lo que nos sucede sino [también] de que el medio de complacerlo es observar tales o cuales cosas (reglas)”<sup>12</sup>.

Y sin embargo, también aquí notamos cierta ambigüedad en el pensamiento de Trasíbulo: en lo que concierne al problema de la utilidad de la religión para la vida en sociedad, este personaje oscila entre una postura radical, que sostiene que la religión no interviene en absoluto en la formación y la preservación de las sociedades (sería por lo tanto innecesaria), y otra más moderada, según la cual reconoce la utilidad de ciertas ficciones religiosas que sirven para disuadir a ciertos ciudadanos (“el populacho”) de cometer crímenes<sup>13</sup>.

En efecto, Trasíbulo afirma que la “ley universal del hedonismo” es suficiente para conducir a los hombres que viven en sociedad; todos gozamos y por ende buscamos el placer y sufrimos cuando sentimos dolor, por lo que huimos de él. En este sentido, según Trasíbulo, la vida en sociedad de la humanidad se basa justamente en el deseo y el placer de la compañía y el comercio con otros seres humanos (siendo la soledad una situación extremadamente dolorosa, a la que escapamos). La religión trastoca y desnaturaliza estos polos opuestos (placer-dolor), condenando a sus fieles a una vida miserable en la que el miedo se apodera de ellos y obligándolos a autoimponerse flagelos que no les estaban destinados en primer lugar. La filosofía, en cambio, enseña el recto camino de vida y nos ayuda a discernir cuáles

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 135.

<sup>13</sup>El pensamiento de Trasíbulo preserva algunos rasgos heredados del libertinismo erudito y la filosofía política de Spinoza: Trasíbulo desprecia al “vulgo” y sostiene la necesidad de controlarlo a través de la religión. Ver Benítez Rodríguez, Miguel: “Lumières et élitisme dans les manuscrits clandestins” en *Dix-huitième Siècle*, Vol. 14, 1982, pp. 289-303; Bloch, Olivier: “L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières” en *Dix-huitième Siècle*, Vol. 24, 1992, pp. 73-82.

son las amenazas reales a las que debemos temer verdaderamente<sup>14</sup>, brindándonos además herramientas para el auto-conocimiento.

Sin embargo, las ficciones religiosas como la del Infierno, el Tártaro o los Campos Elíseos, son “no solamente muy ingeniosas sino muy ventajosas al género humano”; “El común de los hombres”, dice Trasíbulo, “está demasiado corrompido y es demasiado insensato”<sup>15</sup>; es por eso que necesita que lo conduzcan a practicar la virtud (es decir, a practicar aquellas acciones que resultan útiles a la sociedad), instalando en él la esperanza de la recompensa y el temor al castigo en caso de cometer un crimen. De aquí nacen las leyes, según Trasíbulo. El problema, de acuerdo con él, es que las leyes no alcanzan a castigar las acciones secretas, por lo que ha debido inventarse “un tribunal más temible que el del magistrado (...); un juez inflexible al que todas nuestras acciones, aun las más secretas, le son conocidas”<sup>16</sup>. Mientras se emplee esta opinión para garantizar el bien público, Trasíbulo acuerda en otorgarle utilidad. De hecho, las denomina “errores útiles”<sup>17</sup>. Tan escandaloso es este pasaje, que el mismo abad Nicolas-Sylvestre Bergier, apologista contra-ilustrado que criticaba y ridiculizaba en sus publicaciones a ateos y deístas, lo cita en su *Apologie de la religion chrétienne*<sup>18</sup>.

Pero así como existen “errores útiles”, que pueden aplicarse a la formación de la subjetividad “común”, desde nuestro punto de vista, el texto de la *Lettre* apunta asimismo a producir efectos similares en sus lectoras, diegéticamente representadas a través de Leucipa. A este fin, el autor combina la argumentación con el uso de representaciones y figuraciones de la subjetividad, que operan como un principio de inteligibilidad en el que el remitente de la *Lettre* busca exteriorizar y combinar lo que a su juicio son rasgos moralmente indeseables del individuo (varón y mujer), cuando este o esta interactúa socialmente con otros y otras en el espacio público.

---

<sup>14</sup> Fréret, Nicolas, op. cit., p. 180.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 182.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 183.

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> Bergier, Nicolas Sylvestre: *Apologie de la religion chrétienne*, Paris, Chez Humblot, 1776, t. I, p. 15.

Así, un entramado de remisiones, espejismos y fantasmas (otro nombre a través del cual se hace referencia a estas ficciones útiles) se esparce a lo largo del texto y va actuando subrepticamente en la imaginación de Leucipa. Sin embargo, el “remedio” debe ser proporcional a la condición del paciente; Trasíbulo describe a Leucipa como una muchacha tímida, sensible y con tendencias melancólicas, por lo que, según él, ella debe a todas luces protegerse de las poderosas y brutales imágenes de las religiones reveladas.

En este sentido, ya desde el comienzo de la obra, se va construyendo y consolidando progresivamente una polarización entre dos “perfiles subjetivos”: aquellos que tienen una disposición de espíritu más moderada (correspondiente a los dos interlocutores de la *Lettre*) y aquellos más dominados por pasiones extremas (representados, por ejemplo, por los incultos, los tiranos y los fanáticos religiosos). Tímidos o feroces: todo el universo humano parecería reducirse a esta dicotomía<sup>19</sup>.

A diferencia de los tímidos, los feroces, los más “salvajes”, gozan de placeres fuertes y tienden a competir y a chocar contra sus compañeros de especie. Deben ser por lo tanto controlados a través de ficciones religiosas que proyecten castigos de ultratumba para las acciones viciosas y recompensas para las virtuosas.

Los tímidos, por el contrario, tienden a la cordialidad, la sensatez y el reposo. Desde el punto de vista de Trasíbulo, el ateísmo supone, para ellos, una vía regia hacia la tranquilidad de espíritu, ya que contribuye a destruir el temor a una divinidad cruel e insensata, e invalida la presunta obligación a observar leyes y normas de conducta religiosas que contrarían en muchos casos el sentido común y las inclinaciones naturales.

En la *Lettre*, estas ficciones útiles ateas están construidas exclusivamente a la medida de Leucipa: su espíritu sensato y penetrante le impediría “librarse sin retorno al delirio de la devoción”<sup>20</sup>, es decir, creer literalmente en la existencia de entidades imaginarias presuntamente divinas. Por lo tanto, es menester que, para

---

<sup>19</sup> Fréret, Nicolas, op. cit., p. 157.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 67.

asegurar su felicidad, emplee la disimulación: *in foro interno*, la filosofía, *in foro externo*, la devoción.

Las argumentaciones ateas de Trasíbulo inocularán a Leucipa contra el mal de la superstición, evitando su contagio. Sin embargo, la potencia destructiva de dichos razonamientos es tan abrumadora que podría terminar causando en ella un daño mayor: el libertinaje en las costumbres, el cual atribuyen típicamente los contra-ilustrados a los ateos. Es por eso que Trasíbulo intenta mitigar dichos razonamientos particularmente en los párrafos finales de ciertos capítulos de la *Lettre* (XIII, XIV), argumentando que, por su forma de ser, Leucipa jamás encontraría ningún goce en el libertinaje.

Trasíbulo alude a dos figuras que encarnan estos excesos: los hombres (“monstruos” en sentido moral) que gozan con el dolor ajeno<sup>21</sup> y las mujeres seductoras, ambiciosas, que destruyen su reputación con sus “arrebatos pasionales” (públicos): “Yo la conozco demasiado, mi querida Leucipa, para creer que, al sacudir el yugo de la tiranía religiosa, usted caería en los excesos en que solemos pretender que la irreligión sumerge a aquellos que denominamos *ateos* (...). La delicadeza de su gusto la hace menos sensible a estos objetos de amor y de ambición que son la fuente de todos los excesos públicos a los que se prestan las personas su sexo y a los arrebatos por los que solo ellas pueden comenzar a destruir su gloria (o su reputación)”<sup>22</sup>.

Más aun, ambas figuras (el hombre sádico y la mujer públicamente deseante) son versiones seculares de entidades mitológicas o sagradas mencionadas en otros pasajes de la *Lettre*: los primeros nos retrotraen al sadismo atribuido a los dioses originarios, moldeados por los hombres a imagen y semejanza de los reyes crueles y feroces que demandaban sacrificios humanos, mientras que las segundas evocan la voracidad de las lamias y las empusas, criaturas fantásticas que tienen la habilidad de cambiar de forma y que suelen

---

<sup>21</sup> En algunos pasajes son caracterizados también como el prototipo de fanático religioso (similar a lo que sucede en las *Lettres à Eugénie*. Ver Fréret, Nicolas, op. cit., pp. 66-7.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 180-1.

seducir a jóvenes varones para acostarse con ellos y luego beber su sangre y devorarlos.

Ahora bien, solo las mujeres “débiles”, de imaginación exaltada, podrían creer en la existencia de criaturas como las lamias y las empusas, según Trasíbulo, por lo que, solo en su caso, los relatos que advierten contra el deseo sexual femenino intentando representarlo como una voracidad asesina podrían funcionar. Sin embargo, las mujeres “sensatas”, más dadas a la reflexión filosófica, difícilmente se verían afectadas por estas historias. Es por eso que, estratégicamente, las representaciones se adecúan y se construyen de acuerdo al perfil subjetivo al cual van dirigidas.

Es menester señalar que el imaginario mítico y monstruoso que evocarían tales figuras-límite proviene del politeísmo. El siglo en que se sitúa esta conversación ficticia entre Trasíbulo y Leucipa, el primero de la era cristiana, resulta entonces significativo, pues se trata de un momento clave en la pugna entre el cristianismo y el “paganismo”, en donde el primero todavía no había alcanzado su posterior popularidad. Restaría analizar entonces si ello supone o no cierta preferencia de Fréret por el politeísmo, y, en todo caso, si lo considera más filosófico y menos malo para el pueblo que las alternativas monoteístas (o si no se inclina por ningún teísmo en especial).

Por otro lado, en el marco de la *Lettre*, no parece casual que tales figuras (el varón cruel, la mujer voraz) representen seres cuya nota distintiva es su búsqueda desmedida por satisfacer sus deseos heterodoxos y gozar de placeres “intensos”. En efecto, esta era una acusación frecuente a los ateos y ateas durante el siglo XVIII, a saber: que su pensamiento llevaba a una desintegración de las fronteras de contención morales y por ende al libertinaje de las costumbres. De aquí el esfuerzo de Trasíbulo (o de Fréret) por responder a esta acusación, no solo a través de argumentos, sino también proponiendo en su propio texto un imaginario “apropiado” para subjetividades más “filosóficas”.

## **Conclusión**

La *Lettre* parece ser, ante todo, un texto que busca advertir sobre los excesos de la imaginación y sus nocivas consecuencias, excesos que fueron contagiándose históricamente, de acuerdo con Trasíbulo, a través de las religiones. Somos herederos y herederas de esas imágenes y de esas representaciones fantásticas y heterogéneas que rozan el delirio, según este personaje, y que nos habrían alejado progresivamente de una vida en conformidad con la Naturaleza.

En este sentido, Trasíbulo adjudica una universalidad irrestricta al hedonismo, aunque al mismo tiempo intenta delimitarlo y matizarlo para protegerlo de potenciales perversiones y desnaturalizaciones. Así, evoca estas figuras-límite de la subjetividad (“varones sádicos” y “mujeres voraces”) y las describe como excesivas e indeseables.

En nuestro trabajo, hemos intentado reconstruir y problematizar una de las tensiones que atraviesa el texto de principio y a fin: la contienda entre la filosofía y la religión en lo que concierne a su injerencia ético-política en la formación de la subjetividad. Consideramos que las sutiles idas y vueltas del texto en este sentido parecerían manifestar una ansiedad axiológica que se observaría en otros textos ateos que se enfrentan ante el sin-sentido raso de la existencia e intentan hacer filosofía y reflexionar sobre la condición humana desde este punto de partida.

## **Bibliografía**

### **Fuentes:**

Fréret, Nicolas: *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, ed. S. Landucci, Firenze, L. S. Olschki, 1986.

Fréret, Nicolas, “Lettre de Thrasybule à Leucippe”, en Mori, Gianluca & Mothu, Alain (eds.), *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2010, pp. 51-185.

### **Complementaria:**

Benítez Rodríguez, Miguel: “Lumières et élitisme dans les manuscrits clandestins” en *Dix-huitième Siècle*, Vol. 14, 1982, pp. 289-303.



- Benítez Rodríguez, Miguel: *La cara oculta de las luces. Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de la Edad Clásica*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003.
- Benítez Rodríguez, Miguel, "La composition de la *Lettre de Thrasybule à Leucippe: Une conjecture raisonnable*", en *Le Foyer clandestin des Lumières: Nouvelles recherches sur les manuscrits clandestins*, Paris, Honoré Champion, 2013.
- Bergier, Nicolas Sylvestre: *Apologie de la religion chrétienne*, Paris, Chez Humblot, 1776.
- Bloch, Olivier: "L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières" en *Dix-huitième Siècle*, Vol. 24, 1992, pp. 73-82.
- Charles, Sébastien: "Scepticisme et clandestinité", en *Historia philosophica*, Vol. 5, 2007, pp. 143-58.
- Deprun, Jean, "Une œuvre philosophique de la Régence: la *Lettre de Thrasybule a Leucippe*", en *La Régence, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (février 1968)*, Paris, Armand Colin, 1970, pp. 153-164.
- Israel, Jonathan: *Radical enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Nueva York, Oxford University Press, 2001.
- Israel, Jonathan: *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Kors, Alan: *Epicureans and Atheists in France, 1650-1729*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Mori, Gianluca: "Athéisme et agnosticisme dans deux textes clandestins" en *La lettre clandestine*, Vol. 10, 2001, pp. 183-92.
- Mori, Gianluca, "Athéisme et Lumières radicales: état de la question", en Catherine Secrétan, Tristan Dagron et Laurent Bove [dirs.], *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.
- Paganini, Gianni: "Pierre Bayle et le statut de l'athéisme sceptique" en *Kriterion*, Vol. 120, 2009, pp. 391-406.
- Schröder, Winfried: "L'athéisme agnostique": un fantôme?" en *La lettre clandestine*, Vol. 10, 2001, pp. 193-8.

Schröder, Winfried: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, [1998] 2012.

Wade, Ian: *The Clandestine Organization and Diffusion of philosophic ideas in France from 1715 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938.

El presente volumen fue publicado en el mes  
de octubre de 2019, y se encuentra disponible  
en la página web de la  
Asociación Argentina de Investigaciones  
Éticas,  
Consejo Regional Buenos Aires:  
<http://aadiebares.com.ar/>